



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>





97 d. 20
= vol. 20

R. 2. 8^t

Real-Encyclopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

zwanzigster Band

oder zweiter Supplement-Band.

Locarno bis Schuppins.

G o t t a.

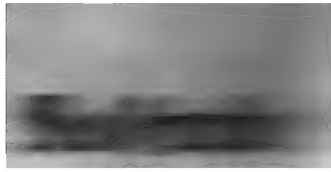
Verlag von Rudolf Besser.

1866.

L. 20.

Ref. Cam. Rah.





angelische Gemeinde in, und ihre Uebersiedelung den ansprechendsten Erscheinungen in der Reformationsgeschichte. Boden dieses Landes für das Aufsteigen der Reformation. Italien, Reformation in" (Bd. VII. S. 99 ff.) gezeigt. Italien die Reformation abwies. Die unter bünd. Häupter am Südschutze der Alpen, Chiavenna, Veltlin, Vorwachtstätten für die aus Italien vertriebenen Anhänger des sinken mannichfach das Feuer evangelischen Glaubens und entzündeten (vgl. ebendaf. S. 109 und den Art. „Schweiz, XIV. S. 112).

Achtung verdient aber die Bildung wie die Ausdauer der evangelischen Locarno, welche kräftig gedieh, bis auch für sie die Zeit kam, da. Zur Belohnung ihrer Heldenthaten in Oberitalien hatten sie Orte im J. 1512 den größten Theil des jetzigen Kantons erwarbten diese Landschaften durch vier Vögte, welche je zu zwei jährlich erschienen Gesandte aller regierenden Kantone zur Rechnungsabfertigung schwererer Fälle; die wichtigsten blieben dem Entscheide vorbehalten. Schon zu Zwingli's Zeiten treffen wir in Locarno Spuren der Bewegung; ein Brief voll Sehnsucht nach dem Evangelium und Reformatoren gelangte im März 1531 nach Zürich von Seiten dreier Melchiorstifters. Durch den zürcherischen Landvogt Werdmüller, der entgegenkam und durch Wohlthätigkeit wie durch die vom Evangelium herrührende Frömmigkeit die Locarner erfreute, suchte Zürich der evangelischen Gesinnung in den Gegendern Achtung zu erwerben. Doch mit Zwingli's Tode im Jahre 1531 so manche Hoffnung. Indes erhielt sich das Verlangen nach dem Evangelium; es reitete sich über eine ziemliche Zahl von evangelisch Gesinnten aus; für das Jahr 1544 der reformirte Landvogt Bälbi (aus Glarus) von Zürich sendende Anzahl von Bibeln kommen, sowie auf Verlangen des frommen Benvenuto die in Italien besonders geschätzten Schriften von Bullinger aus. Um dieselbe Zeit fanden sich immer zahlreicher Vertriebene aus Italien niederländische Edelmann Castiglione, der Franziskaner Guardian Girolamo, der veranlaßte die evangelischen Locarner, mit wohlwollenden Zürich. Pellican, öfter brieflich zu verkehren und etliche Jünglinge zu Zürich zu senden. Namentlich finden wir den Priester Giovanni B. Schulzlehrer, welcher die Seele der im Stillen wachsenden evangelischen, in solchem Briefwechsel. An ihn, den muthigen Zeugen der evangelischen, schlossen sich talentvolle Jünglinge an, sowie gereifte Männer und den angesehensten adeligen Familien, zu denen die Dr. Bern wollte er bei der Theuerung von 1548 auch des Glaubens seinen Mitbürgern fühlbar machen. Die evangelischen auf nahe an zweihundert angestiegen, so daß er ihnen in einer benachbarten Kirche zu predigen. Doch dieser nun auch einen stärkeren Widerstand von Seiten der Gegner her.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche. Suppl. II.

desselben Jahres wurde er des Landes verwiesen, Andere mit Strafen bedroht, jene Verweisung zwar wieder aufgehoben, schon im folgenden Jahre aber zur Vertheidigung des Glaubens ein Predigermönch nach Locarno berufen, dessen Predigten Jedermann bei schwerer Strafe anhören mußte, sodann eine Disputation veranstaltet, in Folge deren über Beccaria, obgleich er sich treffend verantwortete, ein Verhaftsbefehl erging, dessen Vollziehung nur durch die Aufregung des Volkes verzögert wurde. Er entwich und begab sich zunächst nach Zürich zu Bullinger, an welchem er einen treuen Berather und Beschützer fand, der von nun an die Sache der Locarner nie mehr aus dem Auge ließ. Bullinger trug in seinem Namen am 21. August 1549 dem zürcherischen Rathe die angelegentliche Bitte vor, daß den Evangelischen in Locarno, gleich anderen Unterthanen der Eidgenossen, gestattet werden möchte, eine Gemeinde zu bilden und einen Prediger des göttlichen Wortes zu haben. Von Bullinger empfohlen, trug Beccaria auch in Bern, Schaffhausen und Basel seine Sache vor, doch erfolgte noch kein Entscheid. Inzwischen schrieben die evangelischen Locarner nach Zürich: „Noch sind wir nicht entmuthigt, sondern freudig bereit, hundertfachen Tod für unseren Heiland zu leiden, lieber als ihn zu verläugnen.“ Nur bitten sie um Schutz; werde freie Religionsübung gestattet, so werde bald, hofft der gelehrte Duno, Doktor der Medicin, die ganze Bürgerschaft evangelisch werden; wo nicht, so werde ihnen nichts übrig bleiben, als der Heimath Lebewohl zu sagen.

Immer schärfere Maßnahmen erfolgten von Seiten der katholischen Kantone, die auf der Tagsatzung die Mehrheit der Stimmen hatten. Im Oktober 1550 mußten sie sich eine im Namen des locarnischen Rathes und Volkes ausgestellte schriftliche Zusicherung zu verschaffen, beim alten Glauben zu beharren. Von den Evangelischen forderte man die Beichte, den Besuch der Messe, die Ablieferung der „verbotenen Bücher“, und verwies einige Männer und Frauen. Um so dringender wandten sie sich an die evangelischen Eidgenossen, doch mit der edelmüthigen Erklärung, daß es ihr ethalben ja nicht zum Bürgerkriege kommen dürfe. Sie sandten zugleich ihr unzweideutiges Glaubensbekenntniß. Kühn traten im Oktober 1554 bei einem abermaligen Verbote gegen alle Neuerungen in Glaubenssachen ihrer mehr als dreißig achtbare Männer, ältere und jüngere, Edelleute und drei Doktoren an der Spitze, vor den Landvogt mit der Erklärung, so gern sie der Obrigkeit unterthänig seien, könnten sie diesem Verbote nicht folgen; über Zweihundert seien bereit, das Bekenntniß ihres Glaubens einzureichen.

Auf den im Jahre 1531 nach der unglücklichen Schlacht bei Kappel geschlossenen Landfrieden gestützt, der bestimmt festsetzte, daß wer in den Unterthanenlanden den alten Glauben behalten habe, ihn nicht verlassen dürfe, forderten die katholischen Kantone auf den Tagsatzungen immer heftiger von den Gesandten der reformirten Kantone, daß man diese widerstrebenden Locarner züchtige. Basel und Schaffhausen willigten endlich ein, Bern behielt sich vor, an der Vollziehung gewaltfamer Maßregeln keinen Theil zu nehmen. Nur Zürich wollte gar nicht nachgeben, seine Rünfte und Gemeinden erklärten ihre völlige Zustimmung zu der Weigerung ihrer Regierung, bereit, Gut und Blut dafür einzusetzen. Bullinger war der Haupturheber dieser einmüthigen Festigkeit, freilich unter viel schwerer Sorge und Mühsal. Der päpstliche Legat Riverta aber wandte Alles an, um die Eidgenossen dahin zu bringen, daß die Ketzerei auf italienischem Boden nicht länger geduldet werde. Der seine Abt von St. Laurent gab sich als Gesandter Frankreichs große Mühe um Bullinger und durch ihn Zürich nachgiebiger zu stimmen; doch umsonst. Feierlich erklärte Zürichs Abgeordneter am 3. Dez. 1554 den in Baden versammelten Tagherren: es könne Zürich nicht gebühren, die, so „unser“ Glaubens sind, davon abzumahnem oder dafür strafen zu helfen. Tiefes Schweigen folgte. Zürich zog sich von allen weiteren Schritten zurück. Die Tagsatzung aber faßte einen Beschluß, der die Vernichtung des Evangeliums in Locarno und somit die Vertreibung der treuen Bekenner desselben in sich schloß. Calvin und Farel, die am Schicksale der Locarner innigen Antheil nahmen, von denen der erstere ruhmvolles Zeugniß für sie ab-

legte (in seinem Briefe an die Gemeinde zu Poitiers, 20. Febr. 1555, lettres françaises, herausgegeben von Bonnet, Bd. II. S. 24), sprachen Bullingern ihre Hochachtung aus für Zürich's feste Beharrlichkeit.

Schon im Januar 1555 ritten die Gesandten der sieben katholischen Kantone nach Locarno und beschieden die Unterthanen vor sich. In langem Zuge erschienen die Evangelischen, voran die Männer, dann paarweise die Frauen sammt ihren Kleinen, an die 120 Erwachsene nebst 80 Kindern. Sie legten ihr Bekenntniß vor. Der Legat des Papstes suchte umsonst sie abwendig zu machen. Ungeachtet aller Lockungen und Schreckmittel, schwerer Bußen und Verhaftbefehle, ungeachtet Nicolao Greco, der die Maria geschmäht haben sollte, aber dessen nie überführt worden war, hingerichtet wurde, blieb der größte Theil standhaft. In der rauhen Jahreszeit genöthigt, ihre Heimath zu verlassen, zogen 93 Evangelische am 3. März 1555 hinweg; ihnen folgten bald noch Etliche. Die Kinder ihnen wegzunehmen, wie der Legat im Namen päpstlicher Heiligkeit verlangte, zu dieser Unmenschlichkeit entschlossen sich die Eidgenossen nicht. Zu Roveredo im Thale von Misox fanden sie einstweilen einen Aufenthalt; gern wären sie auf Bündens Gebiet unter ihren Sprachgenossen in der Nähe, etwa in Chiavenna geblieben, allein gerade darin arbeitete ihnen der Legat auf's Nachdrücklichste und mit Erfolg entgegen. Daher regte sich bei ihnen der Wunsch, in Zürich einstweilen sich niederlassen zu dürfen, um beisammen bleiben und einen italienischen Prediger haben zu können. Zürich entsprach ihnen willig, ob schon überfüllt mit Flüchtigen, namentlich Engländern. Ueber das schneebedeckte Hochgebirge langte am 12. Mai die Hauptschaar an, 112 Seelen stark; zudem trafen Einige vorher, Andere nach ihnen ein. Mit brüderlicher Liebe nahm man sie auf, wiewohl ihr Fortkommen für Bullinger sowohl als für die Staatsmänner viel Mühe und Sorge mit sich brachte, bis die Fremdlinge sich den Sitten des Landes anbequemt und geeignete Erwerbszweige gefunden hatten. Von Bern, Lausanne, Neuenburg, Biel und Basel liefen Steuern für sie ein. An Pietro Martire Vermigli hatten sie, so lange er die theologische Professur in Zürich bekleidete, bis zu seinem Tode (1556 bis 1562) ein ausgezeichnetes Glied ihres Vorstandes (s. den Artikel „Vermigli“). Der berühmte Occhino, der im Jahre 1555 eben als Flüchtling aus England zurückgekommen war, wurde ihr erster Prediger und erfuhr viele Freundschaft, bis er durch seine 30 Dialogi, die er in Basel mit Umgehung des zürcherischen Gesetzes betreffend die Presse 1563 herausgab, besonders durch seine Aeußerungen zu Gunsten der Polygamie zu Bullinger's tiefem Schmerze sich verkehrte und sich Ausweisung aus dem Gebiete Zürich's zuzog (s. die Artikel „Occhino“ und „Antitrinitarier“). Auch der Kaufmann Bosso gab auf der Messe zu Zurzach im Jahre 1564 durch lästerliche Reden über Glaubenssachen Aergerniß, weshalb er nach genauer Untersuchung ebenfalls des Landes verwiesen wurde. Von den Uebrigen, die sich dem lauterer evangelischen Glauben tren und „ehrbar“ hielten, wirkten Giovanni Muralto und Taddeo Duno als Aerzte; jener erhielt deshalb, nachdem er in der großen Pest von 1564 Treffliches geleistet, das Bürgerrecht. Duno übersezte italienische Schriften von Occhino und Vergerio in's Lateinische. Auch Felio Sozzini, dessen Abirrungen erst nach seinem Tode an das Licht kamen, hielt sich zur Gemeinde; überdies die spanische Gräfin Isabella Marica, die einst neben Occhino und Vermigli in Neapel des Valdez Schülerin gewesen. Beccaria dagegen lehrte, im J. 1559 nach Misox berufen, dorthin zurück, woselbst er unter Bündens Hoheit als evangelischer Prediger wirkte, obwohl vielfach angefochten und in großer Dürftigkeit; im Jahre 1561 vertrieben, ertheilte er in Chiavenna Unterricht, bis er 1570 nach Misox zurückkehren durfte; auf's Neue verjagt, war er eine Zeit lang Pfarrer zu Bondo im Vergell; er starb 1580.

Die Meisten der in Zürich ansässigen Locarner zeigten sich als Kaufleute thätig und verpflanzten besonders die Seidesfabrikation in ihre neue Heimath. Während sie sich in den ersten Jahrzehnten bei ihren Handelsreisen in's Mailändische vielfach gehemmt oder bedroht fanden, gestalteten sich ihre Verhältnisse allmählich günstiger. Die

Real-Encyclopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,

ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

zwanzigster Band

oder zweiter Supplement-Band.

Locarno bis Schuppins.

G o t h a.

Verlag von Rudolf Besser.

1866.

7. 20.

Ref. Cam. Rad.

haupt nicht die Rede seyn kann. Denn indem Gott einen Bund mit den Menschen eingeht, läßt er sich aus freier Gnade in ein solches Verhältniß zu ihnen herab, daß der Mensch als altera pars von ihm selbst anerkannt wird und also in freier Selbstständigkeit und persönlicher Gleichberechtigung ihm gegenübersteht. Je mehr es uns Ernst ist, jene göttliche Herablassung nicht als eine fingirte, sondern als eine durchaus wahre und wirkliche anzusehen, desto mehr müssen wir auch anerkennen, daß Gott damit den Menschen gleichsam aus seiner Hörigkeit entlassen und es in seinen freien Willen gestellt hat, ob er ihm dienen oder nicht dienen, das Heil annehmen oder nicht annehmen will. Da aber dieses Bundesverhältniß kein ursprüngliches, noch durch menschliches Verdienst errungenes, sondern allein durch Gottes Gnade und Erbarmen gesetztes ist, so ist auch das darin begründete Rechtsverhältniß immer nur ein auf Gnade basirtes, fällt aber auch in sich selbst zusammen, sobald die dem Menschen gestellten Bedingungen nicht vorhanden sind. Damit haben wir nun aber auch das Lohnverhältniß als ein wirklich zu Recht bestehendes, denn wir haben eine Leistung von Seiten des Menschen und eine Lohnverheißung von Seiten Gottes.

Nur auf dieser Grundlage ist die Lehre vom Lohn zu verstehen; und zwar ist zuerst die Leistung, dann der Lohn und schließlich das Verhältniß beider genauer zu prüfen.

Kann das Lohnverhältniß erst dann eintreten, wenn der Mensch nicht mehr unter dem Zorne, sondern in der Gnadenordnung Gottes steht, so versteht es sich von selbst, daß die Rechtfertigung und Wiedergeburt nie unter den Gesichtspunkt des Lohnes fallen können, da die erstere den Menschen erst aus der Schuldhaft der Sünde entläßt und in die Gnade Gottes aufnimmt, die andere aber ihn von der Knechtschaft der Sünde befreit und zu der Gott wohlgefälligen Leistung befähigt. Beide sind abschließlich Gnadenakte. Nicht um einer menschlichen Leistung willen, sondern um des Verdienstes Christi willen, also „geschenktweise“ spricht Gott den Menschen gerecht, Röm. 3, 24 ff. Eph. 1, 6 ff. Gal. 3, 13., und nicht aus dem Menschen selbst, sondern von Gott kommt das *πνεῦμα*, welches die Erneuerung schafft, Eph. 2, 4—6. Kol. 2, 13. Die erstere insbesondere, als ein göttlicher actus forensis, verlangt von Seiten des Menschen nur das Verhalten der Receptivität, den Glauben, und da die Losprechung von der Sündenschuld zugleich die Aufnahme in das Kindesverhältniß und damit weiter die Zusage des himmlischen Erbtheiles mit sich bringt, oder umgekehrt ohne die Justifikation die Schuld und also auch die Verdammniß auf dem Menschen liegen bleibt, so sagt die Schrift mit Recht, daß der Glaube das ewige Leben schon hat, Joh. 5, 24. 6, 40. 47., oder daß der Gläubige schon in das himmlische Wesen versetzt ist, Eph. 2, 6.; und zwar erscheint unter diesem Gesichtspunkte das ewige Leben nur als Gabe Gottes (*χάρισμα*), welche nur aus Gnaden geschenkt und nur durch den Glauben empfangen wird. Röm. 6, 22. Eph. 2, 8. 9.

Aber zwischen die Rechtfertigung und Wiedergeburt einerseits und die Seligkeit andererseits tritt nun auch das gnadenordnungsmäßige Verhalten des Menschen als diejenige Leistung, an deren Erfüllung Gott den Vollbesitz der Seligkeit gebunden hat. Das Miethen zur Arbeit im Weinberge Gottes ist die Berufung; aber nicht alle Berufene sind auch Auserwählte, Matth. 20, 16., sondern nur die, welche Fleiß thun, ihren Beruf und ihre Erwählung festzumachen, 2 Petr. 1, 10. Jeder soll empfangen, *πρὸς ἃ ἔπραξεν*, 2 Kor. 5, 10.; Jedem soll vergolten werden *κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ* Matth. 16, 27., oder *κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ*, Röm. 2, 6. Auf das Schärffste wird die Nothwendigkeit der Leistung und ihr ganz bestimmtes Verhältniß zum Lohn ausgesprochen in dem Wort *ἕκαστος τὸν ἰδίον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἰδίον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. Weil wir aus Gnaden principiell geheiligt sind, sollen wir nun auch durch das uns geschenkte *πνεῦμα* aktuell heilig werden; weil wir aus Gnaden in das himmlische Wesen versetzt sind, soll nun auch unser Wandel im Himmel seyn, Röm. 6, 4. Denn die erlösende Liebe Gottes hat die Heiligkeit wesentlich in sich und kann darum Nie-

manden beseligen, ohne ihn zugleich zu heiligen, sonst wäre ja auch die Gnadenwahl nichts Anderes als fatalistische Prädestination. Die großen Verheißungen, die wir haben, 2 Kor. 6, 16 ff., verlangen Heiligung in der Furcht Gottes, 7, 1. Das ewige Leben ist wohl dem Glauben schon gegeben, aber noch nicht in seiner Vollendung, sondern als ein Keim, welcher sich zur Vollendung entwickeln soll. Was dem Glauben aus Gnaden geschenkt ist, soll das Leben sich zu persönlichem Besitz assimiliren; durch den Glauben an das Licht sollen wir des Lichtes Kinder werden, Joh. 12, 36. Das ewige Leben ist nicht bloß physischer Natur, sondern ein sittlicher Proceß, der mit innerer Nothwendigkeit seine Vollendung fordert. Wie die Sünde in sich selbst ein Proceß des Todes ist, so ist das in der Wiedergeburt geschenkte *πνεῦμα* in sich selbst das Leben, Röm. 8, 6. Wenn also die Schrift die Heiligung als den von Gott beabsichtigten Zweck der Erlösung hinstellt, Röm. 6, 4. 8, 3 f. Eph. 1, 4. Kol. 1, 22. Eph. 2, 10. Tit. 2, 24., so läßt sie eo ipso die schließliche Vollendung dieser durch jene bedingt sein. Negativ wird das bestätigt dadurch, daß ohne Heiligung Niemand den Herrn schauen soll, Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14., daß die sich nicht heiligen wollen, einst verstoßen werden sollen, Röm. 2, 8 f. 1 Kor. 6, 9 f. Gal. 6, 8. 5, 21 u. f. w., und positiv dadurch, daß nur denen, die geheiligt werden, das Erbe zugesprochen, Apg. 26, 18. Joh. 8, 31 f., nur den Kämpfern und Ueberwindern die Krone des Lebens in Aussicht gestellt wird, 1 Kor. 9, 24 ff. 2 Tim. 4, 7 f. Jak. 1, 12. Offb. 2, 7. 10. 11. 17. 3, 21.

Im Allgemeinen ist demnach die Leistung, welcher Lohn verheißen ist, die Heiligung, wie sich das schon darin ausdrückt, daß der Herr geben wird einem Jeden nach seinen Werken, Matth. 16, 27. 2 Kor. 5, 10. Röm. 2, 6., oder daß der Mensch das, was er sät, ernten wird, Gal. 6, 7. Es versteht sich aber aus dem Bisherigen auch von selbst, daß die Werke nicht in ihrer Vereinzelung und Außerlichkeit Lohn von Gott empfangen werden, Matth. 6, 1. 2. 5. 16. 17, 22 f., sondern nur insofern, als durch sie in der Kraft der empfangenen Gnade die Gemeinschaft mit Christo bewahrt und befestigt wird. Nicht die Liebeswerke an sich, sondern die, welche in den Armen Christo zu Liebe gethan werden, Matth. 25, 31 ff. 6, 1. 19, 21. Mark. 10, 21. Luk. 14, 14. 1 Tim. 6, 19., sollen Lohn finden; was aber Christo zu Liebe geschieht, soll nicht unbelohnt bleiben, und wenn es vor Menschenaugen noch so gering wäre, Matth. 11, 42. Mark. 9, 41. Nicht das Leiden überhaupt, 1 Petr. 2, 20. 4, 15., sondern das Leiden um Christi willen, Matth. 5, 10 ff. 10, 39. Luk. 6, 22 f. 18, 29 f. Jak. 1, 12. 1 Petr. 4, 14., das Leiden eines Christen (als solchen), 1 Petr. 4, 16. Joh. 15, 19., also das Leiden um der Gerechtigkeit willen, 1 Petr. 2, 20. 3, 14. Matth. 5, 20., wird Lohn empfangen. Es ist im Grunde nur ein Werk, welches Lohn empfängt, das Bleiben in Christo, Joh. 15, 2 ff. Denn gibt es kein Heil außer in Christo, Apgesch. 4, 12., und hat die Gnade Gottes den Menschen in die Gemeinschaft mit Christo versetzt, so hängt das Heil nun allein noch an dem Bleiben in Christo, Apgesch. 11, 23. 13, 43. 14, 22. Das Bleiben in Christo wird aber daran erkannt, daß man seine Gebote hält, 1 Joh. 3, 24. Joh. 14, 15. 21. 15, 10. 14. 16. 27., ihm allein lebt, 2 Kor. 5, 15. Gal. 2, 20., Alles, was man thut, in seinem Namen, Kol. 3, 17. Hebr. 6, 10., und als sein Knecht, Eph. 6, 6—8., thut, ihm dient, Kol. 3, 23 f., seiner würdig wandelt, Kol. 1, 10., ihn bekennt, Matth. 10, 32. Luk. 12, 8. Röm. 10, 9., und so den Glauben haltend und den guten Kampf kämpfend, 2 Tim. 4, 7. 1 Tim. 6, 12. 1 Kor. 9, 25., als ein guter Streiter Christi, 2 Tim. 2, 3., καὶ ἰπομονὴν ἔργου ἁγίου, Röm. 2, 7., ausharret bis an's Ende, Matth. 10, 22. 24, 13. Dabei kommt es nicht darauf an, wie viel oder wie lange Jemand im Dienste des Herrn gearbeitet, Matth. 20, 1 ff., sondern allein auf die Treue, mit welcher er gearbeitet hat, Luk. 12, 42 ff. Matth. 24, 45 ff. 25, 14 ff., so daß schließlich die Treue im Gebrauch der geschenkten Gnadenkräfte die einzige Leistung ist, an welche der Lohn ge-

bunden ist, 1 Kor. 4, 2. Luk. 19, 11 ff., denn nach dieser Treue gestaltet sich das persönliche Grundverhältniß zur Gnade Gottes in Christo und so zum Heile selbst.

Was ist nun aber der Lohn? Wenn die Gottseligkeit die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat, 1 Tim. 4, 8., wenn für christliche Wohlthätigkeit auch zeitlicher Segen, 2 Kor. 9, 7 ff. Matth. 6, 2—6., für die Hingabe alles Irdischen um Christi willen hundertfältiger Ersatz, Matth. 19, 27 ff., verheißten wird: so ist damit der Lohn allerdings auch als ein dieseitiger, irdischer angegeben; aber der Zusammenhang der Stellen beweist, daß der Lohn, auch wenn er schon im irdischen Leben eintritt, doch nie außerhalb, sondern nur innerhalb des Reiches Gottes zu denken, nur als ein „Zufallen“ zu diesem zu denken ist, Matth. 6, 33. Die eigentliche Austheilung des Lohnes findet erst Statt am großen Feierabend der Welt, Matth. 20, 8., wenn der Herr kommen wird und sein Lohn mit ihm, Offb. 22, 12., also am Tage der Parousie Christi, Matth. 16, 27. 25, 31 ff., am Tage des Gerichts, Röm. 2, 5. 2 Tim. 4, 8., bei der Auferstehung, Luk. 14, 14. Offb. 20, 12 f. Schon darin liegt, daß der eigentliche Lohn in das ewige Leben fällt. Es wird aber auch bestimmt gesagt, daß wer um Christi willen verfolgt wird, Wohlthätigkeit übt, die Feinde liebt, seinen Lohn im Himmel finden soll, Matth. 5, 12. Luk. 6, 23. 18, 29 f. Matth. 6, 1. 19, 21. Luk. 14, 14. 6, 35. Wenn ferner die Christen ermahnt werden: schaffet, daß ihr selig werdet, Phil. 2, 12., vgl. Kol. 3, 1 ff. Röm. 2, 7., trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, Matth. 6, 33., und wenn gesagt wird, daß nur die, welche dem Himmelreich Gewalt thun (unter Kampf und Mühe danach ringen), es an sich reißen, Matth. 11, 12.: so wird damit als das Ziel und also auch als der schließliche Lohn der christlichen Leistung die Seligkeit im Reiche Gottes hingestellt. Der Lohn besteht nicht in besonderen, willkürlichen Auszeichnungen, sondern in der Erlangung dessen, worauf alles christliche Streben gerichtet ist, in der Theilnahme am Reiche Gottes. Das liegt ganz bestimmt darin, daß die *ζωὴ αἰώνιος* als *καρπός* oder als *τέλος* des christlichen Strebens hingestellt wird, Röm. 6, 21 f. Ausdrücklich endlich gibt Kol. 3, 24. die *κληρονομία* als die *ἀνταπόδοσις* des rechten christlichen Verhaltens an, und Röm. 2, 6 f. Matth. 19, 29. 25, 46. vergl. 1 Tim. 6, 19. nennen die *ζωὴ αἰώνιος* oder Matth. 25, 34. das *κληρονομεῖν τὴν βασιλείαν* als den Lohn der christlichen Leistung. Es kann also für den, welcher das Christwort nimmt, wie es da steht, nicht zweifelhaft seyn, daß der Lohn die Theilnahme am ewigen Leben, eine gewisse Stellung im Reiche Gottes ist.

Dagegen ist nun freilich schon oft das Bedenken erhoben worden, daß dann die Seligkeit nicht mehr eine Gnadengabe Gottes, sondern ein selbsterworbenes Verdienst des Menschen sey. Halten wir aber an der Grundlage fest, auf welcher, wie wir oben sahen, überhaupt erst das Lohnverhältniß eintreten kann, so ist diesem Bedenken schon von vorn herein die Wurzel abgeschnitten. Näher können wir erst unten darauf eingehen. Hier bemerken wir nur, daß die Kirche in ihren Bekenntnissen die Werke des Menschen nur insofern von dem Gewinnen der Seligkeit ausgeschlossen wissen will, als jene die effektive Ursache dieser seyn sollen. Darin thut sie, wie wir erkannten, vollkommen Recht. Jenes Bedenken selbst aber beruht auf einer unbewußten Identificirung der Rechtfertigung und Seligkeit, die weder logisch noch schriftgemäß ist. Die erstere ist der Gnadenakt Gottes, durch welchen der Mensch dem Verderben entnommen und die Theilnahme an den Gütern des Himmelreichs um Christi willen zugesagt erhält; die letztere aber ist das *τέλος*, das Endziel der durch jene ermöglichten Entwicklung. Ein menschliches Verdienst kann also die Seligkeit schon darum nicht seyn, weil das Lohnverhältniß erst dann beginnen konnte, wenn Gott durch die Rechtfertigung und Wiedergeburt die christliche Leistung ermöglicht hat; dessen ungeachtet aber ist sie ein Lohn, insofern nämlich, als sie nur dem zufällt, welcher in der in der Rechtfertigung empfangenen Gnade beharrt und die ihm dort geschenkten Gnadenkräfte treu gebraucht.

In dieser Weise hat auch, wie Kalchreuter bewiesen hat (das Verhältniß von Wiedergeburt u. s. w. zur Seligkeit einerseits und zur Rechtfertigung andererseits, Jahrb. für deutsche Theol. 1859. S. 576 ff.), die Schrift Rechtfertigung und Seligkeit wohl unterschieden. Daß die Werke des Menschen für den Zustand im ewigen Leben mitwirkend sind, hat darum die Kirche selbst anerkannt, indem sie ihnen nicht bloß in diesem, sondern auch im zukünftigen Leben gewissen Lohn zuertheilt. Apol. ed. Tittmann p. 91: *Bona opera meritoria sunt non remissionis peccatorum, gratiae aut justificationis (haec enim tantum fide consequimur), sed aliorum praemiorum corporalium et spiritualium in hac vita et post hanc vitam.* Näher hat sie dieß dahin bestimmt, daß zwar „das Seligkeitsbewußtseyn für Alle das nämliche“ sey (Schmiedeburger, vergl. Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegr. Bd. I. S. 102), aber doch der Grad der Herrlichkeit ein verschiedener werde durch die verschiedene Lebensgerechtigkeit. Apol. pag. 124: *Opera, quia placent Deo propter fidem, merentur alia praemia corporalia et spiritualia. Erunt enim discrimina gloriae sanctorum.* Ähnlich erklärten die Dogmatiker, daß das Wesen der Seligkeit für Alle dasselbe und nur gewisse accessoria verschieden, und auch diese Verschiedenheit nicht durch menschliche Werke, sondern durch die freieste Dispensation Gottes bedingt sey (Schmid, die Dogm. der evang.-luther. Kirche, S. 526 der 2. Aufl.). Allein die Unterscheidung zwischen Wesen und Accidenzien der Seligkeit oder zwischen Seligkeits- und Herrlichkeitsgraden ist schon darum nicht haltbar, weil die Herrlichkeitsgrade durch ihren nothwendigen Reflex im Bewußtseyn der Seligen ganz von selbst auch zu Seligkeitsgraden werden. Ob aber wirklich im Stande der Seligkeit ein Unterschied zu statuiren und ob dieser durch die menschlichen Werke (diese im oben angegebenen Sinne genommen) mitbedingt sey, d. h. ob der höhere oder geringere Grad der Seligkeit der entsprechende Lohn der menschlichen Leistung sey, das bedarf noch einer näheren Untersuchung.

Daß die Schrift eine Verschiedenheit der Vollendeten lehrt, ist kein Zweifel. Der Herr redet von Kleinsten und Großen, von Kleineren und Größeren im Himmelreich, Matth. 5, 19. 11, 11. 18. 4., von Gerechtenlohn und Prophetenlohn, 10, 41., und verspricht zumal den Aposteln eine bevorzugte Stellung, Matth. 19, 28 f. Luk. 22, 30. Offb. 21, 14. Diese Verschiedenheit kann begründet seyn entweder nur durch die freie Dispensation Gottes, oder nur durch das Verhalten der Menschen, oder durch beides zugleich. Es ist das Letzte der Fall. Bei Matth. 25, 14 ff. erhalten die Knechte als die Gabe, womit Jeder wuchern soll, fünf, zwei und einen Centner, ein Jeglicher *κατά τὴν ἰδίαν δύναμιν*. Nach der Verschiedenheit der, gemäß der individuellen Anlage zugemessenen, Gaben ist der Erwerb verschieden, und nach der Verschiedenheit des Erwerbes auch der Lohn. Hiernach ist also die ursprüngliche Eigenart des Individuums und die dadurch bedingte Verschiedenheit der Begabung ein verschiedenes Maß der Empfanglichkeit für die jenseitigen Gnadengüter. Wie die Eine Sonne in verschiedenen Atmosphären sich verschieden spiegelt oder an verschiedenartigen Blumen verschiedenen Farbenglanz erzeugt, so wird die Herrlichkeit Gottes in den mannichfaltig gearteten Individualitäten auch in unendlicher Mannichfaltigkeit widerstrahlen. Außerdem ist Arbeit und Frucht durch die providentielle Führung, durch das gottgeschenkte Maß des Glaubens, Röm. 12, 3., und durch die besonderen Gnadengaben, Röm. 12, 6. Eph. 4, 7. 1 Kor. 12, 4—6., bedingt. Alles dieß liegt völlig außerhalb des menschlichen Verdienstes, nur in der freien Dispensation Gottes; aber dennoch findet auch hier noch der Begriff des Lohnes seine Anwendung, indem die große Gabe auch eine große Verantwortung hat, Luk. 12, 47., und die treue Benutzung desto reicheren Lohn, Luk. 19, 24., die untrene Anwendung aber völlige Verwerfung nach sich zieht, B. 26.

Nicht minder jedoch lehrt die Schrift, daß der Grad der Seligkeit auch durch das menschliche Verhalten bedingt ist. In dem Gleichniß Matth. 25, 14 ff. sind die Gaben verschieden und dem entsprechend auch die Leistung; während aber der erste und zweite

Knecht für ihre Leistung Lohn empfangen, und zwar einen überschüssigen, wird dem dritten Knecht, der mit seinem Centner nichts gewonnen hat und also ein *πονηρὸς καὶ ἀκηρὸς δοῦλος* ist, Alles genommen. Wenn hier auch nicht die Angemessenheit des Lohnes zur Arbeit ausgesagt wird, so zeigt sich doch jedenfalls schon, daß die Arbeit Lohn gewinnt (und zwar *τὴν χάριν τοῦ κυρίου*), ohne Arbeit aber kein Lohn erfolgt. So Jemand auch kämpfet, wird er doch nicht getödtet, er kämpfe denn recht, 2 Tim. 2, 5. Das Gleichniß Luk. 19, 12 ff. aber zeigt ganz deutlich, wie dann, wenn bei gleichmäßiger Gnadengabe (je ein Pfund) die Leistung verschieden ist, genau in demselben Verhältniß auch der Lohn verschieden wird. So bringt eben ein ganz bestimmtes Verhalten Gerechtenlohn oder Prophetenlohn, Matth. 10, 41.; Demuth, welche doch eine bestimmte Selbstgestaltung des christlichen Wesens ist, gewinnt die höchste Stelle im Himmelreich, 20, 26.; ja, der Herr stellt das allgemeine Gesetz auf: mit welcherlei Maas ihr messet, wird euch wieder gemessen werden, Matth. 7, 2. Luk. 6, 38. vgl. Matth. 5, 3 ff., und Paulus schreibt eben so deutlich: wer kärglich sät, wird auch kärglich ernten, 2 Kor. 9, 6. Gal. 6, 7 ff. Wenn endlich die Schrift übereinstimmend lehrt, daß nicht nur die Menschen überhaupt, sondern gerade auch die Gläubigen, also die durch den Glauben Gerechtfertigten, nach den Werken gerichtet werden sollen, Matth. 25, 34 ff. 2 Kor. 5, 10. Röm. 14, 12 ff. 1 Kor. 4, 5. Hebr. 9, 27. 1 Joh. 4, 17., so kann dieß nur dann Zweck und Sinn haben, wenn die Werke der Gläubigen für den Stand der Seligkeit von gewisser Entscheidung sind, wenn der verschiedenen Arbeit verschiedener Lohn entspricht. Wenn dieß schon in dem üblichen Terminus *κατὰ τὰ ἔργα* liegt, so wird es überdieß so klar als nur möglich in dem schon angeführten Worte ausgesprochen: *ἐκαστος τὸν ἰδίον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἰδίον κόπον*, 1 Kor. 3, 8. Daher soll jedes Werk durch das Feuer des Gerichts geprüft werden, ob es Lohn empfangen kann oder nicht, und wenn auch die Werke, sobald sie nur auf dem rechten Grunde gethan sind, das ewige Leben selbst nicht gefährden sollten, so wird doch ihr höherer oder geringerer Werth eine Steigerung oder Schädigung an der Seligkeit mit sich bringen, 1 Kor. 3, 11 ff. An den Werken offenbart sich das Maas der Treue, und nach dem Maas der Treue bestimmt sich das des Lohnes. Denn nur die, welche *καθ' ὑπομονὴν ἔργον ἀγαθοῦ* nach den himmlischen Gütern trachten, werden das ewige Leben gewinnen, Röm. 2, 7. Hebr. 10, 36.

Wir müssen also Beides als feststehend betrachten, sowohl daß die Seligkeit verschieden ist, als auch, daß sie theils durch die freie Bestimmung Gottes, theils aber auch durch das dießseitige Verhalten des Menschen verschieden seyn wird. Die Grundsubstanz des ewigen Lebens wird allerdings bei allen Seligen dieselbe seyn, sie werden alle, von der Macht der Sünde, des Todes und des Teufels erlöst, bei dem Herrn seyn alle Zeit und ihn sehen wie er ist: aber innerhalb dieser Einheit kann eine unendliche Verschiedenheit stattfinden theils durch die „größere oder geringere Unmittelbarkeit“ und Intensität des Schauens, theils durch die Art und den Umfang des jenseitigen Wirkungskreises, wie denn schon die Mannichfaltigkeit der dießseitigen Lebensordnungen und die durch die Schrift angedeutete Verschiedenheit der Engeltreife auch für die Seligen eine unendlich reichgegliederte Mannichfaltigkeit erwarten läßt. Das Himmelreich als das Reich der Vollendung wird gerade der vollkommenste Organismus seyn.

In Betreff des gegenseitigen Verhältnisses von Leistung und Lohn ist die erste Frage: Ist es für Gott eine Schuldigkeit, eine Pflicht der Gerechtigkeit, jenen Lohn zu geben? oder, was dasselbe ist, hat der Mensch ein Recht den Lohn zu fordern? Wenn die Schrift überhaupt von Lohn spricht, so wird sie auch diese Frage mit Ja beantworten. Sie thut das wirklich. Die Berufung geschieht immer unter der Verheißung des Lohnes; wir sind dazu berufen, daß wir den Segen empfangen, 1 Petr. 3, 9.; die Berufenen sollen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen, Hebr. 9, 15. (vgl. Eph. 1, 18. 4, 4. 1 Thess. 2, 12. 1 Petr. 5, 10. Offb. 19, 9. 2 Thess. 2, 14.

1 Kor. 1, 9.). Hat also der Mensch die Berufung angenommen und „fest gemacht“, so muß ihm auch die Verheißung zu Theil werden, d. h. Gott ist schuldig, den Lohn zu geben. Er hat durch Berufung auf sich selbst die Erfüllung der Verheißung sich zu einer sittlichen Nothwendigkeit gemacht, Hebr. 6, 16 ff.; hat seine Gnade Lohn verheißen, so verlangt seine Treue (die Rücksicht auf das eigene Selbst), den Lohn zu geben, Hebr. 10, 23. 1 Kor. 1, 9. 2 Tim. 2, 13. Ja, nachdem er aus freier Herablassung den Menschen in ein Bundesverhältniß mit sich erhoben und sich selbst an die von ihm gesetzte Gnadenordnung gebunden hat, so ist es ein Akt der Gerechtigkeit, Matth. 20, 2. 8. 13., Jeden zu behandeln nach dem, wie er die dargebotene Gnade sich zu eigen gemacht hat, und Jedem das Ziel seines Strebens, die Frucht seiner Entwicklung finden zu lassen, Röm. 6, 21. 22. vgl. Jes. 40, 10. Hebr. 11, 6. Ὁ νόμος οὐκ ἔστι κενός ἐν κυρίῳ, 1 Kor. 15, 58., denn Gott ist nicht ungerecht, daß er vergeße des Wertes und der Arbeit der Liebe, Hebr. 6, 10. So hat Gott wirklich die Pflicht, den Lohn zu geben, aber nicht unmittelbar an sich, sondern mittelbar nach seiner freien Verheißung, nicht weil er unser Schuldner wäre, sondern weil er um Christi willen seine Gnade zugesagt hat, non ex debitis, sondern ex gratia; und der Mensch hat ein Recht, auf den Lohn Anspruch zu machen, aber auch nicht durch sich selbst, sondern durch Gottes Gnade; es ist nicht ein natürliches oder ursprüngliches Recht, sondern ein ihm durch die Verheißung zugesprochenes und frei geschenktes. Daher ist auch die Gerechtigkeit, nach welcher Gott den Lohn zu geben schuldig ist, nicht die gesetzliche, sondern die evangelische, die Treue der Gnade, 1 Thess. 5, 24. 1 Joh. 1, 9. Non ex debito justitiae divinae propter rationem meriti, sed ex gratuita dignatione paternae erga alios, quos gratis propter alium adoptavit, clementiae. Chemnitz, Examen, ed. Frankf. 1596. p. 188, a.

Die andere Frage ist: ist der Lohn durch die Leistung wirklich verdient? Jest steht, daß der Lohn kein Verdienst in pelagianischem Sinne ist. Die Seligkeit ist ein χάρισμα Gottes, Röm. 6, 23.; uns Gnaden werden wir selig, Eph. 2, 8. 9.; das ewige Leben schaffen wir uns nicht, der Herr gibt es, Joh. 17, 2., so daß alles Mühen, alles pelagianische Selbstverdienen ausgeschlossen ist, 1 Kor. 1, 29. Eph. 2, 9. Luk. 17, 7—10. 2 Tim. 1, 9. Abgesehen davon, daß auch die Werke des Wiedergeborenen unvollkommen bleiben, also vor Gott kein persönliches Verdienst begründen können, war ja erstlich das ganze Grundverhältniß, auf welchem der Mensch überhaupt erst nach dem Reiche Gottes trachten und des Lohnes gewärtig sehn kann, ganz ohne sein Zutun durch das objektive Erlösungswert Gottes begründet. Nicht durch menschliche Leistung, sondern allein durch das Verdienst Christi ist das Bundesverhältniß ermöglicht, in welches Gott zu den Menschen getreten ist, so daß schon die Berufung nur aus der Erlösungsthat Christi fließt, insbesondere aber der Lohn verheißen und gegeben wird nur intuitu meriti Christi. Des Menschen Anspruch auf Lohn beruht also im letzten Grunde nicht auf eigenem Verdienste, sondern auf dem Verdienste des Menschensohnes, und ist nicht ein selbstermorbener, sondern ein aus Gnaden auf ihn übertragener. Wenn die Schrift die Erhöhung Christi als einen gerechten Lohn für ihn selbst darstellt, Phil. 2, 5—11. Joh. 10, 17., so liegt darin zugleich, daß auch die, welche in der Gemeinschaft Christi beharren bis an's Ende, mit ihm seines Lohnes theilhaftig werden, Joh. 15, 10. 17, 21. 24. Röm. 6, 8. 2 Tim. 2, 11 ff. Kol. 3, 4 u. s. w. (Da der Gnadenrathschluß Gottes ein ewiger ist, 2. Tim. 1, 9., so hatte auch schon das Alte Testament die Veröhnung in Christo zur Voraussetzung, 1 Petr. 1, 19 f. Offb. 13, 8.; daher enthält auch schon das Alte Testament den Begriff des Lohnes, aber, wie wir nun erkennen, nicht als einen gesetzlichen, sondern als einen evangelischen, denn erst im Neuen Testamente konnte auch darin die volle Enthüllung und Erfüllung eintreten.) Ferner war der Einzelne auch nur durch die Gnadenthat Gottes in jenes Verhältniß aufgenommen und nur durch die fortlaufenden Gnadenwirkungen zu der Leistung, welcher der Lohn verheißen ist, befähigt worden. Denn erst

auf Grund der Rechtfertigung und Wiedergeburt, die doch beide objektiv durch den gottgewirkten Glauben bedingt sind, kann es zur Heiligung kommen. Nicht mit ihren selbsteigenen Kräften und Gütern, sondern mit den ihnen anvertrauten Gaben des Herrn arbeiten jene Knechte, Matth. 25, 14. 15.; nicht von uns selbst sind wir tüchtig, Etwas zu thun, was des Lohnes werth wäre, 2 Kor. 3, 5. 1 Kor. 4, 7. Kol. 1, 12. Joh. 15, 5., sondern Gott hat uns Alles, was zum Leben und zur Gottseligkeit dient, geschenkt, 2 Petr. 1, 3. 4., er wirkt das Wollen und Vollbringen, durch welches wir unsere Seligkeit schaffen sollen, Phil. 2, 13. vgl. 12. — So gilt es aus doppeltem Grunde, daß der Lohn zugerechnet wird nicht *κατὰ ὀφειλημα*, sondern *κατὰ χάριν*, Röm. 4, 4.

Wenn aber der Lohn nicht das eigentliche Verdienst der Leistung ist, so kann er auch nicht in streng juridischem Sinne als das Aequivalent der Leistung angesehen werden. Er ist ja nicht durch diese als solche erworben, sondern ihr nur gemäß der Verheißung gegeben. Auch greift das inhaltliche Wesen des Lohnes unendlich weit über die Leistung des Menschen hinaus, es ist ein überschwänglicher Lohn. Denn die Christen sollen empfangen: ein *μέτρον καλόν, πεπιεσμένον καὶ σεσαλευμένον καὶ ὑπερέκχυνόμενον*, Luk. 6, 38. (vgl. 18, 30. Matth. 19, 20. 25, 21. 23.), einen *θησαυρόν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, Luk. 12, 33., *τὴν περισσειὴν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης*, Röm. 5, 17., *τὸν ὑπερβάλλοντα πλοῦτον τῆς χάριτος Θεοῦ*, Eph. 2, 7., vgl. Röm. 8, 18. 2 Kor. 4, 17.; wie denn auch die Parabel Matth. 20, 1 ff. die Unverhältnismäßigkeit des Lohnes zur Leistung zeigen soll. Eine solche findet Statt, weil der Inbegriff des Lohnes das Reich Gottes mit allen seinen Gütern, dieses aber von ewigem und absolutem Werthe ist und also mit keiner zeitlichen und unvollkommenen Leistung des Menschen in Verhältniß steht.

Dennoch wäre der Lohnbegriff völlig aufgehoben, wenn der Lohn nicht in gewissem Sinne durch die Leistung verdient und ein irgendwie entsprechendes Aequivalent derselben wäre. Es besteht zunächst „in dem Reiche der Gnade eine Verhältnismäßigkeit zwischen den Mittheilungen Gottes und der Empfänglichkeit des Menschen“ (Meander, Kathol. u. Prot., herausgegeben von Meßner, S. 158). Die Leistung des Menschen steht zum Lohne in dem Verhältniß, daß jene die subjektive Bedingung zur Empfangnahme dieses ist, denn sie ist die persönliche Aneignung und lebendige Entfaltung der das volle Heil darbietenden und vermittelnden Gnadengabe. Wenn das Heil in Christo beschlossen ist, so kann es kein Heil geben außer für den, der in Christo bleibt und sich mehr und mehr der erlösenden Wirksamkeit desselben erschließt. Je mehr das Herz für die Gnade sich aufthut, desto mehr Gnade kann es aufnehmen, mit der Empfänglichkeit wächst der Hunger und die Gabe, Luk. 8, 18. vgl. 16, 19 ff., weshalb auch gerade das Verzichten auf alles Selbstverdienen, die Demuth, die kindlich offene Receptivität und rückhaltlose Hingabe die höchste Stelle im Himmelreich gewinnt, Mat. 9, 35. Nur die reinen Herzen werden Gott schauen, Matth. 5, 8., weil nur in einem reinen Spiegel das Gotteslicht widerstrahlen kann; und wenn Leben und Seligkeit nur in der Gemeinschaft Gottes zu haben ist, so kann dies höchste Gut Niemand gewinnen, als wer zu wenigstens relativer Wesensähnlichkeit mit Gott kommt, Matth. 5, 48. 45. vgl. 44. Hebr. 12, 14. Das aber führt weiter. Weil der Lohn nichts Anderes ist, als das höchste sittliche Gut selbst, das Reich Gottes, so ist er auch nicht anders als auf sittlichem Wege, das heißt durch die That menschlicher Freiheit zu gewinnen. Durch die Wiedergeburt hat Gott dem Menschen die Freiheit so weit restituirt, daß dieser das ihm vorgestekte Ziel nun erreichen kann, wenn er will. Obwohl also die Wiederherstellung der Freiheit selbst eine Wirkung der Gnade ist, so ist doch nun ernste Bethätigung derselben in dem Ringen nach dem vorgestekten Kleinode die That des Menschen; und die Gerechtigkeit Gottes bewährt sich auch darin, daß er ohne die geforderte Leistung den verheißenen Lohn nicht gibt. Daß der Lohn der Leistung entsprechen und ihr also wenigstens annähernd äquivalent sein wird, spricht auch die Schrift, und

besonders der Herr selbst, oft genug aus, nicht nur allgemein, wie Luk. 10, 7., sondern auch ganz bestimmt in jenen Aussprüchen, nach welchen der Mensch empfangen soll *κατὰ τὴν ἀρετὴν αὐτοῦ*, Matth. 16, 27., *κατὰ τὰ ἔργα*, Röm. 2, 6. u. f. w., d. h. gemäß, entsprechend seinem Verhalten und seinen Werken. „Ein Jeder wird seinen eigenen Lohn nach seiner eigenen Arbeit empfangen“, 1 Kor. 3, 8., d. h. einen Lohn, welcher in genauem Verhältniß zu seiner Arbeit steht, so daß die Verschiedenheit der Arbeit eine genau entsprechende Verschiedenheit des Lohnes mit sich bringt und es auf den Menschen selbst ankommt, ob er den „vollen Lohn“, 2 Joh. 8., empfangen wird. Wenn aber das Verhältniß, welches zwischen Lohn und Leistung stattfindet, dieses war, daß es allerdings nicht auf die Leistung als solche, sondern auf ihr Verhältniß zur anvertrauten Gabe, d. h. auf die Treue ankommt, so beruht das, wie wir nun sehen, nicht auf einer Willkür Gottes, sondern darauf, daß die Gnadengabe selbst mitbedingt ist durch die Empfänglichkeit des Menschen, diese aber wieder durch sein ganzes Verhalten gegen die Gnadenordnungen Gottes. So hängt die letzte Lösung der Frage über den Lohn an dem richtigen Verstandniß des Verhältnisses zwischen Gnade und Freiheit, worauf näher einzugehen hier freilich nicht der Ort ist. Wir können schließlich sagen: Jeder wird den Einen Lohn so empfangen, wie er seiner theils durch ursprüngliche Anlage und göttliche Gnadenführung, theils durch sein freies Verhalten und seine Treue bestimmt gearteten und entwickelten Individualität entspricht. Daher wird zwar objektiv der Seligkeitsstand verschieden, aber subjektiv Jeder mit dem seinigen vollbefriedigt, also für sich ganz selig sein. Denn der Lohn ist nicht nur ein äußerlicher Besitz, sondern die schließliche Sättigung der Capacität des Menschen, Matth. 5, 6.

Durch die hier gegebene Entwicklung, welche den Begriff des Lohnes in seiner ganzen Schärfe festhält, ist nun sowohl das dogmatische als das ethische Bedenken, welches man gegen diesen Begriff erhebt, beseitigt. Was das erstere betrifft, so bleibt in das Wort, daß wir allein aus Gnaden durch den Glauben selig werden, vollkommen stehen. Denn die Seligkeit ist objektiv durch die Gnade Gottes in Christo, subjektiv durch die Annahme dieser Gnade im Glauben bedingt; und auch der Lohn selbst war ein Gnadenlohn, sofern er nicht anders als auf Grund des objektiven Erlösungswerthes und der subjektiven Gnadenwirkungen Gottes gewonnen werden kann. Wenn man dagegen behauptet, daß Gnadenlohn eine *contradictio in adjecto* sey, so liegt dieß daran, daß man sich den Begriff nicht deutlich genug gemacht hat. Sehen wir die engere Sphäre an, in welcher er ertheilt wird (die Gnadenordnung), so ist er ein wirklicher, dem freien Verhalten des (durch die Gnade frei gemachten) Menschen entsprechender Lohn; sehen wir aber das weitere Grundverhältniß an, auf welchem jene Sphäre erst möglich geworden ist, so ist er nichts als Gnade. Deshalb bleibt auch die katholische Lehre, daß die Seligkeit ein Lohn sey *non ex gratia, sed ex debito* (s. Marheineke, institut. symbol. ed. III. cap. 3. §. 28.) vollkommen ausgeschlossen.

Ebenso beruht das Bedenken, daß die christliche Lehre vom Lohne eudämonistisch sey und das Handeln, weil es nicht um des Guten selbst, sondern um eines fremden Zweckes willen geschehe, zu einem unethischen mache, nur auf einer oberflächlichen Würdigung jener Lehre. Von Eudämonismus vor Allem kann hier keine Rede seyn, denn alles wahrhaft christliche Handeln ist bedingt durch Buße, durch völlige Selbstentagung, Mark. 10, 41 ff., und hat zum Ziele „nicht bloß irdisches Wohlfeyn, sondern ewige Vollkommenheit“ (s. Wuttke, christliche Sittenlehre, Bd. 2. S. 249), 1 Kor. 15, 19. vgl. Luk. 9, 58. Wohl verheißt die Schrift auch irdischen Lohn, aber immer nur in und mit dem Reiche Gottes; und nicht auf die Leistung, sondern auf den Sinn kommt es an, in welchem sie geschieht; das aber ist allein der rechte Sinn, der nicht sich selbst, sondern allein den Herrn meint, der das Gute um des höchsten Gutes, um Gottes und Christi willen thut, so daß wer auf den Lohn sieht, seinen Lohn dahin hat, Matth. 5, 46. 47. 6, 2. 5. 16. 1 Petr. 5, 2. Unethische Lohnsucht aber findet sich da, wo das Gute gethan wird aus einem selbstsüchtigen Grunde, nicht um des Guten selbst,

sondern um eines fremdartigen Zweckes willen. Das ist aber auf christlichem Standpunkte entschieden nicht der Fall. Der Christ, der durch den Glauben das ewige Leben und das Reich Gottes, d. i. den Inbegriff aller sittlichen Güter im höchsten Gut schon in sich hat, reflektirt gar nicht, ob er das oder jenes Gute thun soll oder nicht, denn er ist innerlich schon damit eins, bedarf also auch gar nicht einer außer der Sache liegenden Nothigung, sondern sein eigenes wahres Selbst treibt ihn unmittelbar zur That, so daß diese durchaus nur Selbstzweck ist und nichts als sich selbst will. Alles Thun des Christen ist ein Bewähren der Gemeinschaft mit Christo, dem Urbild des wahren Menschenwesens, also ein Arbeiten an der Vollenbung der eigenen sittlichen Persönlichkeit; alles christliche Streben geht auf in dem *ζητεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*, in dem Ringen nach dem höchsten sittlichen Gute, und ist ein Mitarbeiten an dem höchsten Weltzweck, recht eine Arbeit im Weinberge Gottes. Andererseits ist auch der Lohn, welcher diesem Streben zufällt, nichts Anderes, als die Erreichung des Zieles, auf welches das Streben selbst gerichtet war, die wirkliche Vollenbung des Personlebens in der Theilnahme am Reiche Gottes. Wenn also die christliche Leistung gerade um des höchsten Gutes willen geschieht und der endliche Lohn die Realisirung dieses höchsten Gutes selbst ist: so ist es eine Unwahrheit, dem christlichen Handeln den Vorwurf der Lohnsucht zu machen. Kant selbst, dessen sittlicher Ernst den Grundsatz, daß das Gute nur um des Guten willen zu thun sey, zur Geltung gebracht hat, bezeichnet gleichfalls „Gott eben so wie die moralische Welt als das höchste Gut“ (s. Erdmann, die Entwicklung der deutschen Spekul. Bd. I. S. 176), und nur um Gottes als des höchsten Gutes willen handelt eben der Christ.

Wohl aber bewahrt unsere Lehre eben so vor einem quietistischen Mißbrauch des dogmatischen Satzes von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, als vor jener unruhigen, das Werk als solches betonenden Vielgeschäftigkeit. Denn wie sie uns bedenken lehrt, daß die aus Gnaden geschenkte Gerechtigkeit ein wirkliches persönliches Eigenthum werden muß und das diesseitige Leben ein Proceß ist, dessen Resultat über die Empfänglichkeit für die Güter des ewigen Lebens entscheidet, so läßt sie uns auch nicht vergessen, daß es nicht darauf ankommt, wie viel und wie lange Jemand gearbeitet hat, sondern darauf, ob alles sein Handeln bis herab zum geringsten Thun im täglichen Leben aus dem Glauben, aus der Gemeinschaft mit dem Herrn fließt und von Liebe durchdrungen ist. Große Werke kann nicht Jeder haben, aber Treue kann Jeder haben. So werden wir es nun richtig verstehen, daß der Christ, wie Moses, Hebr. 11, 25 f., den zukünftigen Lohn immer im Auge haben soll, daß er ihn recht eigentlich zum Ziel seines Lebens machen, Gal. 6, 9. 1 Kor. 15, 68. Kol. 3, 24., und mit Aufbietung aller Kraft darnach ringen soll, Phil. 3, 12. 1 Kor. 9, 24 ff.

Vgl. B. Weiß, „die Lehre Christi vom Lohn“, in der Deutsch. Zeitschrift für christl. Wissenschaft u. christl. Leben, Jahrg. 1853, S. 319 ff. — Nöldeken, die Grade der Seligkeit. Berlin, Wiegandt u. Grieben, 1863. Franz Beyer.

Louise Henriette, Kurfürstin zu Brandenburg, geb. am 7/17. November 1627 im Haag, älteste Tochter des Draniers Friedrich Heinrich (Statthalters von 1625 bis 1647), in einem der blühendsten Reiche und ernstest reformirter Erziehung erzogen, vermählte sich 1646 mit dem (großen) Kurfürsten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm. Der Knabe, den sie gebar, starb schon 1649 auf der Reise nach Berlin. Es verfloßen nun manche Jahre in Kränklichkeit und oft getäuschten Hoffnungen, daß sie sogar um der Sicherheit der Erbfolge willen dem Kurfürsten die Ehescheidung anbot. Im J. 1655 wurde ihr wieder ein Sohn geschenkt, Karl Emil (gest. 1674) und drei Jahre später wurde der nachmalige Kurfürst und König Friedrich geboren. Zum Andenken an die Geburt des Ersteren gründete sie in Bülow, nach ihr Dranienburg genannt, ein Waisenhaus und machte den Dienstag jeder Woche zu einem Tage religiöser Feier. Die Kurfürstin ist überall, auch in Krieg und Gefahr, die stete Begleiterin ihres Gemahls. Wo sie sich zeigt, gewinnt sie durch ernste Frömmigkeit, Sänslichkeit und Wirth-

schaftlichkeit, durch ihre Sympathie mit Armen und Leidenden und durch eine eigenthümliche religiöse Beredsamkeit die Liebe des Volkes. In den vielen wechselvollen Schicksalen, in welchen das werdende Staatswesen bald auf den Gipfel des Ansehens stieg, bald in die tiefste Bedrängniß gerieth, stand sie ihrem Gemahl in ihrer klar verständigen Weise treu zur Seite, so daß der Kurfürst nach ihrem Tode oft, ihr Bild betrachtend, anrief: „O Louise, wie sehr vermisse ich Euern Rath!“ Schon die Zeitgenossen leiten die Kraft ihres geistigen Wesens von ihrer täglichen Bibellese und Gebetsübung und von der Leidenschule ab, die sie frühe hatte kennen lernen. Die lutherischen Unterthanen konnten sich jedoch nicht ganz der Furcht entziehen, ihre Fürstin sey der „reinen“ Lehre abhold, obwohl sie dem Dordrechter Prädestinationsdogma so wenig als ihr Gemahl zustimmte und mehrfach Gelegenheit nahm, der lutherischen Frömmigkeit ihre Achtung zu bezeugen. So gab sie z. B. Befehl, in ein von ihr (1653) veranstaltetes Gesangbuch auch „die schönen lutherischen Gesänge“ aufzunehmen.

Diese Bemerkung führt uns auf die Frage nach der hymnologischen Thätigkeit der Kurfürstin. Der Drucker jenes selten gewordenen Gesangbuchs von 1653, Christoph Ruge, sagt in der Vorrede und Dedication, die Kurfürstin habe den Druck nicht bloß beschleunigen lassen, sondern „solches Buch noch mit Dero eigenen Lieder als:

Ein ander stelle sein Vertrauen
Auf die Gewalt und Herrlichkeit etc.;
Gott, der Reichthum deiner Güte,
Dem ich Alles schuldig halt' etc.;
Jesus meine Zuversicht
Und mein Heyland ist im Leben etc.;
Ich will von meiner Missethat
Zum Herren mich belehren etc.;

vermehrten und zieren wollen. Es haben Ew. Churf. Durchlaucht nicht nur in jetzt-gemeldten geistreichen Ihren eigenen Liedern Dero christliches Gemüth“ etc. Auf diese Stelle und ein Citat von Siefert, reformirtem Prediger zu Colberg, in seiner zum Druck befohlenen Trauerpredigt von 1667 — er citirt nur aus dem zweiten Liede — gründet man die Annahme, daß die Kurfürstin mit jenen vier Liedern der Hymnologie angehöre.

Um gleich meine Meinung zu sagen, so glaube ich nicht, daß Ruge mit jenem zweimal gesetzten Ausdruck bloß Lieblingslieder der Kurfürstin habe bezeichnen wollen, sondern von ihr gedichtete, bin aber überzeugt, daß sie holländisch von ihr gedichtet und mit ihrer Billigung von einem Anderen in's Hochdeutsche übersetzt sind. Es wäre also dasselbe geschehen, wie bei ihrem Zeitgenossen aus Delft, Bodenstein (s. d. Art.), dessen holländisches Lied durch Crasselinus in Düsseldorf als „Heiligster Jesu, Heil'ungsquelle“ in unsere Gesangbücher gekommen ist. L. von Orlich hat der Kurfürstin die Lieder einfach abgesprochen und dem Oberhofmeister Otto v. Schwerin beigelegt, der für seine Fürstin und ihre Kinder wenigstens deutsche Gebete gemacht hat und Verfasser mancher anderer Lieder ist. Aber eben diese Lieder haben einen anderen, breiten Stil, und selbst wenn eine jetzt stattfindende Musterung der Schwerin'schen Papiere auf jene vier Lieder führen sollte, würde ich Schwerin nur für den Uebersetzer halten. Die Kurfürstin schrieb selbst aber nur holländisch — in dieser Sprache schrieb sie ihrem Gemahl alles Einzelne von freudigen und schmerzlichen Empfindungen — oder französisch, dies letztere schrieb sie sehr incorrect und weit weniger gut als ihre Mutter, die eine Deutsche war (v. Solms). Firsch sagt, sie betete aber deutsch. Dies ist nach einer Mittheilung aus dem Staatsarchiv nicht richtig, sie betete holländisch, nahm aber auch gern an deutschen, von Anderen verfaßten Gebeten Antheil *).

*) Der kundige Hymnolog W. Thilo in Berlin hat an dem Liede „Jesus meine Zuversicht“ mehrere Spuren holländischer Sprache aufgefunden, obwohl er auch die Form der vier Lieder der

Die oben erwähnten französischen Briefe, gerichtet an den Oberpräsidenten Schwerin, den Erziehungsrath ihrer zwei Kinder (s. Orlich Bd. III. S. 422—478) geben ein liebliches Abbild von ihrem ganzen Wesen. Mit der größten Genauigkeit behandelt sie die kleinen Dinge auf ihren Gütern, bestimmt, welche Aileen angelegt, welche Blumen gepflanzt werden, wo die Gemälde in ihren Zimmern hängen sollen. Sie denkt an die einzelnen Hofbedienten und deren Wohl. Sie ist voll Zartheit gegen Schwerin, der sich in ungemein angestrengter Arbeit fast aufrieb für das Wohl ihrer Kinder und des ganzen Landes. Insbesondere erfreut uns überall ihre Fürsorge für die Erziehung ihrer beiden Söhne, welche im J. 1662 feierlich dem Grafen Schwerin übergeben worden waren. Diese Sorge ist oft mit den tiefsten Empfindungen ihres frommen Sinnes ver wachsen. So schreibt sie (Nr. 25. bei Orlich): „Meine Krankheit war Schuld, daß ich nicht früher Ihnen für die Theilnahme gedankt habe, welche Sie an meinem Leiden nahmen, und für die guten Mahnungen über die rechte Art, in der ich Gottes Rurhe annehmen soll. Mein Wille ist es, ganz und gern dem Willen meines himmlischen Vaters zu folgen. Denn ich bin gewiß, daß er stets gut und zu meinem Heile ist. Ich halte fest an dem Entschlusse, daß selbst, wenn er mich tödten sollte, ich doch auf ihn hoffen will (Hiob 13, 15). Ich hoffe und bin es gewiß, daß er Mitleiden haben wird mit meiner Schwachheit, aber er schlägt uns, auf daß wir es fühlen. Mein Gebet ist, er möge mir nach seiner Gnade meine beiden Kinder erhalten, welche er mir in seiner Barmherzigkeit gegeben, und möge machen, daß sie zwei Männer werden nach seinem Herzen.“

Im 26sten Briefe spricht sie nach der bekannten reformirten Anschauung über theatralische Verblendungen: *Pour ce que vous me mandez de votre comédie, vous savez que je trouve toujours fort à redire, qu'on prenne si souvent le nom de Dieu en vain. Si cela était mis dehors et qu'on ne s'habillât pas en habit d'autre sexe je n'y trouve rien à redire, mais ces deux circonstances me sont fort contraires de long-temps. Mais de reciter des vers, cela est fort bon pour apprendre la langue.* — Brief 35: Sie können denken, mit welcher Freude ich meinen Kindern entgegen sehe. Gott vergelte Ihnen zwiefältig die Fürsorge, die Sie ihnen widmen. Ich weiß wohl, daß die Kinder nicht ohne Fehler seyn können . . . Der Kurfürst und ich haben Gott dafür gedankt, daß Kurt zu Landsberg so schön von der Religion gesprochen hat; ich sehe, daß Sie ihn gut anhalten, Gott zu fürchten. Ich glaube nicht, daß er hierin so viel wußte, ich hoffe, Gott wird ihm seinen heil. Geist geben und ihn stets auf seinen Wegen wandeln lassen. Kurz, es liegt Alles daran, daß das Herz wohl gegründet ist, alles Andere ist eitel“ u. s. w.

Kurfürstin zuschreibt. So, wenn es heißt: Wenn die letzte Trompet erklingt, wie denn schon am Niederrhein die Betonung „Trömpet“ herrschend ist. Thilo hat auch die Lesart „Lästen dieser Erden“ für den Druckfehler Lästern hergestellt. Ebender selbe hat die Entdeckung gemacht, die er anderwärts genauer entwickeln wird, daß außer den Bibelstellen Hiob 19. 1 Kor. 15. 1 Thess. 4. auch ein Gedicht von Aurelius Prudentius (Apotheosis Vers 1061 ff.) für die Entdeckung des Liebes wichtig ist. Man vgl. z. B. mit den Worten:

Seyd getrost und hoch erfreut,
Jesus trägt euch, meine Glieder.
Gebt nicht Statt der Traurigkeit,
Sterbt ihr, Christus ruft euch wieder —

die folgenden Verse:

Pellite corde metum, mea membra, et credite vosmet
Cum Christo reditura Deo, nam vos gerit ille
Et secum revocat.

Uebrigens ist Prudentius damals in den Niederlanden, wie es scheint, viel gelesen worden. In Antwerpen ist eine der wichtigsten Ausgaben erschienen und im Todesjahr der Kurfürstin erschien in Amsterdam eine neue Ausgabe von Heinſius.

Im Jahre 1666 blieb nach der Geburt ihres Sohnes Ludwig bei der Fürstin eine Schwäche zurück, welche 1667 den 8/18. Juni ihrem Leben ein Ziel setzte. Ihr Ende war ein ergreifendes Zeugniß von dem frommen Sinne Beider, sowohl der Sterbenden als des Kurfürsten selber, der ihr durch Sprüche und Gebete den letzten Feind bekämpfen half.

Vgl. L. v. Orlich, Gesch. des preuß. Staates im 17. Jahrhundert, mit besonderer Beziehung auf das Leben des großen Kurfürsten. 3 Theile. Berlin 1838. 1839. — E. E. Koch, Gesch. des Kirchenliebes. I. Bd. 2. Aufl. 1852. — Joh. Wegfährer (Pseudonym eines abgesetzten Pfarrers), Leben der Churfürstin Louise. Leipzig. 1838. — Thilo, „Jesus meine Zuversicht“, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft. 1854. S. 166 ff. — Hirsch, Erinnerungen an den großen Kurfürsten u. Berl. 1852.

B. Hollenberg.

Lowth, Robert, s. am Schluß des Buchstaben L. S. 64.

Lübeck, kirchlich. Der Artikel „Lübeck“ im Hauptwerke dieser Encyclopädie Bd. V. S. 686 f. bedarf einer Berichtigung, da seit dem Abdruck desselben eine neue Ordnung für die evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und deren Vorstadt St. Lorenz im Jahre 1860, sowie für die evangelisch-lutherische Gemeinde des Städtchens Travemünde im Jahre 1862 vom Senate erlassen ist. Die in jenem Artikel geschilderten Verhältnisse der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Lübeck und Travemünde haben durch diese Ordnungen theils gänzlich aufgehört, theils eine völlig andere Gestalt angenommen.

Nach den beiden Ordnungen von 1860 und 1862 nämlich hat gegenwärtig jede evangelisch-lutherische Gemeinde der Stadt Lübeck mit ihrer Vorstadt St. Lorenz und die evangelisch-lutherische Gemeinde des Städtchens Travemünde einen Gemeindevorstand, welcher aus sämtlichen Geistlichen ihrer Kirche und aus erwählten Mitgliedern der Gemeinde besteht. Die Zahl der letzteren ist, nach Verhältniß der Seelenzahl und des Umfanges der Geschäfte, für das St. Marien- und das St. Jacobi-Kirchspiel auf je acht, für das St. Petri- und das St. Regidien-Kirchspiel auf je sechs, für das Dom-Kirchspiel auf acht, für das St. Lorenz-Kirchspiel auf vier und für Travemünde auf sechs Personen festgesetzt. Neben diesem Gemeindevorstande besteht in jeder Gemeinde ein Gemeindeausschuß, für das St. Marien- und Jacobi-Kirchspiel von je vierundzwanzig, für das St. Petri- und St. Regidien-Kirchspiel von je achtzehn, für das Dom-Kirchspiel von vierundzwanzig, für das St. Lorenz-Kirchspiel von zwölf und für Travemünde von achtzehn Mitgliedern.

Zum Mitgliede des Gemeindevorstandes kann jedes im Kirchspiele bleibend wohnhafte stimmsfähige Mitglied der Gemeinde, d. h. jedes unbescholtene männliche Gemeindeglied, welches einem eigenen Haushalte vorsteht und einen christlichen Lebenswandel führt, gewählt werden, ohne Rücksicht darauf, ob er bereits Mitglied des Gemeindeausschusses ist oder nicht. Derjenige, dessen Vater, Sohn, Stiefvater, Stiefsohn, Schwiegervater, Schwiegersohn oder Bruder bereits dem Gemeindevorstande angehört, ist von der Wahl ausgeschlossen. In den Gemeindeausschuß können wählen und gewählt werden alle innerhalb der Kirchspielsgränzen wohnende stimmsfähige Mitglieder der Gemeinde.

Jeder erwählte Vorsteher verwaltet sein Amt zwölf Jahre. Ein abtretender Vorsteher ist nicht sofort, sondern erst bei der zweiten Wahl nach seinem Austritte wieder wählbar. Die Mitglieder des Gemeindeausschusses werden auf sechs Jahre gewählt; alle zwei Jahre tritt ein Drittel derselben aus und wird durch Wahl von Seiten der Gemeinde ergänzt; die Ausscheidenden können erst nach zwei Jahren wieder gewählt werden.

Der Gemeindevorstand erwählt aus der Zahl seiner Mitglieder durch absolute Stimmenmehrheit einen Vorsitzenden, einen Vorsteher für Rassen- und Rechnungsführung, zwei Bauvorsteher und zwei Armenpfleger. Der Vorsitzende wird in Verbin-

derungsfällen durch den am längsten im Vorstande befindlichen oder, bei gleicher Amtsdauer Mehrerer, durch den am Jahren ältesten Vorsteher vertreten. In Travemünde führt den Vorsitz im Vorstande jederzeit der Hauptpastor der Kirche, welcher in Verhinderungsfällen durch den zweiten Geistlichen vertreten wird. Für die Aufbewahrung und Ordnung des Archives sorgen der Vorsitzende und ein aus der Mitte des Vorstandes gewählter Protokollführer; in Travemünde der Vorsitzende und der zweite Geistliche, welcher auch in den Versammlungen das Protokoll zu führen hat. Den Schulen, so weit sie der Gemeinde untergeben sind, stehen zwei Vorsteher vor, unter denen ein Geistlicher sehn muß.

Dem Gemeindevorstande liegt vor Allem ob die Förderung christlicher Gesehung und Sitte in der Gemeinde, die Aufrechterhaltung der kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen und der Ordnung des Gottesdienstes. Die Vertretung der Gemeinde vor Gerichts- und anderen Behörden, gegenüber sowohl einzelnen Personen und Körperschaften, als auch den anderen kirchlichen Gemeinden und dem Staate. Die Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens nach Maßgabe der Verfassungsurkunde des Lübedischen Staates, insbesondere auch die Erhaltung der kirchlichen Gebäude, die Aufmachung und zeitige Vorlegung des Voranschlages und der jährlichen Rechnungsabgabe an den Gemeindevorstand. Die Aufsicht über die Schulen der Gemeinde, insbesondere über den Religionsunterricht und die christliche Erziehung der Jugend. Der Vorschlag und die Theilnahme an der Wahl eines Mitgliedes des Gemeindevorstandes und des Gemeindevorstandes selbst. Die Theilnahme an dem Vorschlage zur Wahl der Geistlichen und an dieser Wahl selbst; die Anordnung der erforderlichen Maßregeln während der Vakanz oder während andauernder Verhinderung eines Geistlichen an der Ausübung seines Amtes. Die Theilnahme an der Verathung über die Aenderung in der Zahl der Geistlichen, über die Bestellung eines Adjunkten, über die Bestimmung der Besoldung und über die Ausmittlung eines Ruhegehaltes der Geistlichen; jedoch mit Vorbehalt der Genehmigung des Senates hinsichtlich aller dieser Gegenstände. Die Leitung der kirchlichen Armenpflege und die Theilnahme an der Wahl der Hilfsarmenpfleger und endlich die Anstellung, Entlassung und Besoldung der Kirchenbedienten. Der Gemeindevorstand versammelt sich regelmäßig viermal im Jahre, außerdem so oft es erforderlich ist. Gegen alle seine Verfügungen steht den Betheiligten die Berufung an den Senat zu.

Dem Gemeindevorstande steht, in Vertretung der Gemeinde, zunächst zu die Theilnahme 1) an den Wahlen der Gemeindevorsteher und der Mitglieder des Gemeindevorstandes, 2) an den Wahlen der Geistlichen und der Hilfsarmenpfleger, und 3) an der Verathung über eine Aenderung in der Zahl der Geistlichen; sodann die Genehmigung des jährlichen Voranschlages über Einnahme und Ausgabe der Gemeinde, sowie Entgegennahme des jährlichen Berichtes und der Rechnung des Gemeindevorstandes über das verflossene Jahr; und endlich die Zustimmung bei beabsichtigter Verwendung belegter Kapitalien, bei Aufnahme von Anleihen, sofern diese nicht bloß zur Anshülfe für kurze Zeit dienen und aus den laufenden Einnahmen desselben Jahres zurückerstattet werden sollen, bei Veräußerung oder Verpfändung von Grundstücken der Kirche und bei Erwerbung neuer Grundstücke. Der Gemeindevorstand wird von dem Gemeindevorstande regelmäßig zweimal im Jahre und außerdem, so oft es erforderlich ist oder wenigstens der dritte Theil der Ansschußmitglieder darauf anträgt, zusammenberufen.

In Betreff der Wahlen der Geistlichen ist das Verfahren so, daß innerhalb dreier Monate nach eingetretener Vakanz der Gemeindevorstand, unter Zuziehung des Seniors des Ministeriums, sich in einer anwesenden Versammlung über den Vorschlag von drei zu dem erledigten Amte geeigneten Personen einigt. An dem Wahlvorschlage für ein erledigtes Hauptpastorat, zu welchem Kandidaten nicht präsentirt werden können, nehmen die an der Kirche angestellten Geistlichen keinen Theil. Dagegen werden in Lübeck (nicht in Travemünde) so viele Hauptpastoren anderer Kirchen, und zwar in

der Reihenfolge ihres Amtesalters, zu der Berathung hinzugezogen, als von denselben Geistliche der Kirche ausgeschlossen sind. Nach gewissenhafter Berathung werden drei von den in Betracht kommenden Personen durch absolute Mehrheit der Stimmen zur Präsentation gewählt. An den nächsten Sonntagen werden von den Präsentirten in der Kirche, für welche gewählt werden soll, Wahlpredigten gehalten, wiewohl nicht bei erledigten Hauptpastoraten. Die Wahl erfolgt nach absoluter Mehrheit der abgegebenen Stimmen. Wird dies Ergebniß bei der ersten Wahl nicht erreicht, so ist unter denjenigen, welche bei der Vornwahl die meisten Stimmen erhalten haben, abermals zu wählen. Im Falle einer Gleichheit der Stimmen, sey es bei der Vornwahl oder bei der Nachwahl, entscheidet das Loos. Der Senat hat die Bestätigung des Gewählten. Die Ordination des Diaconus geschieht durch den Pastor der betreffenden Kirche, in Trübsünde durch den Senior. Die Einführung in das Amt steht dem Senior zu.

Um der kirchlichen Armenpflege eine größere Wirksamkeit zu sichern, sind in denjenigen Gemeinden, in welchen und insoweit ein Bedürfniß vorhanden ist, aus der Gemeinde Hülfсарmenpfleger von dem Vorstande und dem Ausschusse erwählt. Die Zahl derselben bestimmt der Vorstand. Jeder Hülfсарmenpfleger verwaltet sein Amt in der Regel sechs Jahre. Ein früherer Rücktritt und ein längeres Verbleiben im Amte sind gestattet. Die Hülfсарmenpfleger haben die Liebesgaben der Gemeinde entgegenzunehmen und mit den zur Armenpflege abgeordneten Vorstehern und unter deren Leitung der Armen und Kranken in der Gemeinde mit Rath und That sich anzunehmen, sie in ihren Häusern zu besuchen und ihnen mit geistlichem Troste und leiblicher Unterstützung beizustehen. Jährlich ist dem Gemeindevorstande über Einnahme und Vertheilung der Liebesgaben Rechnung abzulegen.

Für die Lübedischen Kirchengemeinden Schlutup, Ruffe, Behlendorf und Genin ist die vom Senate bereits im Jahre 1860 verheißene neue Gemeindeordnung bis jetzt nicht gegeben; es werden daher in denselben die Gemeindeverhältnisse noch in altherkömmlicher Weise von dem Pastor der Kirche und je vier Juraten, unter Oberaufsicht des Landamtes in Lübeck geleitet. Die Wahl der Geistlichen an diesen Kirchen wird durch den Senat beschafft.

L. Heller.

Lübeck, Reformation. Wenn Nikolaus Amßdorf bereits am 20. Februar 1522 an den Rath zu Lübeck schreibt: „Ich byn hoch erfreuet, das ich gehört hab, wy ir aus christlichem gemuet das wort Gots begirig und dem heiligen evangelio anhengig seyt, so ir nur jemannt habt, der euch dasselbige verkundigte und predigte“, so ist das ein Beweis, daß schon früh das Werk Luther's auch in Lübeck seine Anhänger gefunden hat. Wenn aber Amßdorf in ebendenselben Briefe hinzufügt: „Bin doch daneben fast bekümmert und trawrig, das ir bey euch vil reißender wolffe habt, dy sulche werg Gots mit yrem ungeschickten hendeln gern hinderten u. mit yrem schelden u. nachreden undrungen, wy dann wunder bey euch gescheen, das ewre psaffen eyn buchleyn mit 24 artikel annamen u. titel haben lassen ausgehn, der etlich erbidit u. erlogen, etlich heßig und neidisch, damit sy meynen euch von dem wort Gots abwendig zu machen“, so beweist das zugleich, daß die reine Predigt des Evangelii dort damals noch mit zahlreichen und heftigen Gegnern zu kämpfen hatte. Amßdorf mußte auch das in Lübeck schon erwachte Verlangen nach einem evangelischen Prediger kennen, denn er schreibt: „Ich hab eynen bey euch yn ewrer stadt Gregorio Benedicti geschriben, der wirt allenthalben, so irs von im begeren wert, underricht thun, und wen ich ewr sprach kundt, wolt ich selbst eyn czeit lang euch underrichten.“ Es blieben jener Zeit die Anhänger Luther's in Lübeck noch lange schwer bedrückt. Auf der Straße von der katholischen Jugend mit Steinen beworfen, beschloßen sie, nur bewaffnet und schaarenweise zu erscheinen. Und wenn auch einerseits Deputati aller Kirchen berufen und beauftragt wurden (21. Januar 1524), ihre Vicarii und Officiati zur Mäßigung in den Aeußerungen über die Martinianer aufzufordern, so veröffentlichte doch andererseits der Rath, nur wenige Monate später (10. Juli), kaiserliche Edicte gegen sie, mit dem Verbote,

Luther's Schriften zu verkaufen, zu lesen, zu behalten, abzuschreiben oder drucken zu lassen. Der eigenen Predigt entbehrten sie schwer. Doch kamen aus Stade zwei Prämonstratenser, Manhus und Johann Osenbrügge, und predigten, jener in einem Hause vor 300 Zuhörern, dieser vor einer noch größeren Versammlung. Manhus scheint Lübeck bald wieder verlassen zu haben, Osenbrügge aber wurde gefänglich eingezogen, mußte drei Jahre sitzen, und als er endlich seine Freiheit erhielt, die Stadt verlassen. Jetzt wanderten die Lübeder, um das Wort Gottes zu hören, nach dem ihnen benachbarten holsteinischen Städtchen Odesloe, wo ein aus den Niederlanden geflüchteter Predikant, von Friemersheim, im Sinne Luther's predigte. Aber die Wanderung dahin wurde gar bald auf das Strengste verboten. Dann predigte Johann Frize zu St. Marien gegen die Indulgentien, mußte jedoch auf höheren Befehl davon ablassen. Ja, im Jahre 1528, als bereits ringsum in vielen benachbarten Kirchen das Evangelium frei von den Kanzeln verkündigt wurde, ließ der Rath von Lübeck noch Luther'sche Schriften, die ein fremder Buchhändler in der Stadt verkauft hatte, öffentlich auf dem Markte durch des Scharfrichters Knechte verbrennen. Den beiden Geistlichen Andreas Wilms am Dom und zu St. Agidien und Johann Walhoff zu St. Marien wurde, weil sie der neuen Lehre anhängen, ihr Predigtamt entzogen (1528), jenem vom Capitel, diesem vom Rathe. Immer schärfere Strafen wurden gegen diejenigen verhängt, welche auswärts die evangelische Predigt besuchten, deutsche Psalmen sangen, Luther'sche Schriften lasen oder die Fasten nicht hielten. Aber die Bewegung, die einmal der Gemüther sich bemächtigt hatte, ließ sich nicht mehr zurückhalten. Der Ruf nach der reinen Lehre wurde immer allgemeiner und lauter; endlich mußten auch die erbittertsten Gegner nachgeben. Ein ganz äußerer Umstand gab dazu den Anlaß.

Der Rath brauchte Geld (1528); der Beistand, den Lübeck den nordischen Königen Gustav von Schweden und Friedrich von Dänemark geleistet hatte, war nicht ohne große Opfer möglich gewesen. Neue Auslagen konnten aber nur mit Bewilligung der Bürger ausgeschrieben werden. Sie wurden auf ein Jahr bewilligt, doch so, daß ein Ausschuß von 36 aus der Bürger Mitte eine Mitaufsicht auf die Erhebung und Verwendung des Geldes haben sollte. Das Jahr verlief und die Verhältnisse hatten sich nicht geändert. Der Rath verlangte größere Leistungen von der Bürgerschaft, diese, bei der Wichtigkeit der Sache, die Berufung der ganzen Gemeinde. Eine solche wurde auf den 11. September 1529 ausgeschrieben. Die Bürger wählten hier einen Ausschuß von 48 Männern, der mit dem Rathe verhandeln sollte. Die Forderung des Ausschusses war Rechenschaft über die letzten Einnahmen und die evangelische Predigt, besonders die Wiederanstellung von Andreas Wilms und Johann Walhoff. Der Rath wollte anfangs von beidem nichts wissen, gab dann nur in Betreff der Rechenschaft nach, aber in dem Artikel von Gottes Wort kam man nicht weiter. Wiederum wurde die ganze Gemeinde auf den 10. Dezember berufen. Es kam an diesem Tage zwischen beiden Staatskörpern — der Ausschuß der Bürgerschaft war noch um 8 Männer, also jetzt 56 an der Zahl, vermehrt worden — zu heftigen Debatten, bei denen auf Seiten der Bürger der Brauer Joachim Sandow und der Ankerschmied Vorchert Brede, auf Seiten des Rathes die Bürgermeister Nikolaus Brömse und Hermann Falke und die Rathsherren Joachim Oerlen und Hinrich Kerkring vor Allen das Wort führten. Die Bürger wollten auf die verlangte Geldebewilligung durchaus nicht eingehen, bis ihnen gute Predikanten gewährt würden. Die Unruhe steigerte sich und drohte in offenen Aufruhr auszubrechen^{*)}. Da gab der Rath nach. Es kam nach neunstündiger Verathung zum Vergleiche. Die beiden Prediger Wilms und Walhoff sollten zurückgerufen werden, alle

^{*)} Schon am 5. Dezember war es geschehen, daß in der Jakobikirche, als der Kaplan Hilbrandt seine Predigt geendigt hatte und die Fürbitten für die Verstorbenen sprach, plötzlich zwei Knaben das Luther'sche Lied anstimmten: „Ach Gott vom Himmel, sieh darein!“ und alsbald die ganze Gemeinde so kräftig und anhaltend mitsang, daß der Geistliche die Kanzel verlassen mußte.

Ceremonien der Kirche aber sollten bis zum bald zu erwartenden Concile unverändert bleiben; zu den Geldbewilligungen wolle man dann schreiten.

Die Bürgerschaft war durch diesen Sieg in ihrer Willenskraft gar sehr gestärkt. Denn als der Rath zur Verhandlung über die Geldartikel vorgehen wollte, noch bebor jene beiden Geistlichen wieder in ihre Aemter eingesetzt waren, verweigerte der Ausschuss jegliche Theilnahme. Darum traf der Rath Veranlassung, daß Wilms aus Klostod und Walhoff aus Kiel, wohin sie gegangen waren, nach Lübeck zurückkehrten. Unter der Ermahnung, das Wort Gottes zu predigen, wie Christus und seine Apostel es geboten, und unter dem Versprechen, den katholischen Geistlichen dasselbe zur Pflicht zu machen, wurden die beiden Männer am 7. Januar 1530 als Prediger der Stadt bestellt, und am 16. Januar bestiegen sie auf's Neue die einst von ihnen verlassenen Kanzeln. Die Zahl ihrer Zuhörer wuchs mit jeder Predigt. Von der empfohlenen Mäßigung jedoch fand sich auf beiden Seiten kaum eine Spur. Walhoff nannte die katholischen Geistlichen Diebe und Mörder, und diese zahlten mit gleicher Münze zurück. Der Rath war im Verdachte, die Feinde der reinen Lehre des Evangelii zu begünstigen. allerlei Gerüchte kamen in Umlauf von Gefahren, die den Bürgern drohten, und von Strafen, die man in Kurzem über die Martinianer verhängen werde. Zahlreiche Versammlungen der Bürger wurden gehalten, am 8. März in der Petri-, am 9. März in der Domkirche; eine Versammlung der ganzen Gemeinde fand am 12. März Statt. Man verlangte hier: eine Disputation zwischen den Anhängern der alten Lehre und den neuen Predigern solle die Sache entscheiden. Müßten diese weichen, so möge der Rath sie sogleich aus der Stadt weisen; zögen jene den Kürzeren, so sollten ihnen sofort alle Kanzeln verboten seyn. Der Rath theilte den Vorschlag dem Capitel mit; das Capitel weigerte sich, darauf einzugehen. Am 31. März und am 1. April fanden neue Versammlungen der Bürger in jenen Kirchen Statt. Aus der Domkirche wurden 12 Deputirte an den Rath mit der Forderung gesandt, gleich am 2. April die ganze Bürgerschaft auf das Rathhaus zu berufen. Das geschah. Es kam zu lebhaften Verhandlungen, die mit dem Beschlusse endigten: da die katholischen Geistlichen sich geweigert haben, zur Disputation zu kommen, so ist ihnen hiermit das Predigen verboten; nur fünf später anzunehmende Prediger sollen in den vier Hauptkirchen zu St. Petri, St. Marien, St. Jacobi und St. Agidien predigen; Prediger sollen hinfort nur mit Bewilligung des Rathes, der verordneten Bürger und jener Prädikanten selbst angenommen werden; in einer Kirche wenigstens, und zwar in St. Agidien, soll das heilige Abendmahl in lutherischer Weise gefeiert werden; im Uebrigen soll es mit allen Ceremonien bis zum Beschlusse der bevorstehenden Reichstage zu Augsburg beim Alten bleiben; sollte hier die Angelegenheit nicht zur Zufriedenheit entschieden werden, so wolle man in Absicht auf die Kirchengebräuche dem Beispiele der Nürnberger, Ulmer und der übrigen Reichsstädter folgen, welche bei der neuen Lehre zu bleiben gedächten. Diesem Beschlusse fügte man hinzu, daß Alles, was bisher zwischen Rath und Bürgerschaft vorgefallen sey, vergeben und vergessen seyn solle.

Die Zufriedenheit der Bürger sprach sich auf das Lebhafteste aus; das Rathhaus und der Marktplatz wiederhallten von den Jubelrufen derselben. Auch schien es anfangs, als ob Rath und Bürgerschaft fortan einmüthig verfahren wollten. Die außerordentlichen Steuern wurden am 7. April von der Bürgerschaft bewilligt und die betreffenden Artikel zur öffentlichen Kunde gebracht. In allen Kirchen predigten lutherische Geistliche; neben Walhoff und Wilms waren noch die Prädikanten Andreas, Binder und Hildebrandt eingesetzt. Nur im Dom wurde, weil man sich über die Wahl eines neuen Predigers nicht vereinigen konnte, gar keine Predigt gehalten. Die Austheilung des heil. Abendmahls unter beiden Gestalten nahm in der Agidienkirche am zweiten Sonntage nach Ostern ihren Anfang.

Die Herrschaft des evangelischen Bekenntnisses war damit in Lübeck gesichert; doch wurde die Freude noch einmal getrübt. Das Benehmen des Rathes, in welchem sich

die Vorliebe für den Katholicismus nur zu deutlich aussprach, gab dazu die nähere Veranlassung. Am 7. April hatten die Sechshundfünfziger ihr Amt niedergelegt und die Bürgerschaft hatte einen neuen Ausschuss von 64 Bürgern gewählt, dessen Auftrag sich zunächst auf die finanziellen Verhältnisse bezog, der aber auch die religiösen Angelegenheiten in den Bereich seiner Thätigkeit zu ziehen berechtigt war. Die Vierundsechzigzigen kamen diesem Auftrage auf das Gewissenhafteste nach. Als sie nämlich erfuhren, daß der Rath es erlaubte, daß katholische Geistliche, dem Vergleiche zuwider, in einigen Nebenkirchen der Stadt die Kanzel bestiegen, als sie hörten, daß derselbe den Dr. Brömse, den Bruder des Bürgermeisters Nikolaus Brömse, nach Augsburg gesandt habe, den Kaiser um Beistand gegen die Bürger anzufragen, als der Prediger Walhoff eine deutsche Taufe vornahm und der Bürgermeister Plbanius ihn darüber in heftigen Worten zur Rede stellte; als der Rath darauf bestand, daß am 19. Juni, zur Erinnerung an die Wiedereinsetzung desselben im Jahre 1416, eine Procession mit aller Feierlichkeit solle gehalten werden, an welcher Theil zu nehmen er auch die gerade in Lübeck anwesenden Abgeordneten der Hansestädte bewogen hatte: da glaubten sie, es sey an der Zeit, nicht ferner nachzugeben, sondern den Willen des Volkes, wenn auch im offenen Aufruhr, durchzusetzen.

Ein Streifen rothen Tuches, der von der Schandglocke über der Wage auf dem Markte herabhäng, genügte, um am 29. Juni diesen Aufruhr anzufachen. Ein Gerücht hatte sich verbreitet, das Zeichen deute auf nichts Geringeres, als auf den Untergang aller Lutherischgesinnten. Der Schiffer Hinrich Möller führte das Wort und vermochte das Volk, die Abschaffung alles dessen, was noch an das Papstthum erinnern konnte, vom Rathe zu verlangen. Ein Bürgermeister und ein Paar Rathsherren nahmen die Forderungen der Menge entgegen. Am folgenden Tage, am 30. Juni 1530, war die ganze Gemeinde versammelt und der Rath erklärte, dem gewaltigen Andringen nachgebend, die Gebräuche der katholischen Kirche in allen Kirchen der Stadt — ausgenommen im Dom, über welchen er nicht zu gebieten habe, — für immer abgeschafft, zugleich die Einführung einer neuen Ordnung des Kirchen- und Schulwesens beschließend. Indes auch der Dom wurde schon am 2. Juli desselben Jahres, während des Gottesdienstes, aus Furcht vor dem andringenden Volke, von den katholischen Geistlichen freiwillig verlassen.

Des wichtigen Werkes indeß, eine dem lauterem Gottesworte entsprechende Umgestaltung der Kirchen und Schulen nach inneren und äußeren Verhältnissen herbeizuführen, wollten die Bürger sich nicht ohne die Hülfe eines im Reformationswerke wohl-erfahrenen Mannes unterziehen; deshalb beschloßen sie, zwei aus ihrer Mitte, die Kaufleute Jakob Erapp und Johann von Ahelen, nach Wittenberg zu senden, um, wenn irgend möglich, den großen Reformator selbst oder, wenn nicht ihn, doch einen seiner vertrautesten Freunde für die Stadt zu diesem Zwecke zu gewinnen. Da nun Luther selbst aus triftigen Gründen, auf solchen Wunsch nicht eingehen konnte, so wandten sie sich an den, in diesen Angelegenheiten bereits durch Anordnung der kirchlichen Verhältnisse in Braunschweig und Hamburg rühmlichst bekannten Johann Bugenhagen und fanden bei ihm eine freundliche Gewährung ihrer Bitte. Es war am 26. October 1530, als Bugenhagen, begleitet von jenen beiden Gesandten, in Lübeck zur Freude der Bürger eintraf. Am Sonntage, den 30. October, hielt er, unter unbeschreiblichem Zulaufe, in der St. Marienkirche seine erste Predigt. Schon am 25. November begaunnen, im Einvernehmen mit dem Rathe, die Berathungen über eine neue Kirchen- und Schulordnung für die Stadt. Vom Rathe waren dazu deputirt die beiden Rathsherren Gotthard von Hbbeln und Hinrich Castorp und der Protonotarius Berend Heinemann, und von der Bürgerschaft Herrmann Puttenberch, Hans Meves, Jürgen Sengstake, Borchert Brede, Gädese Engeltake, Gerhard Oldenburg, Hans Sengstake und Hinrich Steen. Schon in der Mitte des Februar 1531 war der Entwurf der neuen Ordnung so weit vollendet, daß er zur weiteren Prüfung dem Rathe und dem Aus-

schaffe der Bürgerschaft vorgelegt werden konnte. Am 19. Februar wurde nicht allein für diese Ordnung, sondern auch für die in einem Akte am Tage zuvor zwischen dem Rathe und der Bürgerschaft wieder hergestellte Einigkeit in allen Kirchen der Stadt Gott gedankt. Bekannt gemacht wurde die neue Ordnung am Pfingstsonde, am 27. Mai 1531. Sie ist in niedersächsischer Sprache abgefaßt und noch in demselben Jahre in Lübeck durch Johann Balhorn gedruckt unter dem Titel: „Der Keyserlichen Stadt Lübeck Christliche Ordninge tho denste dem hilgen Euangelio, Christlicher leue, tucht, frede unde einigkeit, vor de hōget yn ehner guden Scholen tho lerende. Unde de Kerkenenere und rechten armen Christlid tho versorgende. Dorch Jo. Bugen. Bom. beschrenen. 1531.“

Bald nachdem die Reformation in der Stadt durchgeführt und gesichert war, fuhr man mit der Einführung der neuen Lehre in dem Lübeck gehörigen Landgebiete fort und erließ auch für dieses eine neue Kirchenordnung, die unter dem Titel „Ordninge der Lübschen butenn der Stadt yn erem gebede. MDXXXI“, gedruckt erschien. Ob auch diese Ordnung, wie Starke (Lüb. R.-Hist. Hamburg 1724. Th. I. S. 16) und Dreher (Einleitung zur Kenntniß Lüb. Verordnungen. Lüb. 1769. S. 10) bestimmt annehmen, Andere, wie Zieg (Johannes Bugenhagen. Leipz. 1829. S. 143) und Funf (die Grundlage der ursprünglichen Einrichtung der Lüb. Kirche. Lüb. 1831) anzunehmen scheinen, von Bugenhagen verfaßt ist, läßt sich aus dem, was vorliegt, historisch nicht erweisen. (Vergl. Kirchen-Ordnung für das Lübedische Landgebiet, für die Stadt Witten und für Travemünde von 1531. Neu herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von F. Carstens. Lüb. 1843; und F. Heller: die Travemünder Kirchenordnung. Lübeck 1837).

Die Bugenhagen'sche Kirchenordnung bestand in Lübeck nicht lange in voller Kraft. Eine gesetzlich aufgehoben zu seyn, trat allmählich an ihre Stelle die im Jahre 1585 von dem Lübedischen Superintendenten Andreas Pouchenius im Auftrage des Herzogs Franz II. zu Sachsen-Lauenburg entworfene Kirchenordnung (zuerst in Lübeck durch Joh. Balhorn 1585 gedruckt). Als später, im J. 1754, das von dem Kandidaten M. Stein zusammengetragene Lüb. Kirchenhandbuch (das übrigens nie öffentliche Auktorität erhalten hat) erschien, schloß man bei einzelnen gottesdienstlichen Handlungen mehr den dort gegebenen Formen sich an. So lange Jahre ohne eigene Kirchenordnung, traf man nach und nach einzelne Einrichtungen, bis endlich der Senat, im Einvernehmen mit der Bürgerschaft, im Jahre 1860 eine neue „Ordnung für die evangel.-lutherischen Kirchengemeinden der Stadt Lübeck und zu St. Lorenz“ und im Jahre 1862 eine neue „Ordnung für die evangelisch-lutherische Gemeinde der Kirche zu Travemünde“ erließ.

Vergl. außer den schon angeführten Schriften: Becker, Geschichte der Stadt Lübeck. Lüb. 1782. Bd. II. S. 1 ff. — Ausführliche Geschichte der Lüb. Kirchen-Reformation, aus dem Tagebuche eines Augenzeugen, herausgegeben von F. Petersen. Lüb. 1830. — F. F. Grautoff, historische Schriften. Lüb. 1836. Bd. II. S. 1. — Lübedische Blätter. Lüb. 1827. Nr. 44. S. 253 ff. — G. Waig, Lübeck unter Jürgen Wallenweber. Berlin 1855. Bd. I. S. 36 ff. F. Heller.

Leben von Prag und die böhmischen Brüder *). — Neubenutzte Quellen und Hilfsmittel: Sindel, Geschichte der Böhm. Brüder. 2 Bde. Prag 1857 u. 58. — Derselbe, Quellen zur Geschichte der Böhm. Brüder, vornehmlich ihren Zusammenhang mit Deutschland betreffend in: Fontes Rorum Austriacarum. Abtheilung II. Bd. 19. Wien 1859. — Als handschriftliche Quellen, aus dem Archiv in Herrnhut zur Disposition gestellt: 1) Blahoslav, Summa quaedam brevissime collecta ex

*) Der Artikel Dieckhoff's über die böhmischen Brüder in der Real-Encyclopädie Bd. II. S. 387 ff. wurde bearbeitet vor der Veröffentlichung der ersten umfassenden Darstellung der Brüdergeschichte von Sindel, dem als Böhmen der ganze reiche Quellenchat von böhmischen Manuscripten in Herrnhut, Olmütz, Prag u. a. zugänglich war. Auf Grund dieser Forschungen hat der obige Artikel hier zugleich seine Ergänzung.

variis scriptis fratrum, qui falso Valdenses vel Picardi vocantur, de eorundem fratrum origine et actis. 1557. 2) „Vom Ursprung der heil. Kirche in Wahrheit ihrer Heiligkeit. Und auch von dem Ursprung der Kirche der Gottlosen . . III. Von dem Ursprung der Brüderlichkeit.“ Böhmisches von Lukas von Prag. 1522. Deutsch von Joh. Borott, Prediger an der Böhms. Kirche in Zittau. Nebst Auszug aus Lukas'schen Schriften von der Rechtfertigung *).

Nächst dem Stifter Gregor ist für die Entwicklung der alten Bräderunität keine Persönlichkeit von durchgreifenderem Einfluß gewesen, als die des Lukas von Prag. War jener Vater, „der Patriarch“, wie man ihn im Bräderkreise bezeichnete, so ist dieser der Kirchenlehrer und Organisator der alten Bräderkirche. Erst unter seiner Leitung erlangte die Unität ihre ausgeprägte und abgegränzte Eigenthümlichkeit. Sein Uebertritt von den Utraquisten zu den Brädern — um 1480 — trifft mit dem beginnenden Zusammenstoß unabhäklärter Gegensätze unter jenen, — sein definitiver Eintritt in den engeren Rath — im Jahre 1494 — mit dem Siege der gemäßigten Partei und der Ausstoßung der extrem Taboritischen zusammen. Damit war die nachmals nie wieder ganz verloren gegangene Basis der spezifisch brädergemeindlichen Entwicklung gewonnen. Auch über der Reinerhaltung derselben gegenüber den Einflüssen der Wittenberger Reformation hat Keiner so eifertüchtig gewacht als Lukas. Als Prototyp des ächten Brädercharakters wird er bei allen nachmaligen Schwankungen citirt. Die Wiedereinfügung seiner Schriften in das frühere Ansehen, nachdem dieses durch die Neuerungen Auguſta's erschüttert worden, eröffnet die Periode der späteren Restauration.

Ob er von Prag auch gebürtig oder sein Beinamen nur im Zusammenhange mit seinen unter den „Prager Magistern“ (Utraquisten) gemachten Studien und dort erlangten Grad eines Baccalaureus steht, ist nicht mehr auszumachen. Von seinen Angehörigen erwähnt die Geschichte nur eines Bruders Johann, eines Arztes von Beruf, aber durch seinen nachmaligen Eintritt in den engen Rath auch in nähere Beziehung zu der kirchlichen Entwicklung der Unität gesetzt. Beide nehmen eine für das damalige Maß von gelehrten Kräften in der Bräderunität hervorragende Bildungsstufe ein, die Lukas in rastloser schriftstellerischer Thätigkeit theils polemischen, theils dogmatischen und exegetischen, theils endlich praktischen Charakters bethätigt. Gindély zählt in der böhmischen Musealzeitschrift vom J. 1861 S. 278 ff. nicht weniger als 85 Schriften von Lukas auf, zum Theil von größerem Umfange. Die meisten sind noch erhalten, vorwiegend böhmisch, in Manuscript. Sein schwülstiger und dunkler Styl, bei völlig zerfließendem Satzbau, machte freilich Vieles schon seinen Zeitgenossen wenig genießbar. Blahoslav, der ungleich bedeutendere Schriftsteller der Böhmischen Bräder, in der Gegenwart sogar durch Wiederauflegung seiner böhmischen Grammatik ausgezeichnet, von Gindély zu den vollgültigen Musterschriftstellern Böhmens gerechnet, urtheilt in seiner Grammatik von Lukas: „Er hat viele Bücher geschrieben, doch war er kein guter Böhme, erlaubte sich viele Latinitäten und Germanismen. Dieser und anderer Gründe wegen waren seine Schriften vielfach unklar und unangenehm“ (Gindély, Gesch. I, 202). Die Schrift „vom Ursprung der heil. Kirche“ bestätigt das Urtheil vollständig. Unablässige Wiederholungen erschweren den Fortschritt. Sie und da nur bricht das Feuer eines sittlich kräftigen Geistes auch in dem Ausdrucke hindurch. Zur Darstellung der im Grunde einfachen Hauptgedanken der Unität, namentlich nach Seite der Lebensgestaltung, waren die Mittel jedoch hinreichend. Die Neigung zu Wiederholungen bewirkte nur um so festere Stereotypirung des Charakters und Ausdruckes. Auch die traditionelle Unklarheit in der Bestimmung einzelner Dogmen, namentlich vom heil. Abendmahl, schreibt sich

**) Beim Schluß dieses Artikels erschien noch: „Geschichte der alten Bräderkirche.“ Erste Abtheilung. 1457 bis 1557. Snabau 1865. Obgleich aus den Quellen geschöpft, verfolgt diese Darstellung aus der Feder des ehrwürdigen Bischofs Eröger in Berthelsdorf mehr den praktischen Zweck eines pietätvollen Gedächtnisses, als den einer umfassenden und allseitig objektiven Historiographie.

vorwiegend von Lukas her. Der Katechismus von 1522 (1521 f.), dessen zweiter Theil entschieden aus jener Zeit selbst und von Lukas herrührt, genügt als Beleg (vgl. meine Ausgabe: Die Katechismen der Waldenser und Böhmisches Brüder. Erlangen 1863). Auch die Confessionen der Brüder, die bei seinen Lebzeiten erschienen, haben zum größten Theile ihn zum Verfasser und bewähren seine bei allen Mängeln entscheidende Bedeutung für die Fixirung des Lehrbegriffs der Brüder. Die Geschichte seiner Wirksamkeit ist die Geschichte der Consolidirung der Unität.

Um den Umschwung, den Lukas begründete, richtig zu würdigen, bedarf es zunächst einer Ergänzung der Urgeschichte aus den neu eröffneten Quellen. Bekannt ist der anregende Einfluß Kolyczana's, des Prager Hauptes der Calixtiner, dessen leidenschaftliche Polemik gegen das Antichristenthum in der römischen Kirche nachmals nur durch die Hoffnungen gedämpft wurde, die seinem persönlichen Ehrgeiz aus den Verhandlungen um Anerkennung als Primas der böhmischen Kirche durch die Curie erwachsen. Neu dagegen ist der Einblick in das Durcheinanderfluten der verschiedensten Schichteneinflüsse in Böhmen seit der Zerstörung Labors (1453). Die Rückführung der Böhmisches Brüder in ihren Anfängen auf Taboritische Ueberreste wird dadurch mindestens alterirt. Wie weit unter den mannichfaltigen Oppositionsercheinungen damals schon auch waldensische Anregungen als möglich mit in Rücksicht gezogen werden müssen, darüber habe ich die Nachweise gegeben in: „Katechismen der Waldenser“ x. S. 154 ff. Sofern auch die neuere böhmische Historiographie Widerspruch dagegen erhoben, ist nicht außer Acht zu lassen, daß das tschechische Interesse an der Reinerhaltung der böhmischen Ursprünge dieser Reformation bei sonst religiös neutralen Geschichtsschreibern die Anerkennung eines Faktums hindern kann, daß in den Geschichtsquellen der Böhmisches Brüder selbst durch noch erklärlichere Abgunst in den Schatten gestellt erscheint. Auch nur dieser Widerspruch in Palacký's Geschichtswerken (IV, 1, 492; vgl. 476) nicht so entschieden auf als bei Gindély. Lukas übergeht aus verwandtem Interesse für die Originalität der Böhmisches Brüder selbst auch solche Verührungen mit waldensischen Gemeinden mit völligem Schweigen, die anderweit historisch entschieden festzustellen sind. Schon 1557 macht der k. Rath Kaspar von Riedburg in Wien, zur protestantischen Partei Maximilian's gehörig und mit der Religionsgeschichte Böhmens wohl vertraut, den Brüdern den Einwurf, daß sie „keine ordentliche Entstehungsgeschichte“ besäßen (s. Gindély, Gesch. I, 429). Die allgemeine religiöse Erregung des Landes zur Zeit der Anfänge der Unität erschwerte dies ohnehin. Besonders lehrreich für die Einsicht in die Fruchtbarkeit des damaligen Böhmens für allerlei Sektenercheinungen ist das Urtheil, das der als Humanist des 16. Jahrhunderts bekannte Schriftsteller Bohuslav Hassenstein von Lobkowitz über die Psychognomie Prags, wie er sie noch um's J. 1502 fand, abgibt: „Jede Sekte findet da ihre Freunde, so groß ist das Verlangen nach Neuem“ . . . (Gindély I, 102 f.).

Unzweifelhaft steht jedenfalls der direkt bestimmende Einfluß eines erst aus den böhmischen Quellen bekannt gewordenen kleinen Sektentreibes fest, der sich in Chelciz, einem Orte des Prachiner Kreises, unter dem Namen „Chelcizier Brüder“ um einen gewissen Peter, von diesem Stammorte her Chelcizch beibenannt, gesammelt hatte. Die Auflösung dieses Kreises trifft etwa gerade mit der ersten selbstständigen Constatirung der Brüderunität zusammen. Durch verschiedene polemische Schriften weiter bekannt, genoß Chelcizch selbst bei Kolyczana so viel Ansehen, daß dieser sich nicht schonte, seinen Neffen Gregor dorthin zu weisen. Mit welchem Erfolge, beweist das Rechtfertigungsschreiben des letzteren an Kolyczana: . . . „endlich wiesest Du uns an Peter von Chelciz, an diesem hielten wir fest.“ — „Unsere ganze Richtung“, schreibt er in einem anderen Briefe an denselben, „haben wir aus den Schriften des Chelcizch erhalten. Johann, der Schmid aus Vitanovic, hat uns zwei seiner Schriften gezeigt: das Bild vom Antichrist und das Buch von der weltlichen Macht. Bevor wir diese Schriften lasen, zeigten wir sie Dir und fragten Dich um Deine Meinung.

Gewiß! hättest Du sie getabelt, wir hätten sie nie gelesen. Haben wir uns dann von Dir getrennt, wenn wir an den Behauptungen jener Schrift festgehalten?“ (Gind. a. a. D. S. 39 f.). Nach diesen Zeugnissen kann kein Zweifel obwalten, wo der entscheidendste Anstoß zu suchen ist. Wenn bei einer der ersten Versammlungen in Kunwald (1459) die Meinungsdivergenz über das Abendmahl von Gregor zu Gunsten eines rein geistigen Genusses entschieden wird, führt Gindely (S. 26) auch dieß auf den genannten Einfluß zurück. Unter den ersten Gliedern der Unität finden wir einen Johann Chelcizky, der früher katholischer Priester gewesen.

Aus diesem Kreise aber stammen vor Allem die für die ganze Entwicklung der Brüderunität so folgenreichen Grundsätze über das Verhalten des Christen der Welt gegenüber: das Verbot des Eides, des Kriegsdienstes, jedes Ranges und Besitzes unter den Gläubigen. Vergl. Palachy a. a. D. Bei der Versammlung in den Reichenauer Bergen (1464) wird zwar nicht durchgeführte Gütergemeinschaft, aber wohl die Forderung ausgesprochen, daß der Reiche in freiwilliger Armuth seine Güter nur noch für seine Brüder besitzen und jeder sein Testament nach „Gottes Gesetz“ machen solle. Namentlich sollte den Priestern kein Besitz gestattet seyn. In der That ermöglichte nur die großartigste Opferwilligkeit der Wohlhabenden in der ersten Verfolgungszeit schon den durch Voten und Schriften nach allen Seiten hin erhaltenen Verkehr unter den Zersprengten (Gind. a. a. D. S. 44). Gregor aber ging als leuchtendes Beispiel des Verzichtes auf jede äußere Ehre voran, indem er, obgleich die Seele des Ganzen, weder die Ehren des Seniorats noch des Priesterthums je erstrebte, sondern mit einem Plaze im engen Rathe, der das Kirchenregiment bildete, unter jenen und neben den anderen vorlieb nahm. Er war offenbar auch der entschiedenste Vertreter jener Theorie, gegen die sich frühe schon Opposition im Kreise erheben mochte.

Nach Gregor's Tode zeigt sich bald, daß durch seine Auktorität nur zwei ganz verschiedene Strömungen zusammengehalten worden. Durch die Enthüllungen bei dem später eintretenden Bruche erfährt man, daß Jahre lang im engeren Rathe der Principienstreit schwankte (a. a. D. S. 74 f.). Das Faktum, daß sich zum ersten Male etliche Personen vom Herren- und Ritterstande zum Eintritt meldeten, gab den Ausschlag. Nach dem alten Princip konnten Solche nicht Katechumenen werden, ohne ihren Stand niederzulegen. So mächtig war noch die Begeisterung, daß ein Theil derselben sich zu diesem Opfer verstand, für die strenge Partei ein seltener Triumph — aber auch ein um so kürzerer. Der praktische Fall stellte die Uebertreibung in's Licht. Der Streit drängte von den Konsequenzen zurück zur Principfrage von der „Gerechtigkeit“ — ob sie im Leben und in der Bethätigung oder vor Allem im Glauben zu suchen sey. Damit gewannen die Theologen die Oberhand.

Gregor war mit der Warnung vor dem Uebergewicht der Gelehrten geschieden. Es hatte damit am Anfang nicht große Gefahr. Die ersten Wahlen hatten zwei Bauern und einen Ortschreiber getroffen. Aber Alles gehorchte willig dem jungen Landmann Mathias von Kunwald, dem die bischöflichen Ehren zugefallen waren. Der großartigste Beweis für den Geist der Unterordnung, der unter diesen Leuten waltete, fällt mitten in diese Konflikte. Nachdem bereits die Partei der Gemäßigten in der Synode zu Brandeis an der Adler auf Grund jenes Vorfalls eine Abmilderung der alten Strenge erreicht hatte, griff Mathias, von den Strengeren an Gregor's Vermächtnisse gemahnt zu der revolutionären Maßregel, auf einer Gegensynode die Brandeiser Beschlüsse aufheben zu lassen und in eigener Machtvollkommenheit den engen Rath von allen gemäßigten Elementen zu säubern. Und die Letzteren, obgleich die geistige Macht vertretend, fügten sich aus Liebe zur „Unität“ dieser Maßregel ohne Separationsgedanken. Der Sieg war ihnen freilich um so gewisser und näher. Aber man begreift doppelt, daß Lukas u. A. gerade unter solchen Umständen den Gedanken jener Reisen in's Ausland ergriffen, um andere Christengemeinden aufzusuchen, an deren Muster man Anhalt für apostolische Gemeindevorrichtung gewinnen zu können hoffte. Man erleichterte sich

zugleich höchst weise damit die Bewahrung des Friedens und konnte gelassener die Stunde besserer Erkenntniß erwarten.

Die Rückkehr des Lukas von der ersten dieser Reisen, die sich nach dem Orient und nach Griechenland gerichtet hatte, brachte den Wendepunkt. Mustergemeinden hatte man auswärts, wie sich denken läßt, nirgend, dafür aber in der Heimath die erhoffte Stärkung, noch mehr in Lukas, der wie ein neues Element, gehoben in seinem Ansehen durch die eingesammelten Erfahrungen, zurückkehrte, den vorherbezeichneten Mann zur Schlichtung der inneren Kämpfe gefunden. Zwei andere Baccalaureen, Protop von Reichenau, der schon zu den Begründern der Unität gehörte, und Laurentius Krásonich, der als eine energische Natur gerühmt wird, standen ihm ergänzend zur Seite.

Auf einer Synode zu Reichenau im J. 1494 kam es zum erklärten Siege der gemäßigten Partei. Die Schriften des Lukas über den Eid, die Zulässigkeit verschiedener Stände und über geistliche und weltliche Gewalt — das waren die kommenden Fragen — bildeten die Unterlage. Mathias bekannte seine Fehler und wollte abtreten. Man ließ ihm aber die bischöfliche Würde mit dem Ordinationsrecht und übertrug nur das bis dahin mit dem Bischofsamt verbundene Richteramt dem Protop, nicht ohne den engen Rath neu zu constituiren, in den u. A. Lukas nun eintrat, selbst die Seele des Regiments. Die strenge Partei fügte sich nicht mit der Nachgiebigkeit, die früher jene bewiesen hatten. Es entstand die erste und in der Hauptsache einzige Separation während des Bestandes der Unität. Als „Amositer“ nach einem ihrer Häupter benannt, oder unter dem Namen der „kleineren Partei“ (menši stránka), zählten sie sich fast 50 Jahre neben der Unität, aber ziemlich machtlos und in wachsender innerer Zerrüttung. Bedeutsam als nachträgliche Bestätigung für die Chelčizier Lehrränge, war gerade der Prachiner Kreis ihr Hauptst. Man kann sagen, mit dieser Scheidung trat erst der spezifische Charakter der Brüderkirche unter Ausstoßung der nur als Anregung wirksam gewordenen Chelčizier resp. alttaboritischen Richtung hervor. Insofern ist Lukas der zweite Begründer der Unität — und in welchem Maße dieß gilt, beweist die Thatsache, daß man auf der Reichenauer Synode des nächsten Jahres 1495 ausdrücklich die Geltung der Schriften Gregor's, so weit sie dem neuen Uebergangsstande der Unität zuwider sehen, feierlich annullirte.

Das Princip der Weltverläugnung wurde nach wie vor festgehalten und bis zur Ueberwachung der Wohnungseinrichtung und Trachten der verschiedenen Stände durchgeführt. Aber die Standesunterschiede wurden in ihrem Rechte auch innerhalb der Unität anerkannt. Adelige behielten auch als Brüder fortan ihren Adel, nur gab er ihnen, auch wo sie Patronatsstellung zu den Ortskirchen einnahmen, keinerlei Rechte im Regiment der Unität. Ihre hohe weltliche Stellung sollte ihnen als Brüder nur zur Erinnerung gesteigerter Dienstespflicht gereichen. Als später (1512) eine reiche Grundbesitzerin, Johanna von Krajel, aus persönlicher Demuth ihren Besitz Anderen überlassen und als eine einfache „Schwester“ ihr Leben beschließen wollte, widerrieth die Synode, daß sie vollständig ihre Rechte aufgebe; mehr freilich durch das Interesse geleitet, den auf ihren Gütern angesiedelten Brüdern ihren Schutz zu erhalten (I, 150 f.). Brüder durften weltliche Ämter annehmen, jedoch z. B. als Vertheidiger selbst in Rechtsfällen nie ohne Vorwissen der Senioren verfahren, Sachwalterdienste aber nie für Geld verrichten. Auf Uebertretung stand Kirchenstrafe.

Handel und Wirthschaft — früher unbedingt verbotene Gewerbe — wurden gestattet, jedoch unter gemessenen Beschränkungen. Blieb dort der Großhandel und jeglicher Wucher versagt — wobei man auf die fast unvermeidliche Gefahr des Kaufmannsstandes nach dieser Seite verwies — so durften Brauer und Gastwirthe an einheimische Getränke nur in's Haus der Einzelnen verabreichen, Gelage im Wirthshaus, in welcher Form immer, nicht dulden. Ähnliche Warnungen und Einschränkungen trafen alle Glieder in Betreff des Jahrmarktsbesuches. Zu den auch noch verbotenen Gewerben gehörte sogar Malerei und Musik.

Der Eid vor der Obrigkeit wurde gestattet, versteht sich, nur bei völlig zweifelsofreier Gerechtigkeit der Sache. Auch Kriegsdienst war erlaubt, jedoch mit der bedeutenden Bedingung, daß der Krieg des Königs als ein gerechter erscheine. Das Bedenkliche dieser Einmischung des Privattheils zeigt sich am meisten, wenn wir im Beginn des Schmalkaldischen Krieges den Brüderadel in erster Reihe Zuzug für Johann Friedrich gegen den eigenen Landesherrn rüsten sehen. Auch unter jener Voraussetzung wird in einer an's Römische streifenden Umständlichkeit Weg und Weise gezeigt, wie man sich dem Falle entziehen könne, persönlich das Schwert brauchen zu müssen. Schön ist die Warnung, als Christ nicht Kriegsruhm zu suchen. — Dabei ist es werth eines leuchtenden Beweises von der seelsorgerlichen Treue und Umsicht dieses Kirchenregimentes zu gedenken. Als Ferdinand im Jahre 1531 der Türkenhilfe bedurfte, leistete sie ihm der Brüderadel mit beachtenswerther Zuverlässigkeit, die Senioren aber ließen sofort eine eingehende Verathung für die Kriegerleute aus der Unität drucken, wie sie sich namentlich für den Fall, daß sie in türkische Gefangenschaft geriethen, als Christen und Brüder zu verhalten hätten (Sind. I, 216).

Dieselbe eingehende Umsicht beweisen die Vorschriften über die Führung eines christlichen Hauswesens, mit besonderer Betonung der Ehren und Pflichten des Hausvaters; über Kindererziehung, Ueberwachung der Diensthöten und lediger junger Leute (a. a. O. S. 86 f.).

In den Ortsgemeinden standen den Geistlichen, welche die Obergewalt über die Einhaltung aller dieser Lebensvorschriften hatten, ein Ausschuss von Gemeindevorstehern zur Seite. Ihnen war, unter Leitung des geistlichen Vorstandes, außer der Kranken- und Armenkasse insbesondere, die Gerichtspflege unterster Instanz in Brudersachen befohlen, weshalb sie auch „Richter“, natürlich nur mit Bezug auf den Kreis der Gemeindeglieder, hießen. Es galt nämlich als ausnahmsloser Grundsatz, daß Brüder unter keinen Umständen ihre Streitsachen vor weltliche Richter bringen durften. Das Urtheil dieses „Gemeinderathes“ sollte Schlichtung und Entscheid seyn, doch war Appellation bis zur allgemeinen Synode hinauf gestattet. — Ein weiblicher Gemeindeausschuss aus bejahrteren Wittwen und Jungfrauen überwachte namentlich die Sittlichkeit des weiblichen Theiles der Gemeinden. Bei den Visitationen bildeten diese Ausschüsse die Referenten.

Den Priestern war die Annahme jedes weltlichen Amtes und von Gewerben noch insbesondere das ärztliche und das des Handels untersagt. Dagegen galt als herrschende Voraussetzung, daß sie sich von einem Gewerbe oder ihrer Wirthschaft nährten. Nur als Zubuße dienten freiwillige Gemeindebeiträge. Die alte Bestimmung der Besitzlosigkeit wurde in der Beschränkung des privaten Verfügungsrechtes aufrecht erhalten. Seit dem Jahre 1498 war festgesetzt, daß ledige Priester ihr Vermögen Niemanden als ihren Amtscollagen — zur Begründung eines festen Pfründeinkommens — testiren dürften. Ihrerseits sollten sie Legate gar nicht annehmen, ohne daß der enge Rath darüber entschied, ob und wie viel ihnen zuzuweisen und was an die Kreisasse zur Bestreitung allgemeiner Bedürfnisse abzuführen, resp. für Nothfälle den Betreffenden gut zu schreiben sey. — Mehr noch als für die Laien war das ganze häusliche Leben der Priester durch genaue Vorschriften geregelt.

Auf verschiedene Seiten der Verfassung und den Eölibat insbesondere kommen wir später zurück, so weit sie der Artikel von Diedhoff nicht schon genügend beleuchtet hat. Hier handelte es sich darum, diejenigen Bestimmungen herauszuheben, die das Verhältniß der neuen Organisation zu den Ursprüngen in's Licht setzen. Das praktische Bedürfnis eines Gemeinde- und Christenlebens nach Christi Gesetz und apostolischer Einfachheit war der durchschlagende Grund der ersten selbstständigen Constituierung der Unität gewesen. Man sieht, das Princip war aufrecht gehalten, immer noch in umfassender und idealer Weise, dagegen waren jene Einseitigkeiten und Uebertreibungen abgeschnitten, die eben so wenig biblisch haltbar als innerhalb der staatlichen Verhältnisse durchführbar waren; denn selbst jeder Unterschied von Obrigkeit und Unterthanen galt nach jenen Grund-

sagen für unchristlich. Jede größere Ausbreitung der Unität, der Zutritt auch weltlich einflussreicherer Persönlichkeiten wäre ohne diese Umgestaltung unmöglich gewesen. Dagegen hatte die Ermäßigung des Principes eine reißende Vermehrung der Gemeinden zur Folge. Die geschlossene innere Consolidation hielt dabei die Gefahren, welche sonst mit dem Wachsthum nach Außen verbunden zu seyn pflegen, ferne. Auf der Synode von 1497 erklärten alle anwesenden Vertreter einstimmig ihren Gehorsam unter alle Beschlüsse des engen Rathes; nachdem bereits auf der entscheidenden Reichenauer Synode von 1495 diesem die selbstständige Besorgung aller Angelegenheiten der Unität, ohne alle häufige Berufung einer allgemeinen Synode anvertraut worden war. Im engen Rathe, der vor der neuen Constituirung (1489) 13 Glieder zählte, führte, seit man Mathias von Kunwald das Richteramt abgenommen, der Träger dieses Amtes (Protop) den Vorsitz. Er hatte alle streitigen Fälle, zu denen die zerstreut lebenden Glieder des engen Rathes nicht zusammenberufen wurden, in persönlicher Machtvollkommenheit zu entscheiden.

Damit ist zugleich der Standpunkt des wie es scheint höchsten und wahrhaft universalen Interesses an dieser Partie der Kirchengeschichte gewonnen. Seit den Zeiten der Apostel ist es in der That keiner Gesellschaft gelungen, in so verhältnißmäßig weiten Kreisen und langer Dauer Gemeindefürsorge von einer sonst unerreichten Lebensreinheit, inneren Ordnung, ungestörten Einheit und dabei achtungswerthen Geltendmachung nach Außen zu erzielen. Die Frage, wodurch man dieses dort vermochte, ist offenbar von mehr als historischem Interesse. Dabei erlangt der Mann, unter dessen Einflusse und Leitung die bezeichnete Praxis als herrschende Tradition fixirt wurde, eine höhere Bedeutung als seine noch mehr profuse denn fruchtbare literarische Thätigkeit erwarten ließ. Das ist Lukas von Prag.

Ueber der Beschäftigung mit der eigenen inneren Organisation verlor man das Interesse nicht aus dem Auge, auswärtige Verbindungen mit Gleichgesinnten anzuknüpfen. Der schon früher gehegte Plan, wie im Orient auch in Italien und Frankreich, namentlich in den alten Urstufen der Waldenser, nach solchen zu suchen, ward nun, nachdem die inneren Zwistigkeiten beigelegt und geordnete Zustände gesichert waren, wieder aufgenommen. Auch für diese Mission wieder sehen wir Lukas mit dem höchsten Vertrauen beehrt. So ganz resultatlos wie der andere Versuch blieb dieser nicht. Nach einem tiefen Eindrucke von der reformatorischen Bewegung, die sich an Savonarola's Namen knüpft, bei dessen Verbrennung die Brüderdeputirten zufällig Zeugen gewesen, sucht man vergeblich. Aber wohl fand ein eingehenderer Austausch mit den Waldensern statt, der als Hauptincidenzpunkt für die auffallende Verwandtschaft der beiderseitigen literarischen Produkte gelten muß. Wechselseitig bezeugte Thatsache ist, daß die Böhmischen Brüder damals waldensische Schriftstücke, namentlich die gegenwärtige Lage betreffende, in die Heimath mitgenommen haben; daß für die lateinische Abfassung derselben die Waldenser damals gewandtere Stylisten hatten; daß die Brüder nach der Rückkehr auf einer Synode die Gründe der Scheidung von der römischen Kirche neu diskutirten, unverkennbar im Zusammenhange damit, daß die Stellung der Waldenser zur römischen Kirche eine andere und bei jenem Austausch Hauptgegenstand war. Welche Folgerungen das für die Entstehung der waldensischen Schrift vom Antichrist, die sich um diese Frage hauptsächlich bewegt, hat, gehört nicht hierher, aber ist folgenreich für die Abfassungszeit der Katechismen, in welchen die Uebereinstimmung des Inhalts der beiderseitigen Schriftstellerei besonders klar zu Tage liegt (vergl. darüber meine Ausgabe der Katechismen S. 164 ff. u. 185 ff.). Auch ist das bedeutsame Moment nicht zu übersehen, daß die Hauptperiode schriftstellerischer Thätigkeit des Lukas, namentlich alle Schriften, die den Lehrbegriff und Ausdruck der Böhmischen Brüder eigenthümlich bestimmen, erst in die Zeit nach jenem Austausch mit den Waldensern fallen. Um so schwerer ist über die Originalität der, beiden Parteien gemeinsamen, Lehrweisen und Formeln zu urtheilen.

Was aber auch immer an Anregungen nach dieser Seite jenem Austausch zuzu-

schreiben seyn möchte, für selbstständige Gemeindeorganisation, worin den Böhmen der Schwerpunkt lag, hatten sie nichts lernen können; vielmehr wirkte die von den Waldensern — wahrscheinlich trotz gegentheiligen Versprechens — festgehaltene Gemeindeverbindung mit der römischen Kirche dazu, daß bei der ohnehin erschwerten Fortsetzung des Verkehrs, jener Austausch sammt seinen etwaigen Früchten, nicht ohne Berechtigung im Bewußtseyn eigener Selbstständigkeit seitens der Brüder, in der Erinnerung so gut wie ausgelöscht wurde. Um so eifriger und befriedigter setzte man nach Lukas' Rückkehr das Werk des inneren Ausbaues nach eigenen Traditionen fort. Des Lukas Antheil daran gewann um so mehr an Gewicht, als unter der nach Mathias' Tode auf die Bierzahl festgestellte Zahl der Senioren, wie man die zur Ordination befähigten Bischöfe zu nennen pflegte, er selbst nun — gerade in der Wende des Jahrhunderts (1500) seine Stelle einnahm. Wir erfahren dabei, daß in solchem Falle ebensowohl die Senioren einen Eid abzulegen hatten, als sie ihrerseits das Handgelöbniß des Gehorsams von allen Untergebenen entgegennahmen. Gindély berechnet die Zahl der Gemeinden in Böhmen in ungefährer Schätzung zwischen 300 bis 400; für die Seelenzahl hat man einen Anhalt, wenn man in Mähren, wo die Unität doch schwächer vertreten war als in Böhmen, bald 70000 bald 100000 Brüder zählte. Freilich sind die Angaben unsicher genug. Die lange Friedenszeit hatte, verbunden mit der Festigung der inneren Organisation, zu diesem außerordentlichen Wachsthum geführt. Auch unter dem Adel erwuchsen der Unität mächtige Beschützer, unter denen in Böhmen die Herren v. Rostka, von Pernstein und von Krasel, in Mähren vor Allem das berühmte Geschlecht von Egrotin, hervorrugen. — Der Hauptstiz des Regimentes zu Lukas' Zeit war Jungbunzlau in Böhmen, zu Blahoslav's Zeit, die bedeutendste Folgeperiode, zu Eibenschütz in Mähren. Da auch in Mähren die Unität stets nur als die der Böh mischen Brüder bezeichnet wurde, muß die andere, erst ganz spät aufgebrachte Bezeichnung „Mährische Brüder“ als überhaupt unhistorisch abgewiesen werden.

Eine neue Epoche der inneren Entwicklung wird durch die gegnerischen Angriffe und Maßregeln eröffnet. Den friedlichen Belehrungsversuchen, die Alexander VI. durch Colloquien und Missionspredigten der Dominikaner (1500) veranlaßte, folgten, da sie fruchtlos geblieben waren, bald die Gewaltmaßregeln des Königs. Vladislav, unter dem bisher die Brüder trotz seiner treu katholischen Gesinnung fast ununterbrochen stillschweigend Duldung genossen hatten — denn von 1475 bis 1503 weiß man von keiner Verfolgung —, gab auch jetzt mehr nur dem Drängen Anderer nach. Die Beschuldigung der Brüder, als seyen sie Taboriten, mit den alten politischen Grundsätzen dieser Partei behaftet, schlug durch. Zuerst erstreckte sich der Befehl ihrer Unterdrückung nur auf Prag und die unmittelbar königl. Ortschaften und Städte. Wer nicht widertrafe, solle verbrannt werden, wenn er ein Geistlicher, exilirt dagegen, wenn er niederen Standes sey. Weiteres war nicht möglich ohne Mitwirkung der Stände. Die Majorität war unter diesen utraquistisch; wobei die Stadt Prag mit ihren zelotischen Magistern ein Hauptgewicht in die Waagschale warf. An den Utraquisten wie an den Lutheranern, die nachmals mehr und mehr an die Stelle jener traten, hatten die Brüder zwar keine Freunde, aber bei jedem Vorgehen der katholischen Partei gegen die letzteren erkannten doch Utraquisten sowohl wie nachmals Lutheraner die gemeinsame Basis des politischen Interesses und der Existenzfrage. Später, je mehr die Unität im Herren- und Ritterstande Vertreter gewann, kam noch die Solidarität der gemeinsamen Adels- und Ständere Interessen dem Könige gegenüber dazu. So gab es dort auf dem Gebiete der kirchlichen Fragen in dem für die katholische Partei günstigsten Falle gebrochene Resultate. Diesmal (1503 u. 1504) diente jedoch die politische Feindschaft der Prager Magister und des utraquistischen Administrators gegen die „Pilarden“ dazu, daß die Unterdrückungsmaßregeln so gut wie allgemeine Ausdehnung gewannen. Für Lukas von Prag der Anlaß, nun erst die ganze Energie seiner bischöflichen Gabe wie literarischen Thätigkeit zu entfalten, seine persönliche Treue aber bis zum Märtyrerverleiden zu bewähren; für

die Gemeinden eine Zeit nur der tieferen Begründung, da sie der Sichtung kaum noch bedurften.

Das Erste, was die neue Verfolgung hervorrief, war, nach apostolischer Forderung, die unerschrodene und seit 1503 in bewundernswerther Unermüdlichkeit fortgesetzte öffentliche Verantwortung des Glaubens durch Herausgabe von Confessionen theils privateren, theils und meist officiellsten Charakters. Was früher durch Eydius, Stöber u. A. (s. d. Art. von Dieckhoff) gesammelt worden, ist ein Geringes gegen die Gesamtzahl. Gindély zählt im Ganzen von 1467 bis 1671 (Comenius' Tod) nicht weniger als 34 Confessionen in selbstständigen Ausgaben und Uebearbeitungen: böhmisch, lateinisch und deutsch (vgl. Fontes S. 453 ff. und zur Richtigstellung der Verwechselungen in älteren Ausgaben: meine Katechismen der Waldenser x. S. 89 ff.). Drei davon gehören der früheren Zeit an (1468 bis 1470). Acht fallen in die Zeit der Wirklichkeit des Lukas. Von der auch in Böhmen bisher noch unbekannten Confession vom 1524, an König Ludwig gerichtet, habe ich ein Exemplar der deutschen Uebersetzung in der fürstl. Dettingen-Wallerstein'schen Bibliothek zu Mannheim bei Mannheim gefunden (Katechismen S. 92). Keine auch der größeren Confessionskirchen hat einen solchen Reichthum von Bekenntnisschriften und mehrere sind von bedeutendem Inhalt und wirklich theologischem Werth. Sie wurden zum Theil im Auslande gedruckt (besonders in Nürnberg), meistens aber gingen sie aus den eigenen Druckereien hervor, deren die Brüder von 1500 bis 1519 allein drei gründeten, während die Katholiken in Böhmen nur eine, die Ultraquisten nur zwei besaßen. Zur Charakteristik der in dieser Zeit des Kampfes besonders erwachenden literarischen Thätigkeit genügt der Nachweis Gindély's (I, 124), daß von den etwas über 60 Schriften böhmischer Autoren, die man aus dem ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts jetzt kennt, mehr denn 50 den Brüdern und kaum mehr als 10 den Katholiken und Ultraquisten zuzurechnen angehören. Lukas aber ging Allen dabei voran. Die Druckerei in Jungbunzlau beschäftigte er meistens allein.

Aus dieser Zeit der Verfolgung — in welcher übrigens das Jahr 1505 gerade auch wieder eine Nothzeit bezeichnet, in der man die öffentlichen Gemeindeversammlungen nur aufnahm, stammt auch das erste berühmte Cacional der Böhmisches Brüder, von dem leider kein Exemplar mehr erhalten ist — der Anfang ihrer bekannten großartigen Leistungen auf dem Gebiet der Hymnologie. Das erste uns erhaltene Gesangbuch verdankt man Vlahoslav's Händen. Lukas hatte zuerst den Sinn für eine würdigere und reichere Ausstattung des Gottesdienstes geweckt; anfangs nicht, ohne Anstoß dadurch zu erregen, den nur die Energie seines Willens verstummen machte (I, 92. vgl. S. 186). Bei der gegenwärtigen Lage galt es vor Allem, darauf Bedacht zu nehmen, den Gemeindegliedern für ihre häusliche und geheime Erbauung den Ausfall der öffentlichen Gottesdienste in den meist geschlossenen Bethäusern zu ersetzen. Genane Vorschriften regelten die Aufgabe der Hausväter in Verfolgungszeiten (Gind. I, 120). Dazu dienten neben biblisch-praktischen Erbauungsschriften insbesondere auch „die Kinderfragen“ von 1505, der erste Katechismus der Böhmisches Brüder. Leider ist von den „Kinderfragen“, auch einer Schrift des Lukas, keine Spur weiter aufzufinden, als eine nachmals nöthig gewordene Vertheidigungsschrift gegen Angriffe, welche die Kinderfragen erfuhren. Nach Mittheilungen aus Herrnhut, wo diese Apologie im Manuscript sich findet, ist uns ihr über die Anordnung dieses Katechismus nichts, über den Inhalt nur so viel zu ermitteln, daß er vorwiegend dogmatisches Gepräge getragen hat. Die Zeit legte ihnen den Confessionscharakter auch in Katechismusform zu bewahren nahe. Das würde der Uebereinstimmung mit jenem Waldensischen nicht ungünstig seyn. Die zwölf „Glaubensartikel“ bei solchen und ähnlichen der Glaubensrechenschaft gewidmeten Schriften zu Grunde zu legen, bezeugt als beliebte Sitte neben einer Schrift von 1504 (Gind. I, 112) auch noch eine Partie der Eingangs als Quelle aufgeführten dogmatischen Schrift des Lukas von 1522 — Daneben stärkte Lukas den Muth der Angefoch-

tenen durch zahllose Schreiben, die er aus seiner Verborgenheit an Einzelne und ganze Gemeinden erließ. Statt Nachlaß trat mit richtigem Takt verdoppelt straffe Haltung ein. Hatte man es bisher nicht geduldet, daß Einzelne, namentlich aus höheren Ständen, den Brüdern mehr als geheime Mitglieder denn durch öffentlichen Beitritt zugehörten, so wurde jetzt Jedem die Alternative gestellt, diesen zu erklären oder auszutreten. Ueberall hin wurden Buß- und Fasttage ausgeschrieben. Mittwoch und Freitag hielt man als stehende Fasttage. Der befreundete Adel, dessen man sich durch Beigabe je eines „socius“ oder Privatkaplans doppelt versicherte, wurde zu rühriger Vertretung ermahnt; sogar die Rathsscollegien der Alt- und Neustadt Prag durfte Lukas um ihre Verwendung angehen (I, 115). In kühnster Sprache und Offenheit trat man gegen die doppelherzigen Utraquisten auf (Eind. I, 118. 123). Eine Stelle genüge: „Woher habt ihr das Priesterthum? . . . In welcher Verbindung steht ihr mit der römischen Kirche? Ihr seyd von ihr verlehrt; wer seyd ihr und mit welchem Rechte dürft ihr auf uns als Abtrünnige herabschauen? Ihr habt euch im Blute der Laborigenpriester gebadet; ihr habt auch uns bis zum Tode verfolgt. Eure Vergangenheit ist Blutgier, eure Gegenwart Lasterhaftigkeit.“ Je höher die Gefahr stieg, um so kühner erhob sich die Zuversicht der Führer. In der drangsalvollsten und aussichtslosesten Wendung — 1510 — schrieb Lukas sein Buch von der Wiedererneuerung der Kirche (o obnovení cirkve), wie eine Weissagung der nahen Reformation und voll Lebenshoffnung für die Brüderunität. — Man kann sich erklären, daß bei dieser vielfachen literarischen Thätigkeit die Verbote insbesondere auch gegen den Bücherdruck sich richteten. Die angeordnete Verbrennung hat uns manches Schatzes beraubt. Aber auch Gemeindeglieder hatte schon das gleiche Schicksal getroffen. Zu Haid (Heiden?) starben sechs Brüder den Feuertod, weil sie den Rücktritt zur katholischen Kirche verweigerten. Allgemeiner jedoch brach der Sturm erst im Jahre 1508 los, nachdem ein hartes königl. Mandat (Eind. I, 132 ff.) die Aufnahme in die Landtafel der Böhmischen Stände erlangt hatte. In Mähren scheiterte der gleiche Versuch an dem Einfluß der Herren von Czerotin und dem plötzlichen Tode, der den Bischof von Olmütz wie ein Gericht auf der Verfolgerbahn ereilte. (S. 137). Ein offizielles Verfahren trat daher dort bis auf Ferdinand II. nicht ein. Die Bedrückung und Verfolgung im Einzelnen blieb aber auch dort nicht aus. Die höhere Freiheit bestand etwa hier in dem Nachlaß nächtlicher Versammlungen in den Bethäusern. Später — 1509 — steigerte sich dieselbe wieder dahin, daß man ungestört eine Visitation der Gemeinden abhalten konnte.

In Böhmen währte die Bedrückung nach der schnell wieder verschwundenen Aussicht, die ein Gnadengesuch und ein in Folge dessen angeordnetes Colloquium eröffnet hatte, in alter Strenge fort. Todesstrafe zwar wurde nur in ganz einzelnen Fällen angeordnet, so (1511) bei einem Bruder in Rutenberg, der den öffentlichen Gottesdienst gestört hatte (Eind. I, 145). Um so grausamere Qualen aber bereitete man Anderen durch die Folter und hartes Gefängniß. In diesem sollte auch Lukas die Ehren des Märtyrertums erlangen.

Wie die anderen Häupter hatte auch er sich, seit die Verfolgung heftiger geworden, verborgen gehalten, um aus seinem Versteck die Leitung der Gemeinden und Stärkung der Brüder rastlos fortzusetzen. Obgleich persönlich erfordert, war er selbst zu jenem Colloquium nicht erschienen. Man sandte untergeordnete Persönlichkeiten, denen genau vorgegeschrieben war, was sie sagen sollten. Insofern waren die Brüder selbst Ursache, daß der Zweck gänzlich verfehlt wurde. Sie hatten freilich, und wohl nicht mit Unrecht, von vornherein es nur für eine ihnen gestellte Falle angesehen, indessen empfanden die Gemeinden ihre mehrjährige Verlassenheit von den Führern doch übel. Man fing an über Feigheit der Hirten zu murren. Da stand Lukas nicht länger an, durch die That das Gegentheil zu beweisen (1515). Trotz der andauernden Gefahr unternahm er eine Visitationsreise in seinem Sprengel. Einer der adeligen Grundbesitzer, Peter Suda von Janovic, dem er wegen seiner bisher freundlichen Bestimmung gegen

die Brüder zu viel getraut hatte, setzte ihn, als er nur kurz erst seiner Pflicht obgelegen, hinterlistig gefangen. Worauf die Absichten des Verräthers gerichtet waren, zeigte seine sofort unternommene Reise nach Prag zu den Häuptern der Gegner der Brüder. Lukas ließ er, in Eisen gelegt, Tag und Nacht streng bewacht, zurück. Feste Schmerzen erhöhten die Leiden des Gefangenen; dennoch behielt er geistige Kraft genug, aus dem Gefängniß allen seinen Gemeinden zu schreiben und sie von seiner Lage in Kenntniß zu setzen. Er hatte schnell die ganze Gefahr derselben durchschaut und die größere Freiheit der ersten Tage benutzt, durch einen Eilboten Herrn von Krazel davon zu benachrichtigen. Auf ihn als auf seinen Grundherrschaft, dem allein Eigenthumsrecht über ihn zustehe, berief er sich gegen Suda. Schon eröffnete ihm dieser nach seiner Rückkehr von Prag die Aussicht auf den Scheiterhaufen. Vierzehn Tage noch schmachtete Lukas, an eine schwere große Kette geschmiebet, im Kerker, bis die inzwischen erhobene, vom Landesgericht anerkannte Einsprache des Herrn von Krazel ihm wenigstens die Befreiung aus dem Kerker erwirkte. Da die Appellation des Herrn von Krazel nur unter der Bedingung rechtskräftig geworden war, daß er selbst nun Lukas in Prag vor dem Administrator stelle, damit er dort von seinem Irrweg belehrt werden könne, so drohte an der Stelle der ersteren jetzt nur eine neue größere Gefahr. Man kann denken, wie die Prager Magister darauf brannten, das intelligenteste Haupt der Brüder in ihre Gewalt zu bekommen. Unter diesen Umständen benutzte Lukas die Freigebeung gegen eine Bürgschaft von 2000 Groschen dazu, seine Person in Sicherheit zu bringen, ohne dann weiter nach dem Stellungstermin in Prag zu fragen.

Wie so oft in der alten Brüdergeschichte, brachte nach Analogie der ersten Märtyrereiten der christlichen Kirche der Tod der Verfolger eine schnelle unerwartete Wendung. Wladislaw II. starb den 13. März 1516. Ludwig folgte ihm noch als Minderjähriger. Die Adelsfactionen gewannen damit freieres Spiel. Die religiöse Verwirrung wurde erhöht durch die ersten, schnell und gewaltig eintretenden Wirkungen, die Luther's Auftreten seit 1517 auf Böhmen hatte. Im Lande that alsbald Jedermann, was ihm gut dünkte. Mit unverwundlicher Energie aber machten die Brüder die günstige Wendung sich zu Nuge. Gerade im Jahre 1517 rückte Lukas nach dem Tode des ersten Seniors Thomas von Prelobo zur ersten Stelle im Kirchenregiment vor. Die erweiterte Aufgabe, der neu geschenkte Friede, die Bewegung, die von Wittenberg her der alten Brüderreformation zu unerwartetem Zeugniß sich erhob und anfangs ihrer Sache folgenreiche Unterstützung versprach: Alles wirkte zusammen, den sechzigjährigen kränklichen Greis mit einem Jugendfeuer zu durchströmen und das letzte Decennium seines Lebens zu dem fruchtbarsten und bedeutungsvollsten für die Unität nach jeder Beziehung zu machen. Der Wittenberger Reformation gerade gegenüber galt es die letzte entscheidende Probe, wie weit die Brüderunität einen selbstständigen Charakter zu entfalten und zu bewahren vermöge. Der, welcher anfangs ihr denselben aufgeprägt, setzte ihn auch jetzt so entchieden und allein durch, daß gegen alle nachmaligen Versuche, die Unität zu lutheranisiren, der Name, die Schriften und die Traditionen des Lukas das Bollwerk bildeten, woran sie gescheitert sind.

Es ist bekannt, wie schnell Luther's Lehre bei den Utraquisten Böhmens Feuer fing, nachdem im Jahre 1519 die erste Verbindung seitens dieser mit ihm angeknüpft worden war. Luther's Brief an den Prager Rath bildete den Wendepunkt. Der tief greifende Antheil, den der Böhme Gallus Cahera an diesem Schritte hatte, ist erst durch die neueren böhmischen Forschungen aufgeheilt (s. Vindély I, 167 ff.). Als utraquistischer Priester mit seiner Gemeinde in Leitmeritz zerfallen, war er in Wittenberg, wohin er sich begeben, mit Luther näher bekannt geworden. Er redigirte nachmals die zwanzig Artikel, mit denen im Jahre 1524 die utraquistischen Stände in Prag ihren wesentlichen Anschluß an die Reformation erklärten. „Jeder Priester, der nach dem Evangelium lehren würde, sollte geschützt werden.“ Die Wahl Cahera's zum Administrator, nachdem er vorher schon Kolyczana's Kanzel im „Tehn“ eingenommen,

besiegelte die Reform — aber vermittelte bei ihm zugleich den unerwartet schnellen Umschlag in eine katholisirend utraquistische Reaktion. Der Ehrgeiz seines Vorgängers Hochyczana trieb Sahera ganz auf die Bahnen des gleichen Verhaltens gegen das neue Luthertum, das jener einst gegen die Brüder eingehalten. Zu Luther's bitterer Enttäuschung wurde Sahera von da an der heftigste Gegner der Bewegung, die er einleiten geholfen hatte.

Bei den Brüdern war schon früher als ein charakteristischer Zug die ökumenische Richtung zu beobachten, mit verwandten reformatorischen Bewegungen im Auslande sich in Verbindung zu setzen. Seit dem Versuche mit den Waldensern am Ausgange des funfzehnten Jahrhunderts war kaum Gelegenheit dazu. Als aber während der oben geschilderten Verfolgungszeit Erasmus wie ein leuchtendes Gestirn am Himmel der Kirche aufstieg, richteten sich auch sofort die Blicke der Brüder mit Sehnsucht und Hoffnung auf ihn. Trotz ihrer Bedrängniß ließen sie sich die Kosten nicht verdrießen, im Jahre 1511 eine Gesandtschaft an ihn nach Antwerpen abzuordnen. Das günstige Urtheil, das er in einem Briefe an den böhmischen Humanisten Slechta von Bsehrad über die Brüder abgegeben, ermutigte sie zu der Hoffnung, der viel geltende Mann werde sich zu einer öffentlichen Fürsprache für die verfolgten Gemeinden bereit finden lassen. Bei mehrerer Kenntniß seines Charakters hätten sie sich freilich die Kosten wie die Beschämung durch die frostig-kühle Verweigerung eines Schrittes, „der ihn leicht selbst compromittiren könne“, ersparen können (Gind. I, 148 f.).

Mit verdoppelter und von ganz anderen Hoffnungen getragener freudiger Spannung begrüßte man jetzt das Auftreten Luther's. Auch der bedächtige Lukas theilte diese Hoffnungen anfangs (a. a. O. S. 189). An den Bewegungen in Prag zwar theilte sich direkt nur die sogenannte kleinere Brüderpartei unter Führung ihres Hauptes, des Messerschmieds Kalenec (S. 169). Bei dem Ständetage von 1524 begnügte sich die Unität damit, brieflich und in selbstständiger Haltung ihre Wink über die zweckmäßigsten Beschlüsse zu geben. Damals war bei Lukas schon der Umschwung seiner Ueberzeugungen gegen Luther eingetreten. — Vielmehr hatten vorher die Brüder sich selbst in direkte Beziehung zu Luther gesetzt. Die vielfach verworrenen Fäden dieser Veräthung, insbesondere die verschiedenen Sendungen an Luther, deren Hauptinteresse sich an den Katechismus der Böhmischen Brüder knüpft, der Luther damals vorlag, sind anderwärts auseinandergelegt und klargestellt worden (vgl. Katechismen x. a. a. O. S. 209 ff.). Auch Gindély's Darstellung ist hier mangelhaft.

Ehe man noch direkt anknüpfte, im Jahre 1520, hatte Lukas eine Schrift über das Abendmahl, die vielleicht schon durch einen Traktat Luther's über dasselbe Thema (Erklärung eilicher Artikel in f. Sermon von dem heil. Abendmahl, 1520) veranlaßt war, ausgehen lassen. Wenigstens wittert Gindély aus dieser schon die Reigung heraus, mit Luther die Waffen zu kreuzen (I, 188), wie denn Luther's im Anfange des Jahres bereits ausgegebene Schrift einen Ausfall gegen irrige Sakramentslehre der Brüder enthält (Erl. Ausg. XXVII. S. 74). Dafür mußte es versöhnend und jedenfalls zur Herbeiführung eines direkten Austausches wirken, daß Luther durch die Boten — es scheint, daß es bereits Glieder der Unität waren —, durch welche Speratus und Optatus eine Frage wegen der Abendmahlslehre der Brüder an Luther hatten gelangen lassen (1522), diese direkt auffordern ließ, ihm nähere Mittheilungen über ihre Lehre zu machen. Darauf schickt ihm Lukas durch eine besondere Gesandtschaft (Johann Roh, auch Horn oder Cornu genannt, und Weiß) — nicht, wie man gewöhnlich annimmt, den Katechismus der Brüder, der eben vorher die uns noch vorliegende Redaktion erhalten —, sondern eine 1522 geschriebene oder auch da nur in's Lateinische übersetzte Schrift „Von der siegreichen Wahrheit“. Der Katechismus, der Luther auf mehr zufälligen Wegen zugekommen zu sehn scheint, hatte vielmehr den Anlaß zu jener Aufforderung gegeben. Die bekannte Schrift Luther's an die Böhmen: „Vom Anbeten des Sakraments des heil. Reichthums Jesu Christi“, 1523 — ist also als eine Antwort auf

jene „Von der siegreichen Wahrheit“ anzusehen. Gewiß ist es so, wie Gindely, obgleich Katholik, selbst anerkennt (S. 189), daß Luther nie milder über Abweichungen in dieser ihm so hoch geltenden Frage geurtheilt hat, als gegen die Böhmisches Brüder. Aber hinter den freundschaftlichen Anknüpfungen lag bereits in Lukas' Seele so viel Zündstoff angesammelt, daß der kleinste Funke genügte, um die leimende Abneigung im offenen Protest zu verwandeln. Sofort nach Eingang der genannten Antwortschrift Luthers' entwickelte Lukas in einer umfanglicheren Schrift seinen motivirten Gegensatz. Die eigene Auffassung vom Abendmahl ist darin gegen die Luther'sche behauptet und vertheidigt, die Siebenzahl der Sakramente, über die schon ältere Schwankungen gewaltet (vgl. m. Katechismen S. 107 f.) wird neu festgestellt; der brennende Gegensatz aber bewegt sich um die Frage von der christlichen Freiheit und von apostolischer Lebenszucht. Ehelibet und Virginität werden principiell vertheidigt, nicht ohne Zusammenhang mit der ausgesprochenen Verwerfung der Rechtfertigung durch den Glauben allein. „Nie und nimmer“, heißt es nach Gindely's leider sehr kurzen Auszügen (a. a. O. S. 190), „kann man die Rechtfertigung dem Glauben allein zuschreiben; denn ihr habt die Schrift gegen euch. Ihr hütet euch, ein gutes Werk zu thun (!); damit handelt ihr aber gegen Christum und haltet an einem Irrthum fest.“ — Man muß, um diesen Ausgang einigermaßen zu begreifen, die Rückwirkungen größerer Lebensfreiheit hinzunehmen, welche die Unität an ihren jungen Männern, die in Wittenberg studirt hatten, bei ihrer Heimkehr von da wahrnahm. Schon damals wurde die von den Lutheranern oft wiederholte Anklage laut, die Brüder seien eigentlich eine nur entartete Mönchssekte. Das griff an ihr Leben, wie aus dem, was oben über die Disciplin der Brüder gegeben worden, leicht verständlich. Nicht ohne Bitterkeit schreibt daher Lukas in jener Gegenantwort: „Essen, trinken, thun was beliebt, heiraten, weltlich leben, ist eine schlechte Grundlage des Lebens beim Auszug aus Babylon. Dies Thun bedeutet nichts Anderes, als mit fremden Völkern in's Eheband treten, was schon Estras verfluchte. Fürwahr! Das Heiraten macht Niemanden selig, denn es veranlaßt viele Hindernisse des Heiles und mancherlei Ursachen, die davon ableiten.“ — In der That ein charakteristischer Ausdruck für den Unterschied der beiderseitigen Reformationsgedanken. Es bedurfte nicht der ausdrücklichen Erklärung des Lukas, daß eine Grunddifferenz sie trennte. Das oben vorbezeichnete wichtigste Moment im Charakter der Unität und der Antheil, den Lukas an der vollen Ausbildung und Bewahrung desselben hatte, gewinnen von hier aus ihr entscheidendes Licht.

Wenn wir im Jahre 1524 dieselben Boten noch einmal nach Wittenberg ziehen sehen, so geschah es mehr nur in dem Interesse, genauere, auf Autopsie gegründete Berichte über die Wirkungen der Reformation auf Sitte und frommes Leben aus dem Heimathsgebiet derselben zu erlangen. Sie fielen so aus, daß der Gegensatz sich nur vertiefte und befestigte. Bei Lukas' Lebzeiten wurde keine weitere Verbindung angeknüpft.

Seine Jahre waren gezählt und angefüllt von anderen Kämpfen. Mit derselben Bestimmtheit, mit der er sich gegen Wittenberg abgeschlossen, wußte er die ersten Einflüsse Zwingli'scher Lehre von der Unität abzuhalten. Auch der alte Kampf mit der kleinen Brüderpartei oder Amositen erneuerte sich. Lukas benutzte es, um ausdrücklich noch einmal den Lebenszusammenhang der Unität mit Peter Chelczyky zu verneinen und jenen allein zuzusprechen. Nicht minder scharf stellte er den Unterschied von einer neu aufstauenden Sekte, der Sabrowaniten fest (Gind. I, 196 ff.). Werden wir später die Brüder der Wiedertaufe, die sie allezeit als ein ihnen eigenthümliches Stück (s. u.) festgehalten und Lukas selbst noch 1521 in einer besonderen Schrift vertheidigt hatte, abthun sehen, um sich so auch gegen die in Böhmen zahlreich vertretenen Wiedertäufer specifischen Charakters abzugrenzen, so war es wieder Lukas, der auf die Möglichkeit im Voraus hindeutete, wie man diesen Ritus ohne Beeinträchtigung des Wesentlichen in der ihnen eigenen Katechumenatserziehung wegfallen lassen könnte. So sorgte er in

raftloser schriftstellerischer und organisatorischer Thätigkeit für die allseitige Consolidirung des von ihm der Unität aufgeprägten Charakters. Hatte er die längste Zeit fast monarchisch in derselben regiert, so beklagt er in dem vor seinem Tode an die Unität erlassenen Testament dieß als einen von der Nothwendigkeit diktierten Mißstand, der, schon um der für Einen Mann unumspannbaren Geschäftslast willen, künftig dadurch abgestellt werden möge, daß man immer vier Seniores, je zwei für Böhmen und für Mähren, die vereinte Leitung übertragen solle: ein Grundsatz, der nachmals gegen die hierarchisch-monarchischen Gelüste Augusta's mit Nachdruck als orthodoxe Tradition geltend gemacht wurde. In erster Reihe empfahl er selbst noch den Martin Skoda, von dem er wissen konnte, daß er unwandelbar auf der von ihm selbst eingeleiteten Bahn verharren würde. Wahrscheinlich war es seinem Scharfblick nicht entgangen, daß im Stillen eine andere Richtung Platz zu greifen drohte. Hatten doch gerade bei einem jener Deputirten, bei Roh, die Besuche in Wittenberg zu innerer Befreundung mit der Reformation gebient. Vielleicht rechnete man es auch zu den Symptomen der von dorthier abgeleiteten disciplinarischen Forderung, daß sogar einer von den nach Lukas' Tod erwählten vier Seniores wegen Unfittlichkeit abgesetzt werden mußte (Sind. I, 215). Mit Bekümmerniß mochte es Lukas empfinden, daß der Einzige, auf den er zählen konnte, Skoda, nicht die genügende Begabung besaß, die Zügel des Regiments allein in der Hand zu behalten. Aber stärker als die Besorgnisse, was Alles mit der Erschütterung der bisher von ihm geleiteten Tradition dahinsinken könnte, lebte in Lukas der großartige, die ächten Glieder und Diener der Brüderunität kennzeichnende Zug unbedingtester Unterordnung des Einzelnen unter den Gesammtwillen. Lukas durfte sich sagen, daß seine gesammte schriftstellerische Thätigkeit nur dem Auf- und Ausbau der Unität gebient hatte, in folgenreichster Weise; daß so zu sagen die orthodoxe Tradition in seinen Schriften auf- und festgestellt war, nachdem an Gregor's Schriften Alles verworfen worden war, was dieser entgegen schien —: dennoch, als Lukas nun das Ende seiner Wirksamkeit gekommen sah, war dieß sein Legtes, daß er ebenso wie Gregor's jetzt seine eigenen Schriften der Unität, resp. dem engen Rathe, zur Verfügung und freiesten Entscheidung stellte, wie weit sie ferner und für's Ganze Geltung behalten sollten oder nicht. Er starb den 11. Dezember 1528 in Jungbunzlau in einem Alter von mehr als siebzig Jahren und wurde in dem Brüderhause daselbst („wohl im Hause des Predigers“ W. Kröger), einem ehemaligen Kloster, begraben. Es war das Jahr, in welchem Melancthon in dem „Visitationsunterricht“ den von katholischen Gegnern auf Abfall vom Lutherthum gedeuteten Versuch machte, die einseitig polemische Richtung der Reformation in die Bahn praktisch-reformatorischer Volkspädagogik und Volksdisciplin zu lenken. Für die Geschichte des evangelischen Böhmens eine ernste Wendezeit. Ferdinand hatte den Thron bestiegen, der erste kräftige Regent wieder seit Georg Podiebrad. Den Brüdern erstand für diese entscheidungsreichste Epoche, in welcher sie Namen von der Bedeutung eines Blahoslav aufzuweisen haben, doch kein Lukas wieder. Wir geben in Uebersicht die ergänzenden Data der nachfolgenden inneren und äußeren Entwicklung, sowie des Lehrbegriffs nach seinen charakteristischen Merkmalen.

Von 1457 bis 1494 reicht die erste Strebeperiode, an Gregor's Namen und Einfluß geknüpft; ihr folgt von 1494 bis 1528 die Periode der Abklärung und Consolidirung, in welcher Lukas der Unität in Lehre und Verfassung ihren festen, namentlich auch von der lutherischen Reformation unterschiedenen Charakter aufprägt. Die nächste Epoche ist als ein bald wieder verschwindendes Uebergangsmoment lutheranisirender Richtung zu bezeichnen, die man mit 1546 als abgeschlossen ansehen kann. Die Aufhebung des Celibats war das erste Symptom des überwiegenden lutheranisirenden Einflusses. Lukas' Schriften versielen damit dem Schicksal, dem er sie selbstverfügungnehmend anheimgestellt hatte. Soweit sie der gegenwärtigen Entwicklung nicht entsprächen, wurden sie verworfen (1531). Skoda, der dieß nicht hindern konnte, starb das Jahr darauf (a. a. O. S. 215 f.). Umgekehrt knüpfte die Voraussage von dem lutherischen Einfluß

im Jahre 1546 an die Vorlage vergessener Schriften des Lukas. Johann Roh (Horn) selbst, der mit Augusta diese Zwischenperiode veranlaßt hatte, bekannte unter Thränen: er habe nie bei fremden Lehrern das gefunden, was bei der Unität und nur aus Unkenntniß ihrer Schätze und durch deutsche Bücher verleitet, eine Zeit lang ihrer minder geschadet. „Uns hat die lutherische Lehre, verbreitet durch ihre Prediger, zu sehr in die Augen geblänzt. . . . Es ist nicht nöthig, in der Fremde nach etwas Neuem sich umzusehen, in der Heimath bei uns haben wir, was wir brauchen“ (S. 292). — Augusta ist die merkwürdigste Persönlichkeit dieser Epoche. Ein geborener Regent — nach seinem noch erhaltenen Bild mit mehr italienischen als slavischen Zügen. Seine höchst mangelhafte wissenschaftliche Bildung wurde durch die Gabe feuriger Beredsamkeit verdeckt. Man fand, daß er sich Luther zum Vorbild auch als Prediger genommen. Seine sechszehnjährige Haft mit wiederholten namenlosen Folterleiden, zum Theil auf dem Schlosse Bärtsitz erduldet, wo Philippine Welser seine Fürsprecherin bei ihrem Gemahl, dem Erzherzog Ferdinand, wurde, macht sein Leben zu einem Roman, für Blahoslav's Erzählertalent ein trefflicher Stoff. Aber das Ende war so tragisch als der Anfang bedeutlich. Er hatte sich, ein unerhörter Fall in der Unität, selbst zum Senior vorge schlagen. Die unbezwingliche Herrschsucht und seine „monarchischen Gelüste“, wie die Aftem es nennen, zwangen den engen Rath, sich noch während seiner Haft ganz von ihm loszusagen. Es fehlte wenig, daß sein verletzter Stolz ihn ganz in das Lager der Ultraquisten geführt hätte. Von der Unität wieder angenommen, mußte man ihn gegen das Ende seines Lebens wegen unruhigen und luxuriösen Lebens auf's Neue desavouiren. Die betreffenden Aktenstücke sind Muster sittlichen Ernstes und geistlicher Würde eines Kirchenregimentes (Bind. I, 454 ff. II, 54). Er überlebte Blahoslav noch um einige Wochen († 13. Januar 1572), der ihm mit eben so viel Nachdruck als Gemeinheit die Gegenpart hielt. Ein Vertreter wie Augusta war freilich wenig geeignet, dem lutheranistrenden Einfluß zur Empfehlung zu dienen.

Aber diese Richtung bildete nur einen Zug der gesammten Phsylognomie der seit Lukas' Tod eröffneten Epoche. Aller Austausch nach Außen war früher zu festerer Abschließung der Unität in ihrer selbstständigen Eigenthümlichkeit ausgeschlagen. Auch 1546 und öfter noch schien dasselbe Resultat einzutreten; dennoch tritt mehr und mehr eine unvertennbare Veränderung zu Tage. Man sucht Anerkennung bei, zum Theil Ausgleichung mit den anderen protestantischen Parteien. Die Emigration nach Preußen, noch mehr die schnelle Ausbreitung in Polen und die dort zwischen calvinischem und lutherischem Protestantismus getheilten Transaktionen; endlich die politisch nahegelegte Fusion mit dem lutherisch gesinnten Theile der Stände in Böhmen nöthigten mehr und mehr aus der bisherigen Abgeschlossenheit herauszutreten und wenigstens äußeren Schutz in der Vereinigung mit Anderen zu suchen. Der Gang war dabei der, daß je länger je mehr die ohnehin innerlich vorherrschende Hinneigung zum Calvinismus siegte und andererseits durch den Bräuderadel das politische Moment die Oberhand gewann. Der definitive Abbruch der Beziehungen zu Wittenberg fällt mit der Vernichtung des Aryptocalvinismus daselbst zusammen. Im Anfange des 17. Jahrhunderts vollendete sich die politische Strömung, in deren Interesse allein noch mit den Lutheranern in Böhmen transigirt wird, in der revolutionären. Wie 1547, so steht 1609 der Bräuderadel an der Spitze der gewalthätigen Bewegung gegen den Landesherrn. In der Mitte zwischen diesen beiden großen Wendepunkten für die Entwicklung der Unität zeigt das letzte Decennium des 16. Jahrhunderts die ersten Spuren einer allgemeineren Lockerung der alten Disciplin und totaler Umgestaltung der inneren Verhältnisse. So kann man im Allgemeinen bis 1580 die Zeit der Transaktion datiren, endend mit dem Uebergange zum Calvinismus, und um 1590 etwa den Beginn der inneren Auflösung setzen, die sich im politischen Revolutionsgeiste des Bräuderadels vollendet. Wir heben eine Reihe einzelner Entwicklungsmomente heraus, die diesem Gange der Verhältnisse zur

inneren Erklärung und den bedeutenderen Erscheinungen der Unität in dieser Epoche zur Beleuchtung dienen.

Mit dieser Epoche des mehr nach Außen gerichteten Lebens fällt, wie begreiflich, zunächst die literarische und wissenschaftliche Blütheperiode der Unität zusammen, obenan die Zeit ihrer Historiographie. Die Impulse hiezu kamen zuerst von lutherischer Seite. Der Vorwurf zu geringer Achtung wissenschaftlicher Thätigkeit, den Paul Speratus in einem Schreiben von 1549 der Unität machte, bewog diese, eine Anzahl begabter junger Leute zu Studien nach Königsberg einerseits und nach Basel andererseits zu senden. Unter ihnen war Blahoslav (Gind. I, 345 f.). Andererseits wurde durch eine Anfrage seitens des für Historiographie so thätigen Lutheraners Matth. Flacius über den Zusammenhang der Böhmisches Brüder mit den Waldensern ein brieflicher und persönlicher Austausch der Unität mit jenem veranlaßt, dessen Hauptvermittler derselbe Blahoslav war. Die erste summarische Darstellung der Ursprünge der Brüderunität aus des letzteren Feder (Summa x. f. vorn die Quellenangaben) von 1557, war die Frucht dieser Anregung, obgleich sie gerade im Gegensatz zu Flacius' Meinung von den Ursprüngen der Unität geschrieben wurde (vgl. die Aktenstücke über diesen Austausch: Fontes Rer. Austriac. a. a. D. S. 275 — 287; zur Beurtheilung: Katechismen der Waldenser x. a. a. D. S. 135 u. 156). Seit dem Jahre 1551 hatte Czerny, nächst Blahoslav wohl der bedeutendste Lehrer der Unität in dieser Zeit, angefangen, alle aus älterer Zeit noch zerstreut erhaltenen Aktenstücke der Brüdergeschichte zu sammeln, nachdem die älteren Sammlungen im Brande von Leitomyšl 1546 zu Grunde gegangen waren. Zugleich schrieb er die Annalen der Zeitgeschichte von 1547 bis 1552. Nach seinem Tode führte Blahoslav dieses Werk fort, das heute noch als unschätzbare Quelle (böhmisches) im Archiv zu Herrnhut („Blahoslav I.“ bezeichnet), deutsch übersezt von Gindély, ebenfalls in Manuscript, in der Seminarbibliothek zu Gnadenfeld in Preußen aufbewahrt wird. Gindély sagt davon: „Die böhmische Nation besitzt kein Werk aus dem 16. Jahrhundert, welches sich an Eleganz der Darstellung, an Fluß der Rede und Reinheit der Sprache mit dem vergleichen, geschweige das überstrahlen könnte, was aus Blahoslav's Feder geflossen“ (a. a. D. S. 366). Wir erwähnten oben schon seiner Bedeutung als böhmischer Grammatiker. Seit dieser Zeit zeichnen sich die Schriftsteller der Böhmisches Brüder bis auf Comenius herab als musterghltige Böhmisches Stylisten aus. Wie schon seit dem Anfange des 16. Jahrhunderts ein Mitglied des engen Rathes als „Schreiber“ mit Sammlung der Dokumente beauftragt gewesen war, so wurde die durch Czerny und Blahoslav eröffnete annalistische Thätigkeit auch nach des letzteren Tode fortgesetzt. Stephan wurde sein unmittelbarer Nachfolger (Gind. II, 94). Ein größeres selbstständiges historisches Werk verfaßte neben Blahoslav und nach der von diesem bemessenen Mittheilung von Urkunden der polnische Edelmann Lasitius um 1572 (in Mstr. bis auf Buch VIII. das Comenius nebst Auszügen der übrigen herausgegeben. Abschriften auf den Bibliotheken in Prag und Göttingen, wie im Archiv zu Herrnhut). Um dieselbe Zeit schrieb, auf direkte Anregung der Unität, Joachim Camerarius seine *Historica narratio de Fratrum orthod. ecclesiis in Bohemia* (herausgegeben 1605). Vergl. über Werth und Entstehung beider: *Katechismen* a. a. D. S. 136 f.). Auch eine Geschichte der Böhmisches Brüder in Polen von Georg Israel soll vorhanden gewesen seyn (f. Gind. II, 94). Rüdinger schrieb einen kurzen Auszug aus Camerarius' Werk, das damals noch Manuscript war, im Jahre 1579. Den Schlußstein setzte im 17. Jahrhundert in würdigster Weise Amos Comenius (f. d. Art.). Die werthvollsten Schätze der gesammten literarischen Thätigkeit der alten Böhmisches Brüder birgt das Herrnhuter Archiv in den 13 sogen. Lissaner Folianten, so benannt, weil sie bei der Auswanderung im Jahre 1620 nach polnisch Lissa geflüchtet und dort glücklich trotz zweimaliger Verwüstung der Stadt erhalten wurden, bis sie vor wenig Jahren die Unitäts-

direktion für das Herrnhuter Archiv gewann. Band 14 befindet sich auf dem Museum zu Prag. Die ersten 10 Bände enthalten Czerny's und Blahoslav's Sammlungen, die übrigen 4 Bände die der Folgezeit. Comenius hat das Ganze mit wichtigen Randbemerkungen bereichert. Es ist erfreulich, daß die Unitäts-Ältestenconferenz anfängt, Kräfte aus der Mitte der Brüdergemeinde selbst für die Ausbeutung dieser Quellen heranzuziehen.

Neben der historischen Thätigkeit ruhte inzwischen die früher fast allein gepflegte confessionelle nicht. Die bedeutendsten Bekenntnisse der Böhmisches Brüder stammen aus der nach Kulas' Tode eröffneten Epoche des Austausches. Man findet sie vollständig verzeichnet bei Gindély in den Fontes Rer. Austr. a. a. D.

Von nicht geringerer Bedeutung waren die Arbeiten, welche dem inneren Aufbau, dem gottesdienstlichen Leben und der Mehrung der Schrifterkenntniß gewidmet waren. Was Augusta in dieser Hinsicht geleistet, war ziemlich werthlos. Um die sonntäglichen Perikopen, die man beibehalten hatte, zu verdrängen, weil er sie als einen Rest von Papismus ansah, schrieb er im Gefängniß ein dreibändiges Werk über das apostolische Symbolum, meistens in Predigten bestehend, die als Unterlage für die sonntäglichen Vorträge in den Gemeinden dienen sollten. Mit gesundem Takt verweigerte man jedoch die Annahme und blieb bei dem bisherigen Brauch. Von unvergänglichem Gedächtniß dagegen sind Blahoslav's Bestrebungen auch auf diesem Gebiete. Von dem neuen Canticum, das er im Vereine mit Czerny und Adam Sturm besorgte, war schon die Rede. Schon 1541 hatte Roh eine neue Sammlung geliefert. Der Liederreichtum im Brüderkreise war inzwischen noch bedeutend gewachsen. Gindély gibt (I, 460) ein Verzeichniß der hauptsächlichsten Liederdichter der Unität. Die gesammte Hymnologie hat kein Buch von gleich originaler Bedeutung aufzuweisen, wie diese Vereinigung böhmischer Liederdichter von Hus, Rokycana und noch älteren an bis tief herab in das 16. Jahrhundert. Nicht wenige sind in den Gefängnissen gedichtet. Blahoslav, der in seiner böhmischen Grammatik schon seinen in damaliger Zeit so seltenen historischen Takt dadurch dokumentirte, daß er die theoretische Darstellung mit Proben aus allen böhmischen Stylisten von Hus bis Augusta begleitete, war auf diesem Gebiete mehr noch als Bärge historischer Treue. Selbst Dichter von 51 Liedern, die sich in jenem Canticum befanden, hatte er sich auch als musikalisches Talent durch eine Schrift in jungen Jahren so hervorragend legitimirt, daß in Kürze eine zweite Auflage dieses Werkes nöthig wurde. Das Gesangbuch erschien alsbald auch in deutscher Sprache.

Sind diese Leistungen in weiteren Kreisen bekannt und länger schon entsprechend gewürdigt, so gilt von der schönsten literarischen Schöpfung der böhmischen Brüdermündt das Gegentheil. Die großartige Bibelauslegung in sechs Bänden, vom Druckorte her „die Kraliczer Bibel“ genannt, liegt ungelannt und für die deutsche Kirche namentlich unwerthet auf wenigen Bibliotheken in böhmischer Sprache vergraben. Die Unitätsdirektion von Herrnhut sollte es als einen Ehrenpunkt ansehen, wenigstens in passenden Proben die deutsche Theologie mit diesem edlen Erbe ihrer Väter bekannt zu machen. Die ersten entscheidenden Impulse gab auch für dieses Unternehmen Blahoslav. Seine böhmischen Sprachstudien waren mit für diesen Zweck unternommen (Gindély II. S. 70); für die Klassiken hatte er unter dem größten Lehrer seiner Zeit, unter Trogenborf in Goldberg, die ersten Grundlagen gelegt. Von den 16 böhmischen Ausgaben des Neuen Testaments, die bereits zu seiner Zeit vorlagen, waren zwei (1518 u. 1528) aus der Druckerei der Brüder in Jungbunzlau hervorgegangen. Aber alle jene Uebersetzungen ruhten auf der Vulgata. Blahoslav zuerst unternahm es nach dem griechischen Urtext und zugleich nach gelehrten Grundsätzen der Behandlung seiner Muttersprache dem böhmischen Volke die Quelle des Lebens zu eröffnen. „Was Sprachreinheit und Schönheit der Rede anbelangt“, stellt Gindély dieses Werk über alle Werke der böhmischen Literatur (I, 459). Selbst für die äußere Ausstattung sorgten die Brüder in gewähltester Weise. Schon vier Jahre nach der ersten kleinen Taschenaus-

gabe folgte (1568) eine zweite Auflage in groß Oktav (II, 70). Eine spätere vom J. 1591 wurde zu der damals seltenen Höhe von 1000 Exemplaren gemacht (S. 328). Raum aber war diese Arbeit vollendet, so faßte man mit rastloser Energie die größere in's Auge, auch vom Alten Testament eine neue aus den Quellen gearbeitete Uebersetzung zu liefern und die ganze Bibel mit einem fortlaufenden Commentar auszustatten. Blahoslav selbst erlebte nur die Vorbereitungen dazu. Durch aufreibende Thätigkeit in der Blüthe des Mannesalters schon greisenähnlich, erlag er 1571 (24. November) auf einer Visitationsreise einem verzehrenden Wechselfieber. Aber eine ganze Reihe junger theologischer Kräfte war inzwischen herangewachsen. Tübingen, wo der edle Herzog Christoph den Studirenden der Unität besondere Unterstützung gewährte (Sind. I, 459), ward vor anderen Universitäten die Vorschule für diese Arbeiter auf dem Gebiete biblischer Theologie. M. Aeneas, Isaias Capella, Georg Strejc, Johann Ephraim, Paul Jessen und Johann Capito sind die Brüdertheologen, welche mit diesem großen Werke beauftragt wurden. Zu ihrer Unterstützung zog man noch zwei bedeutendere Kenner des Hebräischen aus Schlessen und Polen, Nikolaus Albert und Lukas Pelic, nicht ohne große Geldopfer herbei. Die Kosten des Unternehmens, insbesondere der prachtvollen Ausstattung — denn selbst an Exemplaren auf Pergament fehlte es nicht — trug ein einziger Herr vom Brüderadel, Johann v. A. von Czerotin. Im Jahre 1579 erschien der erste, 1593 der sechste Band, der das Neue Testament für sich enthält und zu Blahoslav's Uebersetzung als Neues nur den Commentar fügte. „So lange die böhmische Sprache noch gesprochen wird“, bemerkt Sindély, der dabei nur vom sprachlichen Standpunkte aus urtheilt, „so lange kann das Andenken an diese großartige Arbeit nicht erlöschen. Die Uebersetzung ist der Typus der Entfaltung, welche die böhmische Sprache im 16. Jahrhundert erlangt hat . . . Heutzutage noch befolgt der Böhme dieselben Regeln der Grammatik und der Syntax“ (II, 309). Wahrlich, man kann nicht sagen, daß der ascetische Lebenserbst, welcher den alten böhmischen Brüdern den Namen einer „Mönchsfelle“ einbrachte, auf die geistige Regsamkeit und theologische Bedeutung dieses kleinen Kreises einen lähmenden Einfluß geübt habe! Die erneuerte Brüderunität steht bei höherer Reinheit der Lehre in diesem Stück in unvergleichbarer Ferne zurück gegen ihre großen Väter. Es ist zu begreifen, daß Theologen von der Bedeutung eines Bergerius um Aufnahme in die Brüdergemeinde sich bewarben. Die Rückhaltungen diesen und ähnlichen Anträgen (Graf Schlid) gegenüber sind Zeugnisse des feinen Tactes und berechtigten Selbstgefühls der Senioren (vergl. die Dokumente: Fontes a. a. D. S. 213 ff.). Man benutzte allseitig die Mittel der Ausbildung und Bereicherung, die das lutherische und reformirte Ausland boten, und bewahrte doch bis zu dem oben bezeichneten Zeitpunkte der Forderung die eigene Selbstständigkeit. Im Jahre 1575 berechnet Sindély die Zahl der auswärts Studirenden auf etwa 40 (II, 103). Selbst auf diese erstreckte man aber die in der Heimath so sorgfältig gekübten Visitationen. So oft einer der Lehrer der Unität in Aufträgen einen Universitätsort, wo Brüder studirten, besuchte, geschah es nie, ohne daß das Studium und Verhalten der Letzteren einer sorgfältigen Prüfung unterworfen wurde (s. Sindély II, 81 u. a.). Bezeichneten doch die Brüderdeputirten bei dem Besuche, den sie 1542 Luther in Wittenberg machten, letzterem den Mangel einer sorgfältigeren Erziehung der Lehrer der Kirche als Hauptgrund, warum es die Lutheraner zu keinen besseren Gemeindefürsorge brächten (Fontes S. 32). — Durch die Gewinnung Rüdingers, der als Aryptocalvinist Wittenberg verlassen mußte, für das Rectorat ihres Gymnasiums erhoben ihrerseits die Brüder ihr Institut zu Eibenschütz zu einer Erziehungsstätte, auf der nicht nur die Jugend des einheimischen Adels, sondern auch Auswärtige (z. B. Freiherr v. Canitz aus Schlessen) für ihre Söhne die Grundlagen einer eben so christlich als humanistisch begründeten Jugendbildung suchten. Der Adel bestritt auch hiefür die Kosten. Bei dem frühen Aufblühen dieser in der Brüdergemeinde allzeit mit so viel Erfolg gepflegten pädagogischen Thätigkeit ist jedoch zu bemerken, daß vor Co-

mens bestimmte Traditionen einer geläuterten Unterrichts- und Erziehungstheorie nicht nachweisbar sind (vgl. Gind. II, 105 u. 248 ff. mit 103).

Kein Wunder, daß unter solchen Umständen in Böhmen die Macht der höheren Bildung auch im Lager der Brüder zu finden war und für alle Fächer und Lebensgebiete aus ihren Kreisen die tonangebenden Männer hervorgingen. Die glänzendste parlamentarische Größe auf den verhängnißvollen Landtagen, die den Majestätsbrief erzwoingen, Herr Wenzel Budowec von Budowa, stammte aus dem Bräderkreise. Zwei der ausgezeichnetsten Advokaten, die damals die Sache der Evangelischen führten, waren Brüder (Gind. II, 394). Selbst Feldherren stellte die einst so friedliche Bräderkirche. Ein feiner diplomatischer Takt in kirchlichen und weltlichen Verhandlungen gehörte geradezu zu den Traditionen des engen Rathes und des Bräderadels. Zu welcher Macht der letztere angewachsen war, ergeben die seitenlangen Verzeichnisse der Herren- und Rittergeschlechter, die zu ihnen gehörten, bei Gindely (II, 153 ff. vgl. 427 und für Mähren: 247). Für ihre Ausbreitung im Lande in dieser Zeit genügen ein paar Angaben. In Prag muß der Erzbischof die Klage erheben, daß sich in dem Versammlungshause der Brüder „weit mehr Leute“ zusammenfinden, „als in mancher der ersten Kirchen Prags“ (II, 102). Wenn die Klage des Oberstkämmerers im Jahre 1576 auch an Uebertreibungen leiden mag, sie lautet charakteristisch genug: „Ihr seht doch, daß drei Biertheile der Einwohner dieses Reiches zu ihnen gehören; besonders im Königsgräber Kreise, wo Alles von ihnen wimmelt; nur Königsgräb hält sich noch etwas“ (S. 215). Dasselbe galt namentlich auch von Jungbunzlau (S. 224). Ueberall waren die Predigerhäuser mit Ländereien, Gärten und Weinbergen ausgestattet (310 f.). Absoluten gab es in Mähren allein 99. Im Jahre 1596 ordinarie man zu Trebittsch 27 Candidaten auf einmal (S. 327 f.). Die traurigste Rolle neben diesem Aufblühen der Brüder spielten die Utraquisten, ereilt vom Gericht aller Halbheit in kirchlichen und göttlichen Dingen. Aus dem ganzen Adel Böhmens standen im Jahre 1577 nur noch fünfzehn Personen für den Utraquismus ein (S. 236); von allen königlichen Städten erkannten 1589 nur noch sieben das Prager Consistorium an, das einst ganz Böhmen fast geleitet hatte (S. 313). Kein Mitglied der Universität las mehr die Messe; die Procession am Frohnleichnamsest fand trotz nachdrücklicher Aufforderung des Consistoriums keine Teilnehmer von der Universität (S. 297). Zwei halbtodte Mitterchen und drei Säger bildeten den Ersatz. Der innere Verfall überbot den äußeren. Der Abt von Emmaus zu Prag, einer der ersten Würdenträger, heirathete öffentlich und förmlich die Tochter eines Prager Bürgers und richtete eine Schenk- wirthschaft im Kloster ein (S. 316 f.). Am Anfange des 17. Jahrhunderts verminderte sich auch die Zahl der Katholiken, die, verglichen mit jenen, eine würdigere Haltung beobachteten, immer auffallender. Ihre Stärke im Jahre 1609 magt Gindely nicht mehr auf ein Viertel der Gesamtbevölkerung zu berechnen, da auf dem Landtage ihre Vertreter nicht mehr dreißig Köpfe zählten. Lutheraner und Brüder theilten sich in die Herrschaft, und an geistiger Bedeutung und sittlicher Würde wie kirchlicher Geschlossenheit wenigstens waren die Brüder, auch in der Adelsvertretung, entschieden jenen überlegen. Gemäß der Stellung, welche die Lutheraner im Allgemeinen dem weltlichen Regimentsstande einräumten, lagen die Geschicke der lutherischen Kirche in Böhmen ausschließlich in der Hand des Adels und konnten daher bei dem faktischen Zustande des letzteren zu keiner Ordnungsgehalt gelangen. In Städten und auf den adeligen Gütern dieselbe Abhängigkeit der Pfarrer von der Einzelwillkür. Dabei konnte der Gegensatz zu dem streng disciplinirten und eingezogenen Leben der Brüder auf der anderen Seite nur gesteigerte Fleischfreiheit zu Tage fördern. Das verschiedene Verhalten Beider gegenüber den Ansprüchen des Adels zeigt sich am interessantesten bei den Transaktionen zwischen den Brüdern und den Lutheranern in Polen (I, 409. 417). Der Grundsatz eines rein geistlichen Regiments bildete sich erst um diese Zeit vollbewußt in der Brädermittät aus, so lange faktisch schon vorher dieselbe Praxis gegolten. Bei den Verhand-

lungen um die böhmische Confession vom Jahre 1575, die ganz vom Adel geführt wurden, verbot der Senior Kales dem Brüderadel geradezu jede Betheiligung an der Abfassung. Das sey nicht Sache der Laien. Und er fand Gehorsam (II, 126). Als die ersten Spuren einer Lockerung der Disciplin obenan bei dem Adel sich zeigten, forderte die Austerlitzer Synode von 1572, unangesehen welche praktischen Schwierigkeiten daraus erwuchsen, die unnachsichtliche Durchführung der alten Grundsätze und die Bestrafung aller Dawiderhandelnden (S. 101). Das Geschlecht der Krajel durfte den Adligen trogen, und doch wagten die Brüder, zwei Glieder desselben, „die unehrbare, unedle Crescentia“, die sich sittlich vergangen, und Herrn Adam von Krajel, der sich an Tanz und Trunk öffentlich betheiligt, feierlich und unter Nennung des Namens zu excommuniciren, als Sünder, „die Jeder zu meiden habe“ (S. 241 f.). Der Fall traf mit einer hochkritischen Zeit für die Unität zusammen. Die Empörung des übermüthigen Adels über solche Kühnheit war allgemein. Dennoch führte man Princip und Praxis mit fester Hand durch. Erst zu stolz, Buße zu thun, suchte Adam von Krajel doch nachmals bittend die Ausöhnung mit der Gemeinde. Was die Ezerotine für die Gemeinde waren, ist mehrfach Gelegenheit gewesen hervorzuheben. In einer Sache, wo der Senior Aeneas entschieden im Unrecht war und Friedrich von Ezerotin mit doppeltem Nachdruck im Interesse der Brüder in Mähren hätte gegen ihn auftreten können, schreibt dieser stolze Magnat an seinen „lieben Vater“ unter Anderem: „Ich wollte, als ihr bei mir waret, dieses euch sagen; aber ich hielt an mich, damit es nicht scheine, als ob das Schaf den Hirten unterrichten wollte, wenn, wo und welche Nahrung ihm zuträglich sey. Nun erkühnte ich mich aber; nehmt es nicht für ungut“ (S. 294 ff.).— In dem Geheimniß durch eine treue, durchgeführte Hirtenleitung den Geist pietätsvoller Unterordnung zu erziehen und den weltlich bevorzugtesten Gliedern gegenüber dasselbe Maß zu wahren, wie gegen den geringsten, liegt einer der Erklärungsgründe, wie es der Unität gelungen, so lange und in so idealer Weise apostolische Ordnungen in ihren Gemeinden zu erhalten. Der Verzicht auf alle Auszeichnungen weltlichen Ehren- und Besitzstandes seitens derer selbst, die geistliche Leiter der Anderen seyn wollten und sollten, sicherte bei diesen die Willigkeit zur Unterordnung und bewahrte jene vor weltlicher Ueberhebung, erhielt das Amt bei aller thatsächlichen Machtvollkommenheit in dem demüthigen Geiste, wie in der Gestalt des Dienstes. Als Augusta im Amte seine Person und persönlichen Ehrgeiz geltend machen wollte, scheiterte sein Versuch am Geiste des Ganzen; dagegen wurden so schwache Persönlichkeiten wie Stephan, und noch mehr Kales, von diesem Geiste des Ganzen und den Traditionen des Amtes, das sie trug, gestärkt, in entscheidenden Momenten wenigstens zähe Festigkeit zu beweisen, wenn es ihnen auch an Geist fehlte, um die Lage zu beherrschen und Versuche zu Uebergreifen unmöglich zu machen. Als mehrere von den Adligen den Senior Kales zu den Verhandlungen nach Prag citirten, nannte er in seiner Antwort das Begehren einfach „ungezogen“. Was könne er für seine Person allein in Prag? Ohne Beirath der anderen Senioren dürfe er nichts beschließen, so verlange es die Verfassung der Unität, und ehe von dieser abgegangen würde, wolle er lieber sterben. Die Laien hätten das Beispiel des Gehorsams zu geben und nicht zu schreien, daß sich die Senioren in den Winkel verkröchen.“ Mit Recht bemerkt Gindely dabei, daß das eine wohlgeordnete Gemeinschaft seyn müsse, deren Vorsteher in solchen Momenten — der Adel war daran, die neue böhmische Confession zu entwerfen — eine solche Antwort geben konnten, sicher, daß diese demüthig aufgenommen werde (II, 132 f.).

Wahre Gefahr konnte bei diesem Zustande der Unität erst erwachsen, wenn ihr Klerus selbst aus den Bahnen der Achtung gebietenden Selbstzucht wich oder die Unität im Ganzen sich in weltlich-politische Interessen verflochten ließ. Bei der Veränderung im äußeren Besitzstand, den wir vorher andeuteten, ist es nicht zu verwundern, daß sich auch mehr Versuchungen ergaben, die alte Einfachheit der Lebensweise zu verlassen. Nicht nur gegen Augusta, sondern selbst gegen Blahoslav wird die Klage laut, daß sie

Herrn der Ernte befohl, ist erhöht worden. Man kann die Geschichte der neuen Erweckung um 1720 in Fulneck u. a. D., diese Spuren eines aus mühsam durchgefristeten Keimen neu hervorbrechenden Lebensfrühlings auf diesem altgeweihten Boden nicht verfolgen, ohne ein sichtbares Werk Gottes darin zu verehren, das, wenn durch nichts Anderes, durch die Missionen der erneuerten Brüdergemeinde genügend legitimiert wäre. Der Kirchenhistoriker muß eine Pragmatik göttlicher Führung darin erkennen, daß in der Zeit der Heimfindung, welche obenan der lutherischen Kirche in der Spener'schen Periode angebrochen war, auch jenes edlen Lebenszweiges der Kirche Christi, der evangelisch gegrünt hatte vor der Reformation, vor Gott wieder gedacht wurde. In Zinzendorf traf die erneuernde Wirkung des Hallischen Pietismus mit den Erinnerungen eines Abkömmlings aus altem Brüderadel zusammen.

Es erübrigt nach diesem Ueberblick der Geschichte und providentiellen Mission der alten Brüderunität, noch einige ergänzende Bemerkungen über ihren Lehrbegriff und seine Entwicklung zu machen; denn was über ihre Kirchenordnung und Disciplin zu sagen wäre, gibt der Artikel von Dieckhoff in seinen wichtigsten Grundzügen und die „Geschichte der alten Brüderkirche“ (von Kröger) S. 123 ff. in Ausführlichkeit, wenn schon nicht mit genügender Unterscheidung der verschiedenen Entwicklungsperioden. Die abschließende Fassung und Sanction hatte die 1682 durch eine Synode zu Lissa im Druck publicirte: *Ratio disciplinae ordinisq; ecclesiastici in Unitate Fratrum Bohemorum* auf einer Synode zu Scherawitz in Mähren im Jahre 1616 erhalten.

Als ein mittleres Gebiet zwischen Kirchenordnung und Lehranschauung bedarf zunächst noch die Stellung der Brüder zur bischöflichen Ordination und deren Geschichte in der Gemeinde eine nähere Beleuchtung. Die Begründung eines besonderen Kirchenwesens der Brüder fiel mit der Wahl und Ordination ihrer ersten Priester zu Rhota (Rhotta), einem Dorfe bei Reichenau, 1467 zusammen. Ueber die wunderbaren Erscheinungen, die man dabei beobachtet zu haben glaubte, spricht sich Bischof Kröger, der sie nach den Quellen verändert erzählt (a. a. D. S. 79 f.) so rückhaltend maßvoll als würdig aus. Sein Bericht geht im Einzelnen auch betreffs der Priesterweihe über Sindély hinaus, ohne daß, bei der populären Anlage, die Quellenbelege zur Hand sind. In anderer Beziehung fehlt, was nach Sindély unzweifelhaft feststeht. Der Gang scheint folgender gewesen zu seyn. Durch's Loos wählte man nach Gebet und Fasten drei aus neun vorher gleich würdig Befundene aus, wobei, da man zwölf Zettel und nur drei mit „Jst“ (jest) beschrieben in das Gefäß gelegt hatte, die Möglichkeit anderer Entscheidung und Zahl offen gehalten war. Diesen Dreien legten nach Sindély (I, 34) zunächst die Vornehmsten unter denen, welche vorher die Neun erwählt hatten, die Hand auf. Doch sah man das nicht für die priesterliche Ordination an, sondern wohl nur als ein weihendes Bekenntniß dazu, daß man sie seitens der Unität als Lehrer und Häupter anerkenne, wie ihnen gleichzeitig mit Handschlag von allen Anwesenden Gehorsam gelobt wurde. Kröger dagegen, der von jener Handauflegung schwieg, läßt die eigentliche Priesterweihe an den so Erwählten durch einen alten Waldenserpriester, der neben Michael und noch einem anderen früheren katholischen Priester, der einzige gewesen zu seyn scheint, der selbst die Priesterweihe hatte, vollzogen werden und beschränkt, was später geschah, auf die Einholung der bischöflichen Ordination (S. 80). Die letztere nun jedenfalls hat man, wie oben angedeutet, bei einem sogenannten Waldenser Bischof Stephan, in einer Gemeinde an der österreichischen Gränze, gesucht. Was über die Erhaltung, resp. Erneuerung der bischöflichen Weihe dieser Waldenser selbst beigebracht werden kann — die Letzteren sollen sie während des Baseler Concils von dort anwesenden Bischöfen erlangt haben (!) (Kröger S. 81 vgl. 83) — ist selbst im höchsten Grade zweifelhaft. Was sicherer ist, der Brüder Sendung an diesen Stephan, bleibt dunkel genug nach den älteren Quellen und wird von Lukas, wie er in solchen präjudiciellen Vorfällen öfter thut, ganz mit Schweigen übergangen (Sind. I, 36, vgl. meine Katechismen der Waldenser und Böhm. Brüder S. 162 f.). Hätten jene drei

Erwählten schon als Priester gegolten, so würde man, um die bischöfliche Weihe einem von ihnen zu erwerben, sie gesendet haben; statt dessen werden jene Anderen, von Alters her Ordinierten, nach Gindely nur Michael („wahrscheinlich von Mathias von Runwald begleitet“, S. 37), nach Kröger dieser mit dem anderen katholischen und dem Waldenser Priester zur Einholung der Ordination gesendet. Uebereinstimmend erzählen Beide weiter, daß nach Erlangung des Gesuchten (Kröger: für alle drei Abgesandten — als nun geweihten „Brüderbischöfen“!) Michael den Mathias von Runwald zum Bischof geweiht habe (Kröger: unter Assistenz der anderen beiden waldensisch Geweihten), während, was Kröger nun selbst hier zugeibt, die anderen beiden durchs Loos Erwählten (Thomas und Elias) jetzt erst durch Michael die Priesterweihe empfangen. — Nach Gindely legt dann Michael seinen altkatholischen Priestercharakter nieder und läßt sich von Mathias von Runwald selbst erst wieder auf's Neue weihen — offenbar eine höchst charakteristische Parallele zu der Wiedertaufe aller in Rhota Versammelten, von der unten mehr zu sagen ist. Und gewiß hat auch darin Gindely das Richtigere, daß nach seiner Darstellung Mathias von Runwald allein als Bischof den ersten Rang einnimmt, Michael aber zu diesem Behufe auf jede Geltendmachung der von Stephan empfangenen und an Mathias vermittelten Bischofsweihe seinerseits verzichten muß. Nach Kröger (S. 81) dagegen setz Michael Oberbischof geblieben, dem im Range Mathias und dann die beiden anderen von Stephan bischöflich Geweihten zunächst gestanden. Es ist dabei anzuerkennen, daß Bischof Kröger, einer der ehrwürdigsten Vertreter der Unität in der Gegenwart ausdrücklich erklärt, daß „die Bräuerkirche sonst keinen höheren Werth auf die bischöfliche Weihe durch Handauslegung in ununterbrochener Folge seit der apostolischen Zeit lege, als daß sie darin eine löbliche Ordnung im Hause dessen erkenne, welcher ein Gott der Ordnung ist...“ Von äußeren Folgen für staatliche und staatskirchliche Anerkennung und Stellung ist es auch nur für die Bräuergemeinde auf englisch-bischöflichem Boden.

Aber wie es auch mit dem Eintritt der Brüder in eine vorher ununterbrochene Succession durch Vermittelung der Waldenser beschaffen gewesen, gewiß ist, daß später (1551), während Augusta gefangen war und schon für todt galt, in Ermangelung eines Seniors neue Seniores (Ejerny und Ejerwenka) nicht nur selbstständig gewählt, sondern durch Beauftragte vom engen Rathe, die selbst die Bischofsweihe nicht hatten, zu Bischöfen ordinirt wurden. Wenn man eine Rettung der Tradition dann auch darin sucht, daß Augusta nach seiner Befreiung später auch wieder Bischöfe geweiht habe, so haben Ejerny und Ejerwenka, welche die Hauptordinatoren blieben, jedenfalls ihre Ordination durch Augusta nicht sanktioniren lassen (vgl. Kröger S. 290 f. mit Gind. I, 347. 356. 364. 367 f.). Kröger steht sich dabei auf's Neue zu dem Bekenntniß genöthigt: „Und in letzter Stelle ist doch an dieser äußeren ununterbrochenen Nachfolge im Gottesreich des Neuen Bundes nichts Wesentliches gelegen.“ Aber abgesehen davon, sollte man bei diesem Stande der Geschichte seitens der Unität aufhören, die Succession als eine Thatsache ihrer Geschichte fortzuführen; und die Unität könnte darauf um so leichter verzichten, je mehr man ihr Glück wünschen muß zu einer mit eben so evangelischer Demuth gefährten als mit kirchlichem Takt und glücklichem Erfolg geübten bischöflichen Praxis. Eine Unterscheidung verschiedener Amtsweihen, wie sie in der erneuerten Unität noch festgehalten wird, kann, sobald nichts mehr als der besondere Dienst und das für ihn erforderliche Charisma dabei betont wird, einen gerechten Anstoß nicht begründen. Die alten Böhmischen Brüder standen mit dieser Praxis mehr auf dem Boden altkirchlicher Traditionen als römischer Lehrvoraussetzungen. Man kann dieß selbst von der Begründung des unbedingten Gehorsams, der gegen die kirchlichen Vorgesetzten gefordert wurde, behaupten. Auch Maßregeln wie die, daß die Priester nur bei den Seniores beichten sollten, denen sie untergeben waren, die Diacone und Moluthen eben so bei ihren Vorstehern (Gind. I, 435), war eine rein disciplinäre Ordnungsmaxime.

Unter den Fragen um den Lehrbegriff nimmt die über den Rechtferti-

gungsglauben die erste Stelle des Interesses in Anspruch. Die irrige Vorstellung, als hätten sich die Brüder dem reformatorischen Lehrbegriff in diesem Punkte angeschlossen, ist bereits anderen Ortes dahin überwiesen, daß die Partei des Lukas (s. ob.) eher früher eine Richtung nach dieser Seite eingehalten, dagegen Luther gegenüber am Anfang gerade, von Lukas geführt, eine ausgesprochene Gegenstellung angenommen habe (Katechismen der Wald. S. 97 ff.; vgl. auch Kröger a. a. O. S. 184). Man kann ihre Bestimmung über Glauben und Werke auf eine Linie mit der Augustin's in *de fide et opp.* stellen. Ohne der Alleinwirksamkeit der Gnade zu nahe treten zu wollen, behaupten sie die Nothwendigkeit der Werke für den persönlichen Gnadenstand als Lebensheiligung und die Entscheidung im Gericht nach diesem Maßstabe. Der mächtige Einfluß auf die Verwirklichung des frommen Gemeindelebens unter ihnen ist nicht zu verkennen. — Selbst als nach Lukas' Tode die Wittenbergische Richtung eine Zeit lang die Oberhand gewann, trat bei der Begegnung Augustin's und Georg Israel's mit Luther im Sommer 1536 diese Differenz noch unvermittelt hervor (Gindely I, 238 f.). Es geschah mehr nur, um Luther zu befriedigen und zu einer Bevortwortung der in neuer Bearbeitung auszugebenden Confession, die die Brüder 1535 dem König Ferdinand überreicht hatten, zu bewegen, wie er früher schon bei der in Wittenberg 1533 gedruckten Apologie für Markgraf Georg von Brandenburg Gleiches gethan. Die neuen Differenzen bei den damaligen Vorverhandlungen besagen umso mehr, als 1535 schon von Luther geschrieben wird: „*Verba quaedam, quibus aliquoties commovebar, adeo dilucide applicaverunt (? explicaverunt), ut nunc fateri cogar, mihi omnino satisfactum esse*“ (vgl. Fontes S. 19; auch S. 93). So erklärte man sich auch jetzt auf's Neue, änderte resp. die betreffenden Artikel nach Luther's Wünschen ab (Fontes S. 25; vgl. Gind. I, 239). Auch der Apologie von 1533 wurde ein Artikel über die Rechtfertigung beigelegt (S. 27). Die bald eintretende Rückkehr zu Lukas' Principien war gewiß auch für diesen Punkt entscheidend, wie denn Czerny nachmals sogar dem Herzog von Preußen, der um einen deutschen Prediger von ihnen gebeten hatte, nicht eine dieser Confessionen, sondern die neu übersezte Schrift des Lukas von der Rechtfertigung zur Aufklärung über den Standpunkt der Brüder zuschickte, mit der ehrlichen Erklärung, daß die Unität nicht die Ueberzeugung habe, der Herzog stimme mit ihr im Glauben völlig überein (Gind. I, 431). Die gegentheiligen Versicherungen, die man in einzelnen Fällen von der Uebereinstimmung mit der Augsburger Confession gibt, sind theils auf Schrauben gestellt (Gind. II, 123; doch vgl. S. 66), theils durch andere aufgehoben (I, 405. 463 u. a.); so daß der Leibarzt Erato schon sich über Unbeständigkeit und Unredlichkeit der Brüder in diesem Stücke beklagte (II, 123), Kaiser Maximilian aber feierlich die Abweichung constatirte (II, 197). Das Urtheil von Flacius im Gespräch mit Blahoslav, „daß von den Brüdern der Begriff aufgestellt werde, welcher dem Interim entspreche“ (I, 422), trifft ganz zur Sache und macht das gute Vernehmen mit der Wittenberger Fakultät zu den Zeiten des Peucer'schen Einflusses noch verständlicher (Gind. II, 80 f. 95 ff. und Acta S. 294 ff. 319 ff.). Aus dieser Zeit haben wir das officiële Zugeständniß des Brüderlegaten: „*Etiam, quae Lutherus et alii ex vestris antecessoribus in nostris notarunt et tollenda censuerunt, ex hac sunt sublata omnia*“ (Fontes S. 353). Freilich wurde bald genug darauf die Uebereinstimmung mit Luther wieder nur für eine gutmüthige Illusion des letzteren erklärt (ebendaf. S. 426; vgl. m. Katechismen S. 153). Bei allen diesen Erklärungen stehen der Artikel von der Rechtfertigung, besonders aber der vom heiligen Abendmahl, im Vordergrund.

Im Zusammenhange mit der Rechtfertigungsfrage steht überall der Anstoß am *Cölibat*, von reformirter Seite so stark wie von lutherischer geduldet. Das Nöthige darüber ist oben beigebracht. Ebenso kann in Betreff der den Brüdern im Allgemeinen gewiß mit Unrecht beigegebenen Prädestinationslehre auf anderweitige Nachweise (Katechismen S. 121 ff.) verwiesen werden.

Von höherem Interesse ist die Frage um die Sakramentslehre der Brüder. Ueber die eigenthümliche Zählungsweise („drei“, wie Melancthon) und ihre Schwankungen s. am a. O. S. 107 f. Gewiß ist, daß sie Taufe und Abendmahl vor Allen auszeichnen. Ueber ihre Correctheit in der Taufe glaubt Luther sich in dem Briefe von 1535 freuen zu dürfen, obgleich sie noch 1538 sich zur Beseitigung der Wiedertaufe erst neu verpflichten (Fontes S. 19. 23) und länger noch über ihre von Luther gleich anfangs in Anspruch genommene Lehre vom Kinderglauben verhandeln. Erst 1572 erfolgt eine synodalmäßige Abänderung der früheren Meinung dahin, daß virtuell der Glaube im Kinde vorhanden sei (Sind. II, 95, womit zu vergl. Fontes S. 93. 307 f. 338). Eine unmittelbare Rückwirkung der früheren Auffassung (s. d. Art. von Dietzsch), war die Verwerfung der Nothtaufe durch die Hebammen, statt deren man ein Gebet der Anwesenden für das Kind wirksamer achtete (Fontes S. 95 f. vgl. 102). Auch die beschränkte Ertheilung der Taufe bei unehelichen Geburten, seit diese in der Gemeinde vorkamen, wird damit zusammenhängen (Sind. I, 473). Besonderes Interesse nimmt der Brauch der Wiedertaufe bei den Brüdern in Anspruch. Wir haben darüber eine ausführliche confessionelle Aussprache der Brüder in der lateinischen Ausgabe der Apologie (an den Markgrafen) von 1538, in Wittenberg gedruckt und abweichend von allen anderen Ausgaben (Lydius, Waldensia. Rotterdam 1616. II, 2. 277 f.). Im Interesse der ersten Anfänge der protestantischen Confirmation, die hier zu finden sind, ist die Sache von mir besprochen in: Wilmar, pastoraltheologische Blätter. Jahrg. 1864. Heft I. S. 1 ff.

Der Unterschied der Böhmischen Brüder von den Wiedertäufern, von denen sie sich vorsichtig gesondert hielten (Sind. II, 210 ff. 223 f. II, 19 ff.), besteht zunächst darin, daß sie die Wassertaufe an den Kindern nicht aufhoben, vielmehr wiederholt ihren Glauben an eine göttliche Wirkung derselben bekennen, die in der Wiedertaufe nur erneuert und bekräftigt werde. Der entscheidende Punkt liegt aber darin, daß man das *foedus*, das der Einzelne mit Gott einzugehen habe, ausschließlich auf diesen zweiten Akt verlegte, der später, als die Wiedertaufe wegfiel (1535—36), bloß noch in einer feierlichen Handauflegung statthatte: „*Per manuum impositionem . . . quo peccatorum remissio, jam olim per baptismum Christi testata, evidenter reficitur atque tum demum credendi (credenti) in usum ejus proprium tribuitur*“ . . (Lyd. a. a. O. S. 160 ff.). Zunächst fand diese Bundeschließung seitens aller derer statt, die von der römischen und utraquistischen Kirche zur Unität übertraten und den Katechumenat absolviert hatten. Daher heißt es dort weiter: „*Ac si ecclesiae Christi incorporati, filii Dei atque haeredes vitae aeternae sunt et habentur?*“ Und gewiß haben wir hier die erste Wurzel des ganzen Gebräuchs; denn als erster Akt nach der eigentlichen Constituirung der Unität durch die Priesterwahl wird die Wiedertaufe Aller zur Synode anwesenden Mitglieder berichtet (Sind. I, 36).

Dasselbe Verfahren nun hielt man auch bei den in der Gemeinde heranwachsenden Kindern ein, daß man sie nach sorgfältiger Katechumenenbereitung unter öffentlicher Bekennnisablegung zur Wiedertaufe, später bloß noch zur Handauflegung führte. In Folge dessen wurden alle Akte, welche der Bundeschließung bei der Taufe zum Ausdruck dienen, Abrenunciation, Recitation des Symbols u. von der Kindertaufe auf diese zweite Bundeschließung verlegt und statt ihrer mit der Kindertaufe ein ganz neuer und den Böhmischen Brüdern ausschließlich eigener Akt verbunden. Das ist die sogen. „*baptismi conventio*“, ein ausdrücklicher und feierlicher Vertrag, den der Amtsdienier unter Handschlag und Segnung mit den vorher erwähnten Vätern zu schließen hat (Lydius S. 345 ff.). Die erste Taufe wurde dadurch ganz zur unterpfandlichen Handlung, auf den Glauben der Kirche (Wilmar, pastoraltheol. Bl. S. 15) und den zukünftigen der Kinder basirt. Als dann später an der Stelle der Wiedertaufe die Handauflegung allein übrig blieb, blieben mit ihr auch jene Nebenakte der Taufe verbunden,

und so ist sie in der That die erste Form ausgebildeter protestantischer Confirmation, bereits mit mehr denn jenem Sacramentscharakter, den diese nachmals in pietistischer Fassung und vorbereitend schon von Straßburg aus erlangte. Auch in diesem Punkte sah keiner der Zeitgenossen klarer als Flacius. In einem Briefe an Ant. Bodenstein vom J. 1556 (Fontes S. 281 ff.) schreibt er: „Tertio illa receptio est fere quaedam rebaptisatio; quaerit enim, an renunciat iis et promittit Deo obedientiam . . . quasi vero hoc dudum in Baptismo non fecerit . . . totaque Baptismi ratio declaratur. Item dicunt, jam non eris tuus, sicut antea, item quod simpliciter prioris foederis cum Deo ac Baptismi damnatio est; nihil sane hic, nisi aqua deest, ut sit rebaptisatio” . . . Vgl. auch Crato's Urtheil: „Audiuntur voculae a quibusdam, pluris Valdenses receptionem suam, quam baptismum Christi facere” (Fontes S. 376). Die Sache ist darum doppelt beachtenswerth, weil eben in diese Zeit (1536) die Anfänge einer Confirmation in Straßburg und die Verathungen darüber in Wittenberg fallen (s. Seckendorf, hist. Lutheran. III, 31. §. 122. S. 559), mit welchen beiden Orten die Brüder in Verkehr und Verbindung standen. Daß diesen dabei auch das Bewußtseyn des Anzustrebenden nicht fehlte, beweist sich durch ihre Berufung auf des Erasmus Vorschläge, die, bisher ganz unbeachtet, als erste Anregung einer protestantischen Confirmation gelten müssen (vgl. Desid. Erasmi Paraphrases in Nov. Test. ed. Augustin. Berlin 1778. Vol. I. XXVI ff. [die Vorrede zum Matthäus von 1522] mit Hybius a. a. D. S. 284 und Bilmor, pastoraltheol. VI. S. 5 ff. und S. 27). Die Böhmisches Brüder sind wie ein leuchtendes Muster durchgeführter Katechumenenerziehung, so erste Vorgänger mit einer ausgebildeten protestantischen Confirmation — freilich mit irrig sacramentalen Voraussetzungen. Daß die Brüder die Sündenvergebung (resp. mit Handauslegung) noch spät als drittes Sacrament zählen (Fontes S. 93; vergl. meine „Katechismen“ x. S. 108), dürfte eben damit zusammenhängen, weil die initio foederis dieß zum integrierenden Bestandtheil hatte. Doch hielten sie bekanntlich auch die Special- oder Privatbeichte fest, nicht ohne dabei mit Berufung auf Calvin Sünden zu unterscheiden, die so groß seien, daß man von ihnen nicht absolviren könne (Sind. I, 407 f.), was auch praktisch mit großer Härte bei einem zum Tode verurtheilten Mörder geübt wurde. („Wem Gott die Verzeihung nicht kund gebe, dem sey sie auch nicht anzukündigen“, Sind. II, 326).

Am schwersten endlich ist Licht in die Abendmahlslehre der Böhmisches Brüder zu bringen. Den Lutheranern erschien sie calvinisch, Calvin und den Reformirten Lutheranisirend. Der Letztere tadelt in einem Gutachten des vereinigten akademischen Collegiums von Genf die Brüder mit Schärfe, daß sie in ihrer Apologie sich den Lutheranern so angepaßt und in das Verwerfungsurtheil der Gegenlehre eingestimmt hätten (Sind. I, 414 f.; vgl. Fontes 204 f.). Von beiden Seiten wird den Brüdern Unklarheit im Ausdruck vorgeworfen. Mit welchem Rechte, bezeugt der Lehrbegriff der noch vorliegenden Confessionen und des Katechismus (vgl. Katechismen der Waldenser S. 104 ff.). Das Grundbekenntniß gilt der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, wobei in besonnener Weise anima et divinitas Christi von der eigentlichen res sacramenti unterschieden wird; aber jene Gegenwart wird sofort näher als eine sacramentalis (posvátne, sacramentaliter) und spiritualis bestimmt, Begriffe, die nie mit genügender Schärfe definiert werden, ihre Realerklärung jedoch in der klar behaupteten Unterscheidung von der Gegenwart des Leibes Christi haben, die ihm zur Rechten Gottes eigne. Daraus begründen sie insbesondere ihren Protest gegen die Anbetung des Sacraments, einstimmig mit der Taboritenconfession. Ausschließlich zur Rechten Gottes sey die substantia corporis (quae sedeat ad dexteram patris). Nec descendet corporaliter (Christus) cum corpore suo ante diem iudicii. Vergl. Katechismen, Fr. 60 ff. (Meine Ausg. S. 51.). In dieser Fassung der Erhöhung Christi liegt die entscheidende Verwandtschaft mit Calvin. Dennoch ist der Wille nicht zu verkennen, einmal die Testamentsworte möglichst wörtlich zu verstehen (vgl. a. a. D. S. 104),

andererseits die sakramental-spirituelle Gegenwart des Leibes als eine reale zugleich zu behaupten („cujus verum corpus in eodem esse veraciter, sacramentaliter et spiritualiter, est credendum“ a. a. D. S. 105). Eine der lichtvollsten Erklärungen enthält das Schreiben des Seniors Stephanus an Crato vom Jahre 1575 (Fontes S. 406): „Unionem sacramentalem appellamus ipsam *κοινωνίαν* corporis Christi, non propter praesentiam Christi corporalem in pane — er meint durch Transsubstantiation — sed propter illa duo, quae in hoc sacramenta per verbum in pio usu conjunguntur; vel quod in eo (in usu!) panis et corpus Christi sacramentaliter unum fiant . . . Sed res longiori explicatione non indiget, cum et tu res coelestes et terrenas sacramentaliter conjungi concedas.“ Crato replicirt dagegen (S. 408): „Non vero unum fiunt duo, verum conjunguntur in usu“, und will das verbum accedens ad elementum nicht „de verbo prolato“, sondern „de verbo credito“ verstanden wissen. „De modo praesentiae“ — schreibt Stephan seinerseits wieder (S. 417) — nunquam disputare voluerunt (majores nostri), neque nos vellemus. Sed coacti dicere aliquid, sacramentalem esse scripsimus in confessione nostra“ . . . mißbilligend (S. 416), daß man an einer Stelle dieß in „substantialem“ corrigirt habe. Aber das viel Entscheidendere noch ist, daß die Brüder sich zu einer Communion der Unwürdigen bekannten und Stephan, trotz Crato's Protest („in isto non assentior, quod scripsistis, veritatem sacramenti [intelligentes de corpore et sanguine Christi] impios percipere“) aufrecht erhält (a. a. D. S. 404; vgl. Gind. II. S. 99). Die reformirten Auktoritäten urtheilten selbst nicht anders: „Videntur fratres nescio quam carnis praesentiam in terris invisibilem et ineffabilem statuere, quod commentum meo judicio vanissimum est“ — schreibt Deza noch 1574 (Fontes S. 494).

Indessen darf man sich nicht verbergen, daß in der Zeit, aus welcher diese Erklärungen stammen, im Allgemeinen die reformirte Strömung in der Unität die viel mächtigere war, so daß man in Stephan mehr eine conservative Tradition des Seniorates, wie sie später noch Zacharias Arison (s. oben) vertrat, erkennen darf. Die Transaktionen mit den Calvinisten und Lutheranern in Polen, so wie mit den letzteren und den Utraquisten in Böhmen hatten bereits ein ganz anderes Licht über das Verständniß jener Worte, die allenfalls auch positiver deutbar waren, verbreitet. In Polen vertraten Paski († 1560) und Pismanin die reformirte Lehre und hatten scharfe Entschiedenheiten der Schweizer Reformatoren gegen die Brüder provocirt. Bei den Disputationen wurden die Vertreter der Letzteren so nachdrücklich von der Unklarheit ihrer Ausdrücke überführt, daß sie die Einwürfe als Memoriale mit nach Böhmen nehmen wollten zu neuer Prüfung und Umgestaltung der Lehre (Gind. I, 408). Eine Umarbeitung der Confession von 1535 wurde obenan in diesem Interesse vorgenommen (S. 418). Das Resultat zeigen die Präliminarien zum Sendomirer Vergleich. Da finden wir die Brüder mit den Calvinisten zusammen votirend: „Convenimus ut credamus et confiteamur substantialem praesentiam Christi.“ Der Einwand der Lutheraner lag nahe. Es müsse heißen: „praesentiam corporis Christi.“ Dennoch wurden zuletzt alle Parteien in der Melancthon'schen Formel einig: „In hac communione vere et substantialiter adesse Christum“ (Gind. II, 86). — Im Mutterlande Böhmen führten die Diskussionen über die mit den Lutheranern und Utraquisten zu vereinigende böhmische Confession 1575 zu nicht minder unzweideutigen Erklärungen. Die ursprüngliche Redaktion des betreffenden Artikels in derselben — von den Lutheranern Pressius und M. Krispin gearbeitet — scheint streng lutherisch gewesen zu seyn. Durch den Einfluß der Brüder siegte auch hier die Melancthon'sche Fassung in der Form: „Man empfangen den wahren Leib und das wahre Blut des Herrn“, die sich in höherem Maße noch lutherisch deuten ließ (Gind. II, 161). Später muß aber auch der spezifische Brüderausdruck *posvátno* oder sacramentaliter seine Stelle dabei gefunden haben, und man setzte sich ausdrücklich darüber auseinander, daß das nicht, wie

früher auch dieß verstanden worden, gleichbedeutend mit substantialiter, wesenhaft, gebraucht werde (a. a. D. 207). Das Ende des Processes wurde oben schon vorangedeutet. Man ging völlig in das Pfälzer Lager über und Form und Gründe werfen allerdings ein trauriges Licht auf diese Periode. Man vergleiche die Akten in Fontes S. 432—449. — In diese Zeit fallen die unzweideutigsten Bekenntnisse. Jenes Schreiben an Beza aus Ewanzig (3. Dec. 1575) wahrscheinlich aus Rüdinger's Feder, in welchem Luther's Vorstellung von ihrer Sakramentslehre als eine gutmüthige Illusion bezeichnet wird, nennt neben manchen Mängeln der Confession, dieß als ihre Ehre und Wahrheit: „Retinemus tamen fundamentum id, quo servato omnis falsa de hoc sacramento persuasio suas sponte concidit et evertitur, Christum cum corpore suo non esse in terris amplius“ (Fontes 426). Entscheidender aber wirkte die Rücksicht auf Menschengunst. Man scheute jedes andere als private Bekenntniß. Die Einladung des Pfalzgrafen Johann Casimir, die für den 1. September 1577 in Frankfurt anberaumte reformirte Synode mitzubeschicken, erregte die größten Verlegenheiten. Heimlich, mit Verschweigung selbst vor den Ständen in der Heimath, wollte man einen Bruder aus Polen senden, bis der dazwischen fallende Tod des Seniors Stephan einen glücklichen Vorwand lieh, jede Beschickung zu unterlassen. Sie entschuldigten sich auch mit ihrer ganz geringen Zahl und dabei so gefährlichen Lage (vgl. Gind. II, 240 f. mit Fontes S. 435 ff.). Das tragischste Zeugniß dafür, daß die, welche so viel Märtyrertum zu Christi Ehren bestanden, für das offene Bekenntniß und die Entscheidung in dieser damals brennenden Frage der Zeit kein Leiden durch offenes Bekenntniß auf sich nehmen wollten, sondern das letztere davon abhängig machen, wie weit ihnen Fürstenschutz dasselbe erleichtere, gibt das von Rüdinger verfaßte Schreiben (Fontes S. 443 ff.). Ab illustrissima igitur excelsitate vestra concilium subjectissime petimus, quid nobis auditorum respectu faciendum censeatis, et an confessione plana nostra acquiescendum nobis putetis in praesentia, vel omnino manifestam ad vos secessionem postuletis.“ Voraus geht die bedeutsame Erinnerung: „A vobis autem nulla defensio nobis in hoc angulo . . . praestari potest.“ Sie als Lehrer sehen zwar klar, aber mit den Gemeinden müsse erst noch verhandelt werden . . . „neque de hoc etiam dubitamus, quidquid illustrissima excelsitas tua de nobis statuerit et in se receperit, id ecclesias vestras universas approbaturas esse.“

Da somit diese letzte Wendung auch zu entschieden calvinischer Anschauung für nichts weniger als eine rein theologische Entwidlung und kirchliche Entscheidung gelten kann, so wird man, so nahe es an sich läge, vorsichtig damit seyn müssen, darin die Vollenbung einer ursprünglich schon überwiegenden Anlage zu erkennen. Vielmehr wird der wahrhaft geschichtliche Standpunkt in dem älteren originalen Brüberbekenntniß zu suchen seyn, was bei aller Unklarheit des Ausdruckes doch den Willen bewies, eine dem Wortlaut der Einsetzung gemäße Gegenwart des Leibes selbst, wenn schon auf besondere Weise, zu behaupten, — anders und entschiedener, als es der calvinische Standpunkt ermöglicht. Dieses Mehr wurde ja von letzterer Seite gerade am schärfsten erkannt und gemißbilligt. So wird also der polnische Senior Turnovius, der sich in den Zeiten jener Transaktionen am eingehendsten mit der Brüberlehre vom Abendmahl beschäftigte, dieselbe am richtigsten als eine zwischen Luther und Calvin in der Mitte stehende behaupten. Er suchte nachzuweisen, daß es eine selbstständige Tradition von den Vätern der Unität her gebe, wonach man die „sakramentalische und geistige“ Gegenwart des Leibes des Herrn immer so behauptet habe, daß dadurch das bloß „figürliche“ Verständniß ausgeschlossen sey. Man kann auch hiebei noch die nöthige Schärfe der Begriffsbestimmungen gar sehr vermessen; doch war es mindestens eine Ermahnung aus der kläglichen Schwäche, die bald nach Wittenberger, bald nach Genfer und Pfälzer Auktoritäten den Ausdruck zu modificiren bereit war. Man kann gegen die Anklage auf bare Unredlichkeit eben diesen mittleren Standpunkt als

mißverstandenen Erklärungsgrund geltend machen, wonach die Brüderdeputirten bei den politischen Diskussionen ganz naiv erklären konnten: „mit Luther und Melancthon sehen sie in Wittenberg, mit Bucer und Calvin in Straßburg eins geworden“ (Sind. I, 406). Aber man muß dem Urtheil unseres als Katholik neutralen Historikers zustimmen, daß dieses Hin- und Herschwanzen zwischen den Männern des Tages nur bezeuge, wie weit man von der selbstständigen Haltung der Gründer der Unität, eines Gregor und Lukas, sich entfernt hatte (I, 410). In Turnovius erwacht noch einmal am Ende des 16. Jahrhunderts — seine von der Unität autorisirte Schrift erschien im Jahre 1598 —, wie wir es in früheren Epochen beobachteten, das alte Bewußtseyn selbstständiger Traditionen. Mit Stolz schreibt er: „Die Unität sey kein altes Weib, das immer nur von Anderen lernen müsse. Sie ist erstarkt, hat sich in ihrer Lehre vervollkommen und hat eine solche Perfektion (!?) in der Auffassung und richtigen Erklärung der heil. Schrift erlangt, . . ., daß sie weit eher selbst anderen Gemeinden als Lehrerin dienen könnte.“ Seinem Ansehen gelang es in dieser späten Epoche noch, den Druck eines calvinischen Buches bei dem engen Rath zu verhindern, weil es darin hieß: „Der Leib des Herrn sey im Abendmahl bloß sichtlich vorhanden“ (Sind. II, 329). Aber es war ein Sieg von kurzer Dauer. Wir deuteten oben schon auf den Umschlag hin. Auf der Synode von Zeravitz verwarf die Mehrheit, trotz des Protestes des Seniors Zacharias Arison, die Lehrauffassung des Turnovius.

Die eigentliche Mission der alten Böhmisches Brüder lag auf anderem Gebiete, als auf dem der Lehrentwicklung. Ihre Disciplin und apostolische Lebensordnung, sammt der Energie und regimentalen Weisheit, durch welche sie dieselbe durch ein Jahrhundert und länger ungebrochen in ihren Gemeinden zu bewahren wußten, macht sie zu einer für alle Kirchen des eingehendsten Studiums hochwerthen, in ihrer Art einzigen Erscheinung. Die früh laut gewordenen Bedenken, — sowohl Flacius (Fontes S. 282) als Musculus (ebendas. S. 198) äußern dieselben — daß eben dieser Charakter die Unität für Verbreitung über größere Ländergebiete ungeeignet mache, sind, ernster erwogen und nach Christi Worten gemessen, kein entscheidender Maßstab. Wie viel auch die Reformatoren beider Confessionen im Einzelnen auszusagen hatten (Fontes 281 f. 394 f.), die übereinstimmende Bewunderung, welche dieselben der Unität zollten für das, was sie auf dem Gebiete des Lebens und der Organisation geleistet, ist bekannt. Man kann die mancherlei unrichtigen Traditionen darüber jetzt nach den Quellen berichtigen, resp. ergänzen (vgl. über Luther's Aussprüche insbesondere Fontes S. 17 f. und Sind. I, 257 f.; Bucer's und der Straßburger Theologen: Fontes S. 32. 37 ff.; Calvin's S. 201 u. 8.). Ein Gemeinssinn, der zu jedem persönlichen Opfer befähigte, eine feste regimentliche Ordnung, die frei von hierarchischen Gelüsten, wie von Vermischung mit weltlicher Gewalt, ganz auf den Dienst zur Erbauung und Erhaltung der Gemeinden gerichtet war, der Geist wachsender Visitation, vor Allem aber eine wahrhaft väterliche Fürsorge für die Erziehung der Gemeinden zu bewußter und treuer Kirchengliedschaft bilden die Hauptmerkmale ihrer glücklichen, für alle Kirchengemeinschaften vorbildlichen Organisation.

G. v. Jezschwits.

Lutheraner, separirte*). Das an Lebenskräften zu kirchlicher Neugeschaltung reiche Jahr 1817 erachtete der durch die Schläge und Gnade des Herrn aus dem Rationalismus seiner Jugendjahre heraus zu neuer Würdigung der evangelischen Heilswahrheit her angereifte König Friedrich Wilhelm III. als den geeigneten Moment, um eine von den Hohenzollern seit Jahrhunderten verfolgte, von ihm selbst seit seinem Regierungsantritt vorbereitete Lieblingsidee, die Vereinigung der lutherischen und reformirten Kirche Preußens zu einer evangelischen Landeskirche, zur Ausführung zu bringen. Er erließ unter dem 27. September 1817 eine dahin zielende Kabinettsordre, in welcher er seine Absicht, aus beiden Kirchen „Eine neubelebte, evangelische christliche Kirche“ in der

*) Vergl. dazu den Artikel „Union“ Bd. XVI. S. 658—681 und „Union der beiden evangelischen Parteien in Preußen“ Bd. XVI. S. 702—715.

Weise zu gestalten, daß die reformirte Kirche nicht zur lutherischen und diese nicht zu jener übergehen sollte, kundgab, zugleich aber auch den Beitritt zu der also intendirten Union für eine Sache des freien Entschlusses der Betheiligten erklärte. Der freiwillige Beitritt der Betheiligten erfolgte, weil die Union dem confessionell völlig unentwickelten Standpunkte der damaligen Theologie eben so sehr als dem Wunsche der wenigen Vertreter einer pietistisch-gläubigen Richtung entsprach, fast aller Orten ausnahmslos in einer solchen Vollständigkeit, daß man es als eine allgemein feststehende Thatsache registrirte, daß in Preußen die lutherische und die reformirte Kirche als besondere Gemeinschaften zu existiren aufgehört haben und daß eine neue evangelische Landeskirche das Erbtheil beider angetreten habe.

Während die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten in dem Sinne einer solchen Union sich von Jahr zu Jahr consolidirte, erhob zum ersten in Breslau der Professor Johann Gottfried Scheibel (geb. den 16. September 1783 zu Breslau, seit 1807 Rektor an St. Barbara, 1808 an St. Elisabeth, 1809 Mittagsprediger an St. Barbara, 1815 Diakonus an St. Elisabeth, seit 1811 außerordentlicher und seit 1818 ordentlicher Professor der Theologie in Breslau) Widerspruch. Ein Mann von tiefem Gemüth, umfassenden theologischen Kenntnissen, ein geschworener Feind der kirchlichen Neologie und Vertreter der altlutherischen Orthodoxie, doch nicht ohne mystisch-theosophische Abweichungen, eine imponirende Persönlichkeit, ein begabter Kanzelredner, ein in der Schule der Erfahrung bewährter ernster Christ, konnte er nicht verfehlen, in seinen Widerspruch eine nicht unbedeutende Anzahl von Anhängern mitzuverflechten. Bis zum Jahre 1830 kämpfte er mehr isolirt, versagte bereits 1817 den Beitritt zur Union und erbrüerte bereits am 2. November desselben Jahres die kirchliche Bedeutung der lutherischen Abendmahlslehre in einer tief einschneidenden Predigt. Viel tiefer griff eine am 13. April 1821 gehaltene Predigt über denselben Gegenstand ein, welche Scheibel nicht bloß eine Rüge von Seiten des Breslauer Stadtconsistoriums zuzog, sondern auch für den streng rationalistischen Consistorialrath Professor David Schulz die Veranlassung zu einer bitter polemischen Schrift: „Unfug an heiliger Stätte“ — abgab, in welcher die Schwächen der Scheibelschen Behauptungen, namentlich die Vergleichung der reformirten Abendmahlslehre mit dem ägyptischen Isisdienst und die Erklärung, daß die Theilnahme am reformirten Abendmahl eine Todssünde enthielte, scharf gegeißelt wurden. Bis zum Jahre 1830 hielten sich die Kämpfe Scheibel's mehr auf dem wissenschaftlichen und literarischen Gebiet, und sein Angriffsobject war mehr die vom König Friedrich Wilhelm III. zum großen Theil selbst gearbeitete neue Agende, als die Union.

Eine tiefere Bedeutung erhielt Scheibel's Opposition erst durch die im Jahre 1830 auf Grund der beiden Cabinetsordres vom 4. und 30. April 1830 unternommenen Versuche, die Jubelfeier dieses Jahres zur Förderung der Union auszubenten und durch die in der zweitgenannten Ordre enthaltene Bestimmung, daß die Einführung des Brodbrechens beim heil. Abendmahl als symbolisches Zeichen des Beitritts zur Union gelten solle. Der Zumuthung, unter solchen Umständen den Ritus des Brodbrechens bei Verwaltung des heil. Abendmahls, so wie die von Berliner Professoren im J. 1817 zum Behuf der Verdeckung der dogmatischen Gegensätze erfundene referirende Spendeformel („Unser Herr Christus spricht: Dies ist x.“) in kirchlichen Gebrauch zu nehmen, setzte Scheibel die entschiedenste Weigerung entgegen. Zunächst erbat er nur „Schonung und Duldung für denjenigen Theil seiner Gemeinde, der mit ihm gleichen Sinnes sey“, und wünschte neben dem unirten Abendmahl des anderen Theils nur das Recht zu behalten, in einem Neben-Abendmahl die Lutherischen nach der bisher gebrauchten Wittenberger Agende zu bedienen. Da diese Bitte abschläglich beschieden wurde, so reihte sich eine Kette von Verhandlungen und Maßregeln an, die aus dem zweifachen Grunde des Ziels verfehlten, weil einmal die staatlichen und kirchlichen Oberbehörden nicht allezeit verstanden, diese geistliche Sache geistlich zu behandeln, und weil zum Anderen von Seiten Scheibel's und der Seinigen bald ganz neue, der bisherigen Entwicklung der lutheri-

schen Kirche fremde Momente eingemischt wurden, die man in dem einmal entbrannten Kampfe mit durchzusetzen hoffte. — Nachdem die Union (während zeitweiliger Suspension Scheibel's) am 25. Juni durch Feier des heil. Abendmahls nach unitem Ritus in der Elisabethkirche zu Breslau eingeführt worden war, sammelten sich die dissidenten Gemeindeglieder, denen bald eine Anzahl Lutheraner aus anderen Parochien sich angeschlossen, im Ganzen etwa 200 bis 300 Familien, um Scheibel, welcher sofort aus ihrer Mitte ein Repräsentanten-Collegium erwählte. Diese Repräsentanten, zumeist Handwerksmeister, unter ihnen aber auch die Professoren Huschke und Steffens und der Oberlandesgerichts-Assessor (seit 1831 Rath) v. Haugwitz, führten die Angelegenheit bald in ein anderes Stadium, indem sie eine von allen anderen Gemeinden Breslau's gesonderte Gemeinde auf Grund einer ganz neuen, das landesherrliche Kirchenregiment als solches principiell verwerfenden „Verfassung, welche der heilige Geist eben so in seinem Reiche geboten hat, als die Ordnung Gottes des Vaters in der Welt Werk von dessen Macht, Weisheit und Güte ist“, herzustellen unternahmen, und ihre Verhandlungen mit den Behörden eben als Repräsentanten einer solchen nach diesen ganz neuen Verfassungsprincipien bereits gebildeten Gemeinde führten. Sie erklärten ausdrücklich, daß sie nicht mit einer Freiegebung der alten Formulare und kirchlichen Einrichtungen, sondern nur mit ihrer Anerkennung als einer vom Staate gesonderten, nach jenen Presbyterial-Principien geordneten Gemeinde sich begnügen würden; ein Ansuchen, welches der Minister unterm 26. Juli 1831 natürlich abschlägig beschieden mußte.

Da Scheibel's Suspension noch nicht aufgehoben war und von diesem auf das Gewissenhafteste respektirt wurde, suchten die Separirten Befriedigung ihrer kirchlichen Bedürfnisse bei Berger, dem einstweilen unangefochten lutherisch amtierenden Pastor des anderthalb Meilen entfernten Dorfes Hermannsdorf; wo das nicht ausreichte, ließen sie mit Scheibel's ausdrücklicher Billigung Wort und Sakrament auch durch Laien verwalten, wodurch sie die ersten Polizeiverfolgungen hervorriefen. Diese letzteren wurden für Scheibel zuletzt so unerträglich, daß er 1832 das nochmalige Anerbieten des Ministers, ihm und seiner Gemeinde solle die Sakramentsverwaltung nach lutherischem Ritus gestattet werden, ausschlagend, freiwillig seine beiden Ämter als Diaconus und als Professor niederlegte und in das Ausland ging. Er wohnte zunächst in Dresden und dann in Nürnberg, woselbst er am 21. März 1842 starb.

Nach Scheibel's Weggange war der Minister von Altenstein vor allen Dingen darauf bedacht, die Häupter der Breslauer Bewegung zu zerstreuen. Man suchte daher Huschke und v. Haugwitz durch Beförderungen zu beschwichtigen und versetzte Steffens nach Berlin, ihm seinen Professorengehalt aus dem Unionsfonds anweisend, um nur seine Kraft dem Breslauer Separatismus zu entziehen. Die betreffenden Persönlichkeiten waren aber so gestaltet, daß ihr Zusammenbleiben mit Nothwendigkeit sie in gegenseitige Polemik getrieben haben würde, wie denn auch das Band zwischen Steffens sowohl als Scheibel einerseits und der Breslauer Gemeinde andererseits sich bald sehr zu lockern begann. Man hatte also mit der klugen Politik das direkte Gegentheil des Gewollten erreicht: denn während Scheibel in Sachsen und Bayern die Sympathieen des lutherischen Auslandes für Breslau zu gewinnen suchte, benutzte Steffens in Berlin sein persönlich intimes Verhältniß zum Kronprinzen dazu, um von seinen alten Freunden mancherlei Gefahren abzuwenden und ihnen manchen guten Rath zu ertheilen. Da um diese Zeit auch der hochbegabte Varschall nach Berlin kam, so hatten die Separirten in der Hauptstadt eben so fein berechnende kluge Vertreter, als Huschke für die Neugestaltungen in Breslau völlig freie Hand behielt. Diese benutzte letzterer dazu, daß er ungehemmt durch Scheibel's und Steffens' Einspruch seine Lieblingsideen von der Verleiblichung der Kirche in der Gestalt einer von der geschichtlich-lutherischen Entwidlung in nicht unerheblichen Punkten abweichenden neu-lutherischen Kirchengemeinschaft, die sich aber die alt-lutherische nannte, realisirte. Zu diesem Ende knüpfte er weit

über Breslau, zum Theil über Schlessen hinausreichende Verbindungen an mit Pastoren und einzelnen Laiengemeinschaften, welche theils durch Scheibel's Vorgang auf den Werth der lutherischen Confession und Kirche aufmerksam gemacht, theils anderweitige separatistische Bestrebungen in den Strom des Lutherthums leitend, eine immer inniger werdende, durch Deputirte und Correspondenz lebhaft gepflegte Gemeinschaft bildeten. Es entstanden kleine separirte Gemeindlein in der Gegend von Jülichau, von Löwenberg, in Berlin, in Pommern, in Posen, in und um Halle, in Erfurt und an anderen Orten; dazu gesellten sich die lutherischen Pastoren Kellner in Jönigern, Berger in Hermannsdorf, Viehler in Kaulwig, späterhin Ehrenström, Kindermann, Wermelskirch, Guerike und Andere; für Alle war Hufschle das einheitvermittelnde Centrum. Friedrich Wilhelm, der das Wachsen der separirten Bewegung mit Schmerz beobachtete, suchte ihr den Nerv dadurch abzuschneiden, daß er in der Kabinettsordre vom 28. Februar 1834 die Erklärung abgab: „Die Union bezweckt und bedeutet kein Aufgeben des bisherigen Glaubensbekenntnisses, auch ist die Autorität, welche die Bekenntnisschriften der beiden evangelischen Confessionen bisher gehabt, durch sie nicht aufgehoben worden; durch den Beitritt zu ihr wird nur der Geist der Mäßigung und Milde ausgedrückt, welcher die Verschiedenheit einzelner Lehrpunkte der anderen Confession nicht mehr als Grund gelten läßt, ihr die äußerliche kirchliche Gemeinschaft zu versagen“ „am wenigsten aber — weil es am unchristlichsten seyn würde —, darf gestattet werden, daß die Feinde der Union im Gegensatz zu den Freunden derselben als eine besondere Religionsgesellschaft sich constituiren.“ Hufschle fühlte die Gefahr, welche in dieser Kabinettsordre für seine Separat-Gemeinschaft lag, für die ja, wenn mit der bisherigen Autorität der Bekenntnisschriften Ernst gemacht wurde, der Grund unter den Füßen verschwinden mußte. Er berief also sofort im Monat März 1834 die erste „Synode“ der Separirten nach Breslau zusammen, an welcher außer den Pastoren Berger, Viehler und Kellner und vier Kandidaten bereits zahlreiche Vertreter der kleinen Gemeinschaften aus ganz Schlessen und Posen sich zusammenfanden, gegen 40 an der Zahl, welche alle unterm 4. April 1834 eine Eingabe unterzeichneten, des Inhalts, daß sie nicht mit der Concession lutherischer Amtshandlungen sich begnügen könnten, sondern selbst eine abgesonderte Gemeinde bilden müßten, welche ihren Cultus, so wie Lehre und Seelsorge, Bekenntniß und Wandel der Mitglieder durch eine eigene Behörde zu verwalten hätte. Ein Synodal-Ausschuß wurde beauftragt, die fernere Communication mit den Behörden zur Erreichung dieses Ziels zu vermitteln.

Da die Behörden ihrerseits mit der Kabinettsordre vom 28. Februar 1834 Alles zugestanden zu haben glaubten, was auch selbst ein schwaches Gewissen zur Sicherung lutherischer Lehre und Kirche zu fordern befugt sey, behandelten sie die nunmehr noch renitenten Lutheraner als Aufrührer und begannen vom April 1834 ab das Disciplinerverfahren zunächst gegen die Pastoren Kellner, Berger und Viehler. In den betreffenden Verhandlungen erklärten sie sich noch jetzt bereit, ihnen die lutherische Predigt des Wortes und lutherische Sakramentsverwaltung zu gestatten, nur daß sie im Uebrigen Gehorsam gegen die Anordnungen des Consistoriums und namentlich die von Kellner in Abrede gestellte Anerkennung der Behörden der evangelischen Landeskirche als rechtmäßiger kirchlicher Obrigkeit verlangten. Da sie diese Anerkennung nicht erlangen konnten, so schritten sie zunächst zur Suspension, dann zur Amtsentsetzung, und als die Pastoren trotzdem zu amtiren fortfuhren, zu Geld- und Gefängnißstrafen. Von jetzt ab wurde ein förmliches System von polizeilichen Verfolgungen sowohl gegen die unter mancherlei Verkleidungen zum Dienste der einzelnen Gemeinden umherreisenden Pastoren, als gegen die Laienvorsteher und hervorragenden Laienmitglieder der kleinen lutherischen Gemeinden in's Leben gesetzt. Etliche der Geistlichen mußten Jahre lang im Gefängniß schmachten, andere wohlhabende Besizer wurden durch die Geldstrafen an den Bettelstab gebracht, so daß ihrer Viele endlich sich schweren Herzens entschlossen, nach Amerika auszuwandern, um ihres lutherischen Glaubens frei leben zu können. Auf diese Weise haben die

Massenauswanderungen nach Amerika begonnen, welche Deutschland im Laufe der Jahre seither Hunderttausende der tüchtigsten Männer entzogen haben. In Hönigern bedurfte es der Waffengewalt, um die Gemeinde von ihrem Widerstande zurückzurufen. Pastor Kellner, der auch hier nach eigenem Ermessen ein Repräsentantencollegium gewählt hatte, übergab diesem die Schlüssel zur Kirche, und die Repräsentanten verweigerten die Auslieferung derselben an den Patron und die Abgeordneten des königl. Oberconsistoriums. Die Oeffnung der Kirche durch einen Schlosser verhinderte man durch Verstopfung des Schlüssellochs und baute, nachdem die königliche Commission unverrichteter Sache fortgezogen war, Bretterhütten vor dem Eingange der Kirchthüren, die man Monate lang Tag und Nacht bewachte, um den Landeskirchlichen den Eingang in die Kirche zu versperren. Zuletzt verfügte die königl. Regierung Militärexecution. Die Kirche zu Hönigern wurde mit Kolbenstößen geöffnet und die sie mit Gesang und Gebet vertheidigenden Gemeindeglieder mit Säbelhieben verfolgt am 23. Dezember 1834; die gesammte Gemeinde wurde dann sechs Wochen lang mit Einquartirung bestraft, bis sie sich willig zu fügen versprach.

Je strenger die von den weltlichen Behörden verhängten Strafen vollzogen wurden, desto energischer war der passive Widerstand, den die nun mehr als je von der Gefährlichkeit der Union überzeugten Lutheraner entgegensetzten, bis nach fast sechsjähriger sehr schwerer Drangsalzeit die Behörden rathlos waren und der im Jahre 1840 erfolgte Thronwechsel eine willkommene Gelegenheit zur Einstellung der Polizeistrafen darbot.

Auf Anregen des Königs Friedrich Wilhelm IV., welcher von der Märtyrerfreudigkeit der Separirten einen tiefen Eindruck empfangen hatte und eine Wiedervereinigung sehr lebhaft wünschte, folgten nunmehr Jahre lang fortgesetzte Friedensverhandlungen. Aber sowohl das Bewußtseyn des getragenen Martyriums als das Bestreben, vor Allem die eigenen Lieblingsideen im Verfassungsbau der selbstgegründeten lutherischen Kirche zu sichern, ließen die Separirten die dargebotene Hand in einer schroffen Weise zurückweisen. Bereits im Jahre 1835 hatte Friedrich Wilhelm IV. als Kronprinz durch Steffens' Vermittelung bei Fuschke anfragen lassen, ob derselbe wohl auf Grund dessen, daß „eine selbstständige Begründung lutherischer Kirche und Lehre, ein Repräsentant im Consistorio, Lehrer, die auf die lutherischen Bekenntnißschriften verpflichtet würden, Sicherheit für den Unterricht und die Fortpflanzung ihrer Lehre und freier Gottesdienst zugesprochen und die Annahme der neuen Agenda nur in der Art gefordert würde, daß die lutherischen Sakramentsformulare aufgenommen und jeder schwankende Ausdruck mit einem das Bekenntniß scharf bezeichnenden vertauscht und Alles ihrer Ueberzeugung gemäß geändert würde“, — eine Wiedervereinigung eingehen möchte. Fuschke hatte dies Anerbieten mit der Antwort zurückgewiesen, daß der eigentliche Nerv des begonnenen Glaubenskampfes darin bestehe, daß die Separirten durch den Geist Gottes zu dem Bewußtseyn gelangt wären, eine Gemeinde des Herrn zu seyn, die als Kirche nur ihn als ihren König und Herrn erkenne, und daß sie deshalb jeden Zusammenhang mit dem weltlichen Regiment in der Kirche ablehnen müßten. Es stand also für Fuschke die Separation als solche im Vordergrunde, und consequenter Weise mußte er in der von Friedrich Wilhelm IV. angebahnten Verständigung eine Lebensgefahr für den von ihm mit so großen Opfern erkauften eigenen Lieblingsbau erblicken. Deshalb entwarf der im Jahre 1834 ernannte Synodalausschuß der Separirten im J. 1841, wenige Wochen vor dem Zusammentritt der Synode der Separirten — sichtlich aus dem Grunde, damit in der Synode nicht eine entgegengesetzte Anschauung Platz gewinne — ein die neuen Anerbietungen ablehnendes Promemoria, in welchem die Ablehnenden selbst um Entschuldigung bitten, „wenn diese Forderungen in einer den Schein der Unziemlichkeit tragenden bestimmten Sprache ausgedrückt wurden“, und wußte die Synode nachträglich für diese nun bereits als fait accompli der Synode entgegentretende Antwort zu gewinnen.

Die Separirten aber constituirten sich in eben dieser Synode von 1841 auf Grund

einer im Jahre 1835 auf einer Generalsynode zu Breslau gegebenen vorläufigen Verfassung zu einer festgegliederten lutherischen Presbyterialkirche, die mit einem bedeutenden Zusatz reformirter Verfassungsideen unter einer alle vier Jahre zusammentretenden, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten, von einem ebenfalls alle vier Jahre neu zu wählenden Oberkirchencollegium geleiteten Synode, ungefähr dasjenige Kirchenideal realisirte, welches Fuschle's frommer Phantasie von Anfang an vorgeschwebt hatte. — Da unter so bewandten Umständen eine Wiedervereinigung der Separirten mit der Landeskirche eine Unmöglichkeit geworden war, so gab der König, so wie er gleich bei seinem Regierungsantritt bereits die gefangenen Pastoren in Freiheit gesetzt hatte, ihnen unterm 23. Juli 1845 die sogenannte Generalconcession, und mit ihr die Freiheit, besondere lutherische Gemeinden mit dem Recht einer moralischen Person unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zu bilden. Diese Generalconcession wurde seitens der Separirten, welche in ihr noch nicht völlig Dasjenige fanden, was sie wünschten, erst nach einigem Zögern angenommen. Die näher ausführende sogenannte Specialconcession vom 7. Aug. 1847 weist bereits 20 Geistliche und 21 Gemeinden namentlich nach, welche alle während der Zeit der Verfolgung sich consolidirt hatten und die nun alle unter dem Breslauer Oberkirchencollegium als ihrer staatlich anerkannten kirchlichen Obrigkeit sich sammelten.

Die wieder erlangte Freiheit drohte den Separirten gefährlich zu werden. Schon vor dem Jahre 1840 hatten sich einzelne Pastoren von ihnen getrennt und in Amerika und Australien lutherische Freiheit, Freiheit auch von den Breslauer Sagenungen gesucht. Nach erlangter Generalconcession, als der Druck von außen nicht mehr ein einigendes Band für die sehr disparaten, zum Theil sehr separatistischen Elemente abgab, als vielmehr in den Leipziger Conferenzen die separirten Lutheraner als Märtyrer von Seiten der sächsischen und bayerischen landeskirchlichen Lutheraner hoch gepriesen wurden, folgte eine sehr gefährliche Zeit der Rauheit, Ermüdung und innerer Zerkahrenheit für die lutherische Freikirche, in der es fast den Anschein hatte, als sey ihre Mission erfüllt. Aus dieser Gefahr rettete sie nur die neue Separation der Jahre 1847 und 1848.

In der preussischen Landeskirche war nämlich das Bewußtseyn von der Wichtigkeit einer reinlichen Bekenntnißgrundlage für die lutherische Kirche ebenfalls erwacht und hatte eine bedeutende Anzahl von lutherisch gesinnten Geistlichen, namentlich der durch den lutherischen Separatismus schwer heimgesuchten camminer und wolliner Gegend in Pommern, so wie auch der Uckermark und der Priegnitz und Sachsens veranlaßt, in immer größer werdenden Predigerconferenzen der Sache nachzudenken. Während aus diesen Vorconferenzen seit dem Jahre 1846 die etwa 500 bis 600 Geistliche umfassenden lutherischen Vereine der protestantischen Landeskirche hervorgingen, welche sich verbunden haben, die Rechte der preussisch-lutherischen Landeskirche gegen die Beeinträchtigungen der Union zu vertheidigen, ohne den geschichtlichen Verband, in den sie von Gott selbst sich gestellt sahen, mit separatistischer Willkür zu zerreißen, so fanden sich unter den besagten Geistlichen eine nicht unbedeutende Anzahl, denen das Zeugniß der Vereine nicht energisch genug schien und die, als sie mit ihren vorübergehenden Forderungen nicht sofort Gehör fanden, 1847 dem Vereine der preussischen Landeskirche entsagten und zu den Breslauer Lutheranern übertraten, zum großen Theil ihre Gemeinden mit sich nehmend, so daß damals wohl 10,000 Seelen der lutherischen Freikirche zufließen, und die Zahl der separirten Geistlichen und Gemeinden bald bis auf 50 und ihre Seelenzahl in Summa auf etwa 50000 stieg.

Im Jahre 1850 stand die lutherische Freikirche Preußens auf der Höhe ihres Glanzes. Doch von diesem Jahre an begann eine sichtliche Abnahme. Der Zuwachs der zweiten Separation vom J. 1847 hatte in die ganze Bewegung ein zwiespältiges Princip gebracht. Die neu hinzugetretenen Pastoren waren nicht bloß wie die der ersten Separation von allgemein christlicher Grundlage aus durch den Drang einer den Unglauben vertretenden Theologie zum Austritt aus der Landeskirche betrogen worden, son-

einer im Jahre 1835 auf einer Generalsynode zu Breslau gegebenen vorläufigen Verfassung zu einer festgegliederten lutherischen Presbyterialkirche, die mit einem bedeutenden Zusatz reformirter Verfassungsideen unter einer alle vier Jahre zusammentretenden, aus Geistlichen und Laien zusammengesetzten, von einem ebenfalls alle vier Jahre neu zu wählenden Oberkirchencollegium geleiteten Synode, ungefähr dasjenige Kirchenideal realisirte, welches Fuschke's frommer Phantasie von Anfang an vorgeschwebt hatte. — Da unter so bewandten Umständen eine Wiedervereinigung der Separirten mit der Landeskirche eine Unmöglichkeit geworden war, so gab der König, so wie er gleich bei seinem Regierungsantritt bereits die gefangenen Pastoren in Freiheit gesetzt hatte, ihnen unterm 23. Juli 1845 die sogenannte Generalconcession, und mit ihr die Freiheit, besondere lutherische Gemeinden mit dem Recht einer moralischen Person unter einem gemeinsamen Kirchenregiment zu bilden. Diese Generalconcession wurde seitens der Separirten, welche in ihr noch nicht völlig Dasjenige fanden, was sie wünschten, erst nach einigem Zögern angenommen. Die näher ausführende sogenannte Specialconcession vom 7. Aug. 1847 weist bereits 20 Geistliche und 21 Gemeinden namentlich nach, welche alle während der Zeit der Verfolgung sich consolidirt hatten und die nun alle unter dem Breslauer Oberkirchencollegium als ihrer staatlich anerkannten kirchlichen Obrigkeit sich sammelten.

Die wieder erlangte Freiheit drohte den Separirten gefährlich zu werden. Schon vor dem Jahre 1840 hatten sich einzelne Pastoren von ihnen getrennt und in Amerika und Australien lutherische Freiheit, Freiheit auch von den Breslauer Satzungen gesucht. Nach erlangter Generalconcession, als der Druck von außen nicht mehr ein einigendes Band für die sehr disparaten, zum Theil sehr separatistischen Elemente abgab, als vielmehr in den Leipziger Conferenzen die separirten Lutheraner als Märtyrer von Seiten der sächsischen und bayerischen landeskirchlichen Lutheraner hoch gepriesen wurden, folgte eine sehr gefährliche Zeit der Lanheit, Ermüdung und innerer Zersahrenheit für die lutherische Freikirche, in der es fast den Anschein hatte, als sey ihre Mission erfüllt. Aus dieser Gefahr rettete sie nur die neue Separation der Jahre 1847 und 1848.

In der preussischen Landeskirche war nämlich das Bewußtseyn von der Wichtigkeit einer reinlichen Bekenntnißgrundlage für die lutherische Kirche ebenfalls erwacht und hatte eine bedeutende Anzahl von lutherisch gesinnten Geistlichen, namentlich der durch den lutherischen Separatismus schwer heimgesuchten camminer und wolliner Gegend in Pommern, so wie auch der Uckermark und der Priegnitz und Sachsens veranlaßt, in immer größer werdenden Predigerconferenzen der Sache nachzudenken. Während aus diesen Vorconferenzen seit dem Jahre 1846 die etwa 500 bis 600 Geistliche umfassenden lutherischen Vereine der protestantischen Landeskirche hervorgingen, welche sich verbunden haben, die Rechte der preussisch-lutherischen Landeskirche gegen die Beeinträchtigungen der Union zu vertheidigen, ohne den geschichtlichen Verband, in den sie von Gott selbst sich gestellt sahen, mit separatistischer Willkür zu zerreißen, so fanden sich unter den besagten Geistlichen eine nicht unbedeutende Anzahl, denen das Zeugniß der Vereine nicht energisch genug schien und die, als sie mit ihren vorübergehenden Forderungen nicht sofort Gehör fanden, 1847 dem Vereine der preussischen Landeskirche entsagten und zu den Breslauer Lutheranern übertraten, zum großen Theil ihre Gemeinden mit sich nehmend, so daß damals wohl 10,000 Seelen der lutherischen Freikirche zufließen, und die Zahl der separirten Geistlichen und Gemeinden bald bis auf 50 und ihre Seelenzahl in Summa auf etwa 50000 stieg.

Im Jahre 1850 stand die lutherische Freikirche Preussens auf der Höhe ihres Glanzes. Doch von diesem Jahre an begann eine stichtliche Abnahme. Der Zuwachs der zweiten Separation vom J. 1847 hatte in die ganze Bewegung ein zwiespältiges Princip gebracht. Die neu hinzugetretenen Pastoren waren nicht bloß wie die der ersten Separation von allgemein christlicher Grundlage aus durch den Drang einer den Unglauben vertretenden Theologie zum Austritt aus der Landeskirche bewogen worden, son-

bern sie hatten die letztere zu einer Zeit verlassen, als in ihr eine entschiedene Reaktion des Glaubens wider den Unglauben, ja der Confession gegen die Union bereits hervorgetreten war; sie hatten sie nur aus dem Grunde verlassen, weil ihnen diese Reaktion nicht rasch genug fortschritt, also aus Unglauben und Ungeduld; dazu standen sie viel fester in der Zustimmung zu den lutherischen Bekenntnisschriften, als die Lutheraner vom J. 1830, ja ihre Uebereinstimmung mit den geschichtlich-reformatorischen Verfassungsauffassungen war so groß, daß sie nur mit Ueberwindung schwerer Bedenken in das neue, auf Huschke'schen Lieblingsphantasieen erbaute Verfassungsgebäude der separirten Lutheraner eintraten — Bedenken, die Viele unter ihnen nicht eher überwunden haben, als bis sie sich wieder von Breslau losgesagt hatten. Hierzu kam die eigenthümliche Stellung der neuausgetretenen Pastoren zu ihren bisherigen Vereinsgenossen, welche ihnen wegen ihrer Schamigkeit fast wie Verräther an der lutherischen Kirche vorliefen. Endlich waren unter den neuausgetretenen Laienmitgliedern viele durchaus ungeistliche Elemente, welche aus dem Austritt ein gerecht machendes Werk machten und in deren Augen keine größere Sünde denkbar war, als der Zusammenhang mit der Union, und keine größere Heiligkeit, als ein möglichst enger Zusammenhang mit der selbsterschaffenen separirten Kirche.

Auf diese Weise wurde es möglich, daß in dem Maße, als die Kämpfe der lutherischen Vereine in der Landeskirche mit Erfolg gekrönt wurden, in demselben Maße mit der Angst um die bedrohte Sonderexistenz auch die Erbitterung der Separirten wuchs und sich vornehmlich gegen die Lutheraner in der Landeskirche richtete, die ihnen, wie sie sich ausdrückten, „Licht und Luft zu nehmen“ drohten. Hierdurch aber nahm die gesammte Freikirche eine völlig andere Physiognomie an, als in den dreißiger Jahren. An die Stelle des würdig getragenen Märtyrertums trat eine oft mit bitterem Haß und Hohn geführte Polemik gegen diejenigen Lutheraner, welche ohne die Verirrungen des Separatismus die lutherische Kirche zu vertheidigen bestrebt waren; an die Stelle eines ernstlichen Arbeitens und Kampfens für die Wiedererringung und Befestigung der alten Bibelwahrheit trat eine herbe Feindseligkeit wider diejenigen, welche dieselben Kämpfe und Arbeiten, nur in anderem Heerlager, zu ihrer Lebensaufgabe gemacht hatten. So lange die Polemik von Seiten der Landeskirchlichen erwidert wurde, hatten die Kampfbedürftigen Geister ihre Ableitung. In dem Maße aber, als der Kampf gegen die „Unirten“ an seiner Fruchtlosigkeit und Langweiligkeit erlahmte, in demselben Maße bereiteten sich innere Kämpfe zwischen den Separirten selbst vor. Anlaß dazu gab der Gegensatz des von der zweiten Separation vertretenen historischen Lutherthums gegen das ideale Lutherthum der ersten Separation. In einem Kampfe, der sich vornehmlich um Fragen der Kirchenverfassung drehte, mußte mit Nothwendigkeit der Zeitpunkt eintreten, wo die Kämpfenden über dasjenige, was die eigentliche ursprüngliche, der historisch-lutherischen Tradition entsprechende Verfassung sei, sich zu verständigen hatten. Aber während man hierüber weiter forschte, ergab sich, daß über den Begriff der Kirche selbst die Meinungen im eigenen Heerlager principiell verschieden waren. Diese Differenz trat zuerst in völliger Schärfe auf der bei Gelegenheit der Einweihung der neuen separirt-lutherischen Kirche zu Berlin am 12. bis 14. Oktober 1857 abgehaltenen Pastoralconferenz an den Tag, bei welcher 25, also etwa die Hälfte aller separirten Geistlichen, und unter ihnen die bedeutendsten versammelt waren. Hier war man noch so weit einig, daß man mit Sicherheit sich selbst als die Kirche des Herrn ansah und daß man die Hauptspitze der Debatte wider die Andersgläubigen lehrte; in Bezug auf diese bestand die einzige an den Tag tretende Differenz zwischen der milderen und der schrofferen Partei nur darin, daß die letztere in allen Gemeinschaften der Nichtlutheraner und nicht separirten Lutheraner nur Kotten und Sekten erblickte, während jene für sie wenigstens den Namen einer falschen Kirche zu retten bemüht war. Ehlers hatte die nicht separirten Lutheraner Preußens etliche Zeit vorher als „Satans Schule“ bezeichnet. Doch modificirte auch die mildere Partei ihren Spruch dahin, daß sie be-

kennen mußten, die Nichtlutheraner sehen nach Gottes Wort Kotten und Sekten, und daß sie deshalb es auch nicht verwerfen könne, wenn man sie so nenne. Aber bald zeigte sich in der Versammlung eine Differenz über den Begriff der Kirche selbst, indem die einen alle Gläubigen aller Confessionen, einzeln betrachtet, als Glieder der Kirche angesehen wissen wollten, während die anderen die Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche, in Preußen in specio die Zugehörigkeit zu dem Breslauer Oberkirchencollegium als nothwendiges Erforderniß für die gliedliche Zugehörigkeit zum Leibe Christi erachteten.

Diese Differenz, deren tiefster Kern die Frage war, ob die Leiblichkeit des kirchlichen Organismus ein nothwendiges Stüd der Kirche sey oder nicht, — oder: Ob die Kirche wesentlich ein leib-geistliches Gebilde, ein anstaltlicher Organismus sey oder ein nur durch geistlich-unsihtbare Glieder und Gelenke zusammengefügtter Leib, erschütterte binnen Kurzem die separirte Kirche bis in ihre Grundfesten hinein. Huschke hätte sich selbst aufgeben müssen, wenn er die ideale Geistleiblichkeit der Kirche aufgeben wollte, und seine Gegner wiederum fanden sowohl in den symbolischen Schriften als namentlich in den Privatschriften Luther's so Vieles, was ihre spiritualistischen Anschauungen zu begünstigen schien und wirklich begünstigte, daß sie in ihren Augen keine richtigen Lutheraner mehr gewesen wären, d. h. ebenfalls sich selbst und den Einsatz ihres Lebens hätten aufgeben müssen, wenn sie ihren Gegnern gewichen wären.

Die geschichtliche Veranlassung zum Ausbruch des Streites gab im Jahre 1858 eine auf Grund eines Synodalbeschlusses von 1856 erlassene Verordnung des Breslauer Oberkirchencollegiums, nach welcher dieser Behörde, als der kirchlichen Oberbehörde, fürbittend im allgemeinen Kirchengebet gedacht werden sollte. Eine eigenthümliche Nemesis wollte, daß gerade an dem Punkte, an welchem der lutherische Separatismus entstanden war, nämlich an einer agendarischen Formulirung, der innere Zerfall der Separation seinen Ausgangspunkt finden sollte. Pastor Dieblich in Jabel bei Wittstod begann mit der geschichtlich völlig gerechtfertigten Frage, wie denn das Breslauer Oberkirchencollegium seine Berechtigung als gottverordnete Obrigkeit begründen wolle. Es habe sein Mandat aus der Synode und sey daher der Synode gegenüber viel mehr in dienender als in herrschender Stellung. Wie die erste Separation eine göttliche Ordnung der vorgelegten kirchlichen Obrigkeit nicht anerkannt hatte, so mußten die damaligen Opponenten nun eine gleiche Opposition aus ihrem eigenen Heerlager erfahren. Im weiteren Verlaufe des Kampfes erklärte Dieblich es für eine völlig unlutherische Neuerung, eine kirchliche Aufsichtsbehörde als nöthig zu bezeichnen. „Was das Aufsehen auf die Lehre anlangt, so können wir uns das Geschäft, die Augen aufzumachen, nicht von Anderen abnehmen lassen“, ja das Regieren der Kirche durch Dekrete sey ebenfalls unlutherisch. „Unsere Meinung ist nicht, die Hände in den Schoß zu legen oder gar Dekrete theils zu erlassen, theils zu verschlucken.“ Wenn das Oberkirchencollegium für sich eine besondere Ehre verlange, so könne man ihm diese nur insofern zugestehen, als die geringsten Glieder der höchsten Ehre bedürften. Immer weiter gehend, erstreckte sich die Kritik der Opposition auch auf die Synodalbeschlüsse, die bereits im J. 1856 von dem Herrn von Haugwitz als „heillose Gesezmacherei“ bezeichnet worden waren. Huschke mußte es erleben, daß sein eigen zärtlich geliebtes Werk von seinen eigenen Pastoren als reif für das Feuer bezeichnet wurde. „Unsere Ordnung ist 1841 gemacht worden und alle vier Jahre nachgeßigt. Was ist das höher als ein contrat social?“ — „Die Rede ging unter uns: das Beste an den Synodalbeschlüssen sey, daß sie Niemand recht kenne und noch weniger halte“ . . . „Der Kern und Stern der Synodalbeschlüsse, der Alles beherrscht, ist das Oberkirchencollegium, und das erhebt sich auf der Demokratie der Gemeinden. Da hat man zwei Mächte, welche sich von zwei Enden her begegnen und in der Mitte die Lehre und das Predigtamt zu erdrücken drohen.“

Es war ein geringer Trost für das Breslauer Oberkirchencollegium, daß seit dem Jahre 1850 eine Anzahl kleiner lutherischer Gemeinden in anderen Theilen Deutschlands sich bildete, die, unfähig, geschichtlich vorhandene Nothstände kämpfend und betend

zu tragen, in der Sonderstellung Heil suchten und theils aus unirten, theils aus lutherischen Landeskirchen heraus sich absondernd, Gemeinschaft mit dem Breslauer Oberkirchencollegium beehrten. Diese in Hamburg, in Baden, in Hessen, in Nassau, im Waldeck'schen, zuletzt auch in Weimar zusammengetretenen separat-lutherischen Gemeinden waren nur zum Theil aus wirklich lutherischen, zum Theil aber aus separatistischen Elementen zusammengesetzt und lieferten daher in den nun entbrannten inneren Kämpfen nicht selten ein bedeutendes Contingent für die Opposition.

Die Festigkeit, mit der Diedrich seinen ersten Stoß auf den Bestand der Breslauer Gemeinde führte, erregte allgemeinen Unwillen; man fühlte sich vielfach von der Wahrheit getroffen, die seinen schonungslosen Angriffen zu Grunde lag, und konnte es kaum ertragen, mit einem Male vor der Öffentlichkeit aus der Stellung eines glorificirten Märtyrers in die des angeschuldigten Delinquenten versetzt zu sehn; man rügte es deshalb scharf, daß Diedrich aus der vor den Augen der Welt so lange verborgen gehaltenen Elendsgeschichte der inneren Entwicklung der Breslauer mit Verstoßung gegen allen *esprit de corps* so handgreifliche Enthüllungen veröffentlicht hatte. Trotzdem ging man, mit auffallender Ohnmacht in den literarischen Erwiderungen, lange Zeit fein säuberlich um mit dem Knaben Absalom, vielleicht noch hoffend, ihn zurückzugewinnen zu können. Aber bereits die Synode vom J. 1860 zeigte, daß der Riß zu tief ging; alle schonenden Verständigungsversuche blieben fruchtlos, und am Sonntage Juli 1862 mußten Commissarien des Oberkirchencollegiums Diedrich in Jabel seine Amtsentsetzung verständigen. Die stürmischen Austritte, welche diesen Akt in dem gottesdienstlichen Gebäude selbst begleiteten, bildeten ein trauriges Gegenstück zu Hönigern.

Von jetzt ab überbot die Festigkeit der gegenseitigen Polemik zwischen den Parteien der Separirten Alles, was bis dahin in dem öffentlichen Kampfe wider die Union vorgekommen war. Während des Gottesdienstes in Jabel mußten die vor Diedrich sitzenden Commissarien des Oberkirchencollegiums als Sendlinge des Teufels von der Kanzel herab sich bezeichnet sehen, Puschke und seine Anhänger wurden der grundstürzendsten Irrlehren bezüchtigt und bitterer Haß und Aufhebung der Sakramentsgemeinschaft trennte bald die bis dahin so eng verbunden gewesenem Brüder, welche nun im zerfleischenden Brüdertampfe all den Unglimpf, den sie früher auf ihre „unirten“ Gegner ergossen hatten, selbst einander anthaten und von einander erfuhren. Versuche wurden gemacht, eine Verständigung zwischen den Anhängern Puschke's und den Freunden Diedrich's anzubahnen; man ließ immer neue Zeitschriften und Broschüren ausgehen, um den Streit zum Austrage zu bringen, man veranstaltete Conferenzen größeren und kleineren Umfangs, auf denen die hervortragendsten Glieder beider Parteien sich gegen einander aussprechen konnten, man rief zu einer der größeren unter diesen Conferenzen auch hervorragende Persönlichkeiten aus dem lutherischen Auslande als unparteiische Zeugen und Schiedsrichter herbei, man holte von anderen lutherischen Auktoritäten wissenschaftliche Gutachten ein; aber über das Alles wurde der Riß von Jahr zu Jahr klaffender, immer größer wurde die Zahl der Pastoren, die theils sich zu Diedrich's Anschauungen bekannten und dieserhalb ihren Verband mit Breslau lösten, theils der unseligen Streitereien müde, zur Landeskirche zurückkehrten.

Die Diedrichianer aber hielten am 19. bis 21. Juli zu Magdeburg ihre erste Synode, in welcher sie sich zu einem eigenen Kirchenverbande förmlich constituirten. In der durch ihre große Kürze ausgezeichneten gemeinsam unterzeichneten Erklärung bekennen sie sich zu den sechs Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche und bekunden, daß sie als frei-lutherische Synode nicht frei zu seyn beehrten von der Norm des göttlichen Wortes für Glauben und Leben, noch auch von menschlicher, staatlicher und kirchlicher Ordnung, sondern nur für sich und ihre Gemeinden evangelische Freiheit wider papistische Irrlehre und Tyrannei gewahrt wissen wollten; daß sie sich also von dem Breslauer Oberkirchencollegium nicht etwa aus dem Grunde losgesagt hätten, weil sie keine Kirchenordnung und keine Beaufsichtigung ihrer Amtsführung leiden wollten, son-

bern weil die vom Oberkirchencollegium beharrlich verteidigte und in seinem Verfahren zur Anwendung gebrachte falsche Lehre sie genöthigt habe, nicht bloß mit Worten da-
wider zu zeugen, sondern auch durch die That der Trennung ihre Gemeinden zu schützen.
Als die vom Oberkirchencollegium verteidigte falsche Lehre bezeichnen sie drei Punkte:
„1) daß Eine der bestehenden kirchlichen Gemeinschaften die Kirche oder der Leib Christi
sey; 2) daß ein zur Aufrechterhaltung und Handhabung kirchlicher Ordnung aufgerich-
tetes Amt in der Kirche, jetzt gewöhnlich Kirchenregiment genannt, ein Theil des vom
Christo gestifteten Amtes des Wortes — oder daß ein solches Amt in der heil. Schrift
ausdrücklich von Gott befohlen und darum göttlichen Rechts, oder daß es geistliche
Obrigkeit sey; 3) daß Kirchenordnungen die Gewissen gleich den Geboten Gottes oder
den Befehlen weltlicher Obrigkeit verpflichtende Gesetze seyen.“ Unterzeichnet ist diese
Erklärung von den Pastoren Ehlers, Diedrich, Rätthjen, Böller, Crome, Rönne-
man, v. Kienbusch, welche wiederum die beiden, Ehlers und Diedrich, als ihren Synodal-
vorstand erwählten. Die betreffenden Gemeinden der Genannten, welche theils größere
oder kleinere Bruchtheile der früher von ihnen verwalteten Breslauer Gemeinden sind
(nur Ehlers hat sämtliche Gemeindeglieder und nur Diedrich fast sämtliche mit sich
in die Abtrennung genommen), theils zerstreute Häuflein in dem Umkreise der lutheri-
schen Separation ausmachen, sind der Erklärung beigetreten, so daß auf diese Weise in
Preußen die andere separirt-lutherische Kirche als kirchlich constituirt anzusehen ist. In
den ersten Monaten des Jahres 1865 war die Zahl der geistlichen Mitglieder dieser
„Immanuel-Synode“ auf 11 angewachsen; Frommel in Baden und Brunn in Nassau
haben sich ebenfalls von Breslau losgesagt.

Die unter dem Breslauer Oberkirchencollegium Verbliebenen aber haben auf der
im Oktober 1864 abgehaltenen Generalsynode, nachdem sie die unter Nr. 1. gegebene
Anschuldigung der Diedrichianer als ungegründet zurückgewiesen, trotz des Widerspruchs
der sechs oder sieben in Diedrich's Anschauungen verflochtenen Pastoren, die noch ihrem
Verbande angehörten, folgende Sätze aufgestellt und in ihrer Majorität angenommen.

1) In Bezug auf die Lehre von der Kirche verwerfen sie, wenn gelehrt worden
ist oder noch gelehrt wird: a) daß die äußere, anstaltliche Seite der Kirche von dem
Wesen und Begriff der eigentlichen Kirche auszuschließen sey; b) daß die Kirche nach
ihrer äußeren Seite, also als sichtbare Anstalt, ein Werk des Glaubens oder der Gläu-
bigen, aber nicht unmittelbar von Gott gestiftet sey; c) daß die Gottlosen in keinerlei
Sinn Glieder der rechten Kirche oder des Leibes Christi seyen; d) daß die Gnaden-
mittel, insonderheit die Sakramente (darum, weil sie ohne Glauben empfangen, nicht
gerecht noch selig machen) überhaupt keinerlei Wirkung haben ohne Glauben; e) daß
nicht bloß die Gleichförmigkeit der von der Kirche getroffenen Verfassungs- und gottes-
dienstlichen Einrichtungen, sondern auch dergleichen Verfassung und Ordnung überhaupt
und schlechthin von dem, was das Wesen der Kirche ausmacht, auszuschließen sey. —
2) In Bezug auf das Kirchenregiment verwerfen sie die Sätze: a) daß das Amt
des höheren Kirchenregiments nur nach menschlichem und nicht auch nach göttlichem Recht
bestehe und handele; b) daß dasselbe ein vierter, von Menschen erdachter und gestifteter
Stand sey; c) daß man demselben nicht als vorgelegter kirchlicher Obrigkeit, also nach
dem vierten Gebot, Ehrerbietung und Gehorsam schuldig sey; d) daß dasselbe nach gött-
lichem Recht der weltlichen Obrigkeit als solcher gebühre; e) daß es in der Kirche nach
göttlichem Recht kein anderes Amt gebe, als das Pfarramt an der Einzelgemeinde,
welches daher der alleinige Träger aller von Gott in der Kirche oder im Apostolat ein-
gesetzten geistlichen Gewalt, namentlich auch der Gewalt, zu bannen, sey; f) daß die
Kirche von Gott keine Gewalt habe, die Pastoren und andere Kirchendiener amtlich zu
beaufsichtigen und zu richten, diese vielmehr für ihre Amtswirksamkeit allein Gott und
nicht auch der Kirche und ihrem Regiment auf Erden verantwortlich seyen. — 3) In
Bezug auf die Kirchenordnungen verwerfen sie die Sätze: a) daß Christus im
Neuen Testament gar keine Vorschriften über die Verfassung der Kirche gegeben habe;

b) daß die Kirche nicht Macht habe, die reine Lehre der heil. Schrift in verbindlichen Glaubensbekenntnissen zu wiederholen, nach Nothdurft der Zeit wider einfallende Irrthümer zu erläutern und ihre Diener darauf zu verpflichten; c) daß die Kirchenordnungen, die und weil sie von Menschen gemacht sind, nur nach menschlichem Rechte gelten und man denselben schlechterdings keinen Gehorsam um Gottes willen schuldig sey; d) daß die Kirchenordnungen in dem Sinne um der Liebe und des Friedens willen zu halten seyen, als sey damit nicht die nach Gottes Gebot schuldige, sondern eine sogenannte freie, dem Ermessen des Einzelnen anheimgegebene Liebe gemeint; e) daß ein Pastor nach seinem Gewissen zu entscheiden habe, ob er bei Ausrichtung seines Amtes die bestehende Kirchenordnung, und wie viel er von derselben beobachten oder nicht beobachten wolle; f) daß eine jede Einzelgemeinde hinsichtlich des Cultus und der Verfassung nothwendig und nach göttlichem Recht vollkommen selbstständig und unabhängig sey und daher jederzeit und unter allen Umständen das Recht habe, sowohl die in der Gesamtgemeinde, der sie durch Gottes Fügung angehört, eingeführten allgemeinen Ordnungen, auch wenn sie ohne Sünde gehalten werden können, abzulehnen oder wieder abzuschaffen, als auch überhaupt sich von derselben beliebig zu trennen, und daß ein nach diesem Grundsatz vollzogenes Schisma an sich keine Sünde sey.“

In diesen gegenseitigen Erklärungen beider Synoden ist der Grund ihrer Differenz klar und bestimmt ausgesprochen. Nur in Bezug auf den ersten seitens der Dieblichianer gegen die Breslauer erhobenen Vorwurf ist zu bemerken, daß die letzteren denselben in der Octobersynode als unbegründet abgelehnt haben, falls er den Sinn haben solle, als lehren die Breslauer, „daß die lutherische Kirche ausschließlich der Leib Christi sey und das andernwärts gehandelte Wort und Sakrament nicht zum lebendigen Gliedmaß am Leibe Christi mache.“

Da nun die Breslauer Octobersynode 1864 die Abendmahlsgemeinschaft mit den Dieblichianern ausdrücklich aufgehoben hat, so ist damit der Riß zwischen beiden Gemeinschaften vollendet, und es bestehen in Preußen gegenwärtig zwei einander feindschaftig gegenüberstehende separirt-lutherische Kirchengemeinschaften, die beide auf das Bestimmteste behaupten, allein auf dem lutherischen Bekenntniß zu stehen.

Wangemann,
Seminarbibliothekar in Gammeln.

Lydius, Name eines niederländischen Theologengeschlechts im 16. und 17. Jahrhundert. Von kirchenhistorischem Interesse sind folgende Glieder desselben:

1) Martin Lydius, geb. zu Lübeck 1539 oder 1540, gestorben den 27. Juni 1601 als Professor der Theologie zu Franeker. Seine Eltern, einer angesehenen Familie zu Deventer angehörig, hatten sich, um den niederländischen Protestantenverfolgungen zu entgehen, nach Deutschland geflüchtet. Seinen ersten Unterricht erhielt Martin wahrscheinlich von seinem Vater, der selbst ein gelehrter Mann, vielleicht aus den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben, gewesen zu seyn scheint, später auf der Schule zu Nisfeld unter dem trefflichen Schulrektor Michael Neander, der ihn als einen juvenis summa pietate, doctrina, morum atque ingenii suavitae praeditus, namentlich auch als einen *Πνευματικὸς ἄνθρωπος* liebte und schätzte. Nachdem er sich hier nicht bloß in den alten Sprachen, sondern namentlich auch in den Realien, wie diese von Neander betrieben wurden, schöne Kenntnisse erworben, bezog er um's Jahr 1560 die Universität Tübingen, wo er vor Allem den griechischen Unterricht des Martin Crusius benutzte, dann aber zu philosophischen und theologischen Studien überging. Von da ging er nach Heidelberg, wo er, wie es scheint, als akademischer Lehrer thätig war und um's Jahr 1566 oder 1567 als College des Zacharias Ursinus bei dem Collegium Sapientiae angestellt wurde. Wahrscheinlich in Folge der großen Veränderungen, welche nach dem Tode des Kurfürsten Friedrich III. und dem Regierungsantritt des eifrig lutherischen Ludwig VI. (Oktober 1576) in Heidelberg vorgingen, begab sich Lydius zunächst nach Frankfurt am Main, dann in seine niederländische Heimath, wo er 1579 und 1580 eine Anstellung als reformirter Prediger zu Amsterdam erhielt. Nachdem er einen Ruf

zu einer theologischen Professur in Leyden abgelehnt, übernahm er 1585 bei Errichtung der neuen Universität Franeker an dieser die Stelle eines *theologus primarius* neben Sibrand Lubbertus und H. A. Nerdens, wurde auch am 1. April 1586 der erste Rektor der neu errichteten Hochschule. Als ein Mann von mildem und besonnenem Urtheil und friedlichem Sinne wurde er vielfach in kirchlichen Angelegenheiten zu Rathe gezogen, so bei Einführung des reformirten Kirchenwesens zu Ordningen im J. 1594, zur Beilegung kirchlicher Streitigkeiten an verschiedenen Orten, zur Leitung von Synoden u. dergl.

Insbesondere aber spielt Martin Lybicus eine nicht unwichtige Rolle in den Lehrstreitigkeiten zwischen Infra- und Supralapsariern, die dem arminianischen Streit als seine nächsten Vorbereitungen vorangingen, — ja er ist es, der schließlich, wenn auch in sehr unfreiwilliger Weise, den eigentlichen Anlaß zur Entstehung des Arminianismus gegeben hat. Als nämlich im J. 1589 die beiden Prediger zu Delft, Arnold Cornelius van der Linden und Reinier Dontekloot in ihren *responsiones ad argumenta quaedam Bezae et Calvinii etc.* die calvinische Prädestinationslehre zu mildern suchten und ihre Schrift dem Martin Lybicus zusandten: so übergab Lybicus dieselbe zur Prüfung und Widerlegung dem von Beza wie von Orynäus an ihn warm empfohlenen jungen Prediger Jakob Harmensen in Amsterdam, der als die geeignetste Person erschien, um die Lehre seines Lehrers Beza sowohl gegen die direkten Angriffe Coornheert's als gegen die infralapsarischen Abschwächungen der Delfter Prediger zu vertheidigen. Dieser Auftrag des Martin Lybicus wurde für Arminius der Anlaß zu einer Revision seiner eigenen theologischen Ansichten, in Folge der er zuletzt aus einem Vertheidiger zu dem eifrigsten Bestreiter des Partikularismus der calvinischen Erwählungslehre wurde (siehe Real-Encyclop. Bd. I. S. 526 ff. und die dort verzeichnete Litteratur; und besonders die Geschichte der niederländisch-reformirten Kirche von Uppel und Dermont, Bd. II. Anm. S. 85 ff.; Schweizer, Centraldogmen Bd. II. S. 43. 49. 51). Als dann Arminius seit 1592 wegen seiner milderen Auslegung der prädestinarianischen Stellen in der heil. Schrift des Pelagianismus angeklagt wurde, so suchte Martin Lybicus in den darüber zu Amsterdam ausgebrochenen Streitigkeiten zu vermitteln, schickte zu diesem Zwecke den Prediger im Haag, Uytenbogaert, nach Amsterdam und wies den Arminius selbst zur Beschwichtigung seiner Zweifel an Franz Junius in Leyden. Den eigentlichen Ausbruch des Streites zwischen Arminius und Gomarus im Jahre 1603 erlebte Lybicus nicht mehr, da er am 27. Juni 1601 nach längerem Kränkeln, 61 Jahre alt, starb.

Schriften hat Martin Lybicus nur wenige hinterlassen, nämlich 1) eine *Apoloogia pro Erasmo, opposita calumniis eorum, qui ipsum Arianismi accusant. Dissertatio posthuma*, erst nach des Verfassers Tode von seinem Sohne herausgegeben, abgedruckt in den *Opp. Erasmi edit. Leidensis* Tom. X. p. 1759—80. — 2) Eine Dankrede aus Anlaß des Untergangs der spanischen Armada unter dem Titel: *De formidabili illa classe Hispanica contra Anglos divinitus repressa, fracta, dissipata, dextra Excelsi celebratio ad Psalmum 124. accommodata*. Franeker 1589. 4. — 3) Eine oratio panegyrica an die westfrieschen Stände *de necessitate disciplinam in scholis et praecipue academiis restituendi*. Franeker 1595. 4. — Endlich 4) *Carmina*, gedruckt in *Deliciae Poëtarum German.* Tom. III.

Dagegen hatte er einen ausgebreiteten brieflichen Verkehr mit vielen der ausgezeichnetsten seiner Zeitgenossen, und zwar nicht bloß mit Theologen wie Th. Beza, Zach. Ursinus, David Pareus, Franz Junius, Jakob Arminius u. A., sondern auch mit Gelehrten wie Justus Lipsius, Joseph Scaliger, Joh. Meursius, J. G. Vossius, Peter Scriver u. And. Viele Briefe von ihm und an ihn sind gedruckt z. B. in *Crenius' animadv. philol. et hist.* Rotterd. 1695; Lipsius' *epist. misc.* I. u. II.; Scaliger's *epist. lib. III.* und anderswo (s. die Nachweisungen bei Möller a. a. O. bei Schotel S. 260).

Zeitgenossen rühmen ihn als einen *eximius Christi servus* (Beza), als *vir undo-*

quaque doctissimus et theologus eximius (Drusus), namentlich aber wird sein friedfertiger Sinn hervorgehoben, daher er auch vielfach in Anspruch genommen wurde zur Friedensvermittlung in seinem streitsüchtigen Zeitalter (tam pacificus, ut nulli labori parceret in tollendis ecclesiasticis dissidiis, s. G. Brandt, hist. reformat. Belgicae. Tom. II. p. 8). Als Verehrer des Erasmus, wie wir ihn aus der oben erwähnten Schrift kennen lernen, in einer lutherischen Stadt geboren und auf einer lutherischen Schule und Universität gebildet, scheint er in dogmatischer Beziehung eine wesentlich vermittelnde und zursüchhaltende Stellung eingenommen zu haben.

Martin Lydius hinterließ zwei Söhne, Balthasar und Johannes, die, wenn auch nicht ganz den milden vermittelnden Geist, doch das vielseitige, namentlich auch historische Interesse des Vaters erben. Von diesen war der Ältere

2) Balthasar Lydius (Palatinus), geb. zu Umstadt bei Darmstadt im J. 1576 oder 1577. Er studirte zu Leyden, war mit Scaliger, Heinsius, Vossius und anderen berühmten holländischen Gelehrten befreundet und wurde 1602 Prediger zu Streestert in Südholland, 1608 Prediger zu Dordrecht. In dieser Eigenschaft hatte er die Ehre, den 3/13. Nov. 1618 die Dordrechter Synode mit einer Predigt in der Hauptkirche über Apgef. 15. und mit einem Gebet zu eröffnen, nahm als Synodalabgeordneter an den Verhandlungen, insbesondere auch an mehreren Commissionen Theil und hielt endlich den 29. Mai 1619 das Schlußgebet (s. Real-Encycl. Bd. III. S. 488 ff. und die dort verzeichnete Literatur, besonders aber Hepppe in Niedner's Zeitschr. 1853. S. 234 f. 246. 288; Schotel a. a. D.; Graf, Beitr. zur Gesch. der Synode zu Dordrecht S. 147). Er wird geschildert als ein eifriger, frommer und gelehrter, insbesondere auch wohlhabender Mann, aber auch als einer der heftigsten und leidenschaftlichsten Gegner der Remonstranten (s. besonders Schotel S. 266 ff.). Er starb den 20. Januar 1629.

Als Schriftsteller hat sich Balthasar Lydius (außer einer uns nicht näher bekannten Schrift novus orbis s. de navigationibus primis in Americam und einigen anderen s. bei Schotel S. 276 ff.) besonders um die Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder verdient gemacht durch mehrere theils in lateinischer, theils in holländischer Sprache geschriebene Schriften, nämlich 1) *Facula accensa historiae Waldensium* (nur aus Briemont und Jöcher bekannt). — 2) *Waldensia i. e. conservatio verae ecclesiae, demonstrata ex confessionibus cum Taboritarum ante CC. fere annos, tum Bohemorum circa tempora Reformationis scriptis, studio et opera B. Lydii, M. F., Palat., eccles. apud Dordrecht. Tom. I. Rotterdam 1616. 8. Tom. II. Dordrecht 1617. 8.* Ein Nachdruck soll im J. 1622 zu Rotterdam erschienen sehn. Das Werk wird zu den bibliographischen Seltenheiten gerechnet (Voigt, catalog. libr. rar. p. 424; Freytag, analecta bibl. p. 551; Gerdes, scrinium Tom. VI. P. 1. p. 382; Kist, de Literatuur betr. de Waldensen in dem Nederl. Archiv für Kirchengesch. Th. 6. Leiden 1846 S. 114 f.), und hat auch jetzt noch Werth als eine freilich unvollständige und in hohem Maße incorrecte Urkundensammlung für die betreffenden Parthien der Kirchengeschichte (vgl. Real-Enc. Bd. XVIII. S. 528 ff. Beschwitz, Katech. der Waldenser bes. S. 139 f. *). Waldensisches enthält das Buch übrigens nichts, vielmehr nur Aitenstücke zur Geschichte der Taboriten und böhmischen Brüder, deren Zusammenhang mit den Waldensern Lydius, freilich mit unzureichenden Mitteln, nachweisen will. Nach der Vorrede und den vorausgeschickten Dedicationen an die Stände von Holland und Westfriesland war es zunächst ein polemisch-apologetisches Interesse, das den Verfasser zu seiner Arbeit veranlaßte, nämlich die Abwehr des von katholischer und besonders jesuitischer Seite wider den evangelischen Glauben erhobenen Vorwurfs der Neuheit, sowie der Wunsch, den von den Jesuiten veranstalteten Ausgaben mittelalterlicher Rege-

*) Besonders hat Dieckhoff (die Waldenser im Mittelalter, Göttingen 1851) diese Schrift des B. Lydius benutzt, um daraus den böhmischen Ursprung einiger waldensischer Schriften zu erweisen. S. 79 ff. 377 ff.

polemiker die vorreformatorischen Wahrheitszeugen gegenüberzustellen. Band I. gibt nun folgende Altstücke: 1) Joh. Lukawitz, Confessio Taboritarum: 2) Articuli Taboritarum nebst den Articuli Magistr. et Sacerdotum Pragensium von 1432; 3) des Aeneas Sylvius Brief an Carvaial von 1451; 4) Confessio fratrum Waldensium regi Vladislao missa; 5) Excusatio fratrum Waldens. contra litt. Dr. Augustini von 1508; 6) Apologia etc. oblata Georgio Marchioni Brandenb. von 1532 und 1538 (vergl. über die einzelnen Stücke Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder. Bd. I. S. 496; Derselbe, Quellen zur Geschichte der böhmischen Brüder, S. 453); Band II. enthält eine kurze Geschichte der Entstehung der Taboriten und böhmischen Brüder, ausführliche historisch-polemische Noten zu der Conf. Taborit., dann noch unter besonderem Titel die Conf. Fidei Ferdinando oblata vom J. 1535 mit Vorrede von Luther, und die Conf. Fidei Maximiliano II. et Regi Pol. Sigismundo oblata von 1573 (s. Gindely a. a. O.). Die von Lybius beabsichtigte ausführliche Geschichte der Waldenser und böhmischen Brüder scheint nicht zur Ausführung gekommen zu seyn. Dagegen gab er im Jahre 1624 als Anhang zu einer holländischen Uebersetzung von Perrins histoire des Vaudois noch drei gleichfalls holländische Abhandlungen: 1) von der Kirche, wo die gemessen von den Zeiten der Apostel bis auf die Zeiten der Reformation; 2) von den verschiedenen Namen der Waldenser; 3) von dem Glauben der Waldenser nach ihren eigenen Bekenntnissen und der Erzählung der päpstlichen Skribenten. Zur Erläuterung der Kirchengeschichte, zur Vertheidigung der Ehre und Lehre der reformirten Kirche und zur Widerlegung einiger Lasterungen der Jesuiten und Päpstlichen (s. Rist in seinem kirchengeschichtlichen Archiv Bd. VI. S. 459).

3) Johannes Lybius, der zweite Sohn Martin's (nach Schotel der ältere), geb. zu Frankfurt um's Jahr 1577, seit 1602 Prediger zu Dordrecht in Holland, theilte sich wie sein Bruder am Kampfe gegen den Arminianismus, stand in literarischem Verkehr mit Scaliger, Casaubonus und anderen Gelehrten seiner Zeit, gab die Werke des Nikolaus von Clemanges (N. de Clemangis Opp. omnia. Leyden 1613. 4°. 2Bde.), die Concilia eccl. christ. des Gabriel Brateolus (Lugd. Bat. 1610), die Vitas Pontificum Barnesii et Balei cum continuatione (Leyden 1615), die Werke Wessels (Aura purior h. e. M. Wessellii Gansfortii Opera omnia: accedunt Jacobi de Paradiso Carthusiani tractatus aliquot e bibl. fratris sui eruit et publ. Johannes, M. F. Amsterdam 1617. 4°.) und einiges Andere heraus und starb im Jahre 1643.

4) Ein Sohn Balthasar's, Jakob Lybius, wie sein Vater Prediger zu Dordrecht, gestorben nach 1688, wird gleichfalls als Verfasser mehrerer theologischer Schriften genannt, z. B. Agonistica sacra, Florum sparsio ad hist. passionis Christi, dial. de Coena Dominica literatorum (Dordrecht 1669. 12°.), de jurejurando (Dordr. 1698. 4°.), besonders aber einer anonymen Satyre gegen das Papstthum unter dem Titel de Room-sche Uylenspiegel. Dordrecht 1671.

Ueber alle diese und andere Glieder der Familie Lybius s. Bayle, dict. hist. et crit. ed. IV. 1730. Bd. III. S. 114. — Moller, Cimbria literata. Bd. I. S. 373. — Foppens, biblioth. belgica. — Bentheim, holländ. Kirchen- und Schulstaat. Bd. II. S. 292 f. — Vrimoet, Athenarum Frisiae. Lib. II. p. 20 sqq. — Zöcher und Nothermann, Gelehrten-Lexikon; besonders aber Schotel, Kerkelyk Dordrecht. Utrecht 1841. 8°. Bd. I. S. 259—284. Wagenmann.

Lomth, Robert, Lord-Bischof von London, war der Sohn von William Lomth, Canonikus von Winchester (geb. 1661, gest. 1732), der selbst auch als theologischer Schriftsteller in einer Vindication of the divine Authority and Inspiration of the writings of the old and new Testament (Oxford 1692) und einem Commentary upon the larger and lesser Prophets (Lond. 1727. 2 Voll. Fol.) aufgetreten war. Robert Lomth war 1710 in Winchester geboren, in dessen Schule er den ersten Unterricht erhielt. Im Jahre 1730 ging er nach Oxford, wo er 1737 Magister wurde

und 1741 als Professor der Poesie seine Vorlesungen über die heilige Poesie der Hebräer hielt. Sein erstes kirchliches Amt war die Pfarrei von Ovington; 1748 begleitete er den englischen Gesandten Legge nach Berlin, 1740 ernannte ihn Bischof Goodrich zum Archidiacon von Winchester und 1753 zum Pfarrer von East-Woodhay. Im Jahre 1754 wurde ihm von der Oxford University die theologische Doctorwürde in schmeichelhaftester Weise verliehen. Im folgenden Jahre ging er mit dem Marquis von Dartington, nachherigem Herzoge von Devonshire und Lord-Lieutenant von Irland, als Kaplan desselben nach Irland. In dasselbe Jahr fällt sein Streit mit Warburton (s. d. Art. Bd. XVII. S. 555). Kowth hatte in seinen Vorlesungen über das Buch Hiob eine von Warburton (der dasselbe für ein allegorisches, auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft geschriebenes Gedicht hielt) abweichende Meinung ausgesprochen, worauf Warburton einer neuen Ausgabe seiner Schrift über die göttliche Sendung des Moses einen Anhang über das Buch Hiob beifügte, in welchem er Kowth mit der größten Verachtung behandelte. Dieser wendete sich nun gegen ihn in einem Letter to Bishop Warburton on his Divine Legation (Lond. 1765. 8.), worin er einige schwache Seiten des Warburton'schen Buches beleuchtete und namentlich die Denkmäler des Hinabsteigens des Aeneas in die Unterwelt bei Virgil als einer Darstellung der Einweihung in die Eleusinischen Geheimnisse angriff. Im Jahre 1766 erhielt er den theologischen Lehrstuhl in Oxford, von wo er im Jahre 1777 als Nachfolger des Bischofs Terriod nach London ging. Im Juli des Jahres 1783 starb die zweite und geliebteste seiner fünf Töchter und bald darauf auch sein ältester Sohn, durch welche Verluste seine Lebenskraft gebrochen wurde. Es wurde ihm zwar noch das Erzbisthum von Canterbury angeboten, aber er lehnte es ab und starb am 3. November 1787 im 77. Jahre seines Lebens.

In der theologischen Wissenschaft hat er sich hauptsächlich durch zwei Werke einen Namen gemacht, durch die schon erwähnten Vorlesungen über die hebräische Poesie und durch seine Uebersetzung des Jesajas. Erstere erschienen unter dem Titel: *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae. Subiicitur metricae Harianae brevis confutatio et oratio Crewiana. Oxon. 1753. 4., weitere Ausgaben 1763 und 1775. 8.* Eine Ausgabe in Deutschland mit eigenen Anmerkungen besorgte J. D. Michaelis (Götting. 1758. 61. Oxford 1810), und mit Michaelis' und seinen eigenen Bemerkungen E. F. C. Rosenmüller (Leipz. 1815. Oxford 1821). Eine englische Uebersetzung: *Lectures on the Sacred Poetry of the Hebrews; translated from the Latin by G. Gregory. Lond. 1787 und 1816. 2 Voll. 1835 und 1839. 1 Vol. New edition, with the Notes of Michaelis and of the translator and others. Lond. 1847.* In 34 Vorlesungen behandelt Kowth in diesem Buche Inhalt und Form der hebräischen Poesie, wobei Manches zwar veraltet und den ästhetischen, philosophischen und philologischen Ansichten der damaligen Zeit angemessen ist, was die neuere viel besser und richtiger erkannt hat, Anderes aber doch dauernde Geltung hat. Sein Hauptverdienst besteht darin, daß er, selbst mit Geschmac und Dichtertalent begabt, die seit Grotius ganz vernachlässigte ästhetisch-poetische Würdigung der hebräischen Dichtungen wieder aufnahm und zur Geltung brachte. Die ersten beiden Vorlesungen verbreiten sich einleitend über Zweck und Nutzen der Poesie im Allgemeinen, so wie über die Anlage der folgenden Untersuchungen. Die dritte Vorlesung handelt über die hebräische Metrik, worin Kowth einen Mittelweg einschlägt zwischen den beiden entgegengesetzten Ansichten darüber, indem er annimmt, daß die Hebräer zwar ein bestimmtes Metrum für ihre Gedichte gehabt haben, daß dies aber für uns, da uns die wahre Aussprache verloren ist, ganz unkenntlich bleibt und nicht wieder hergestellt werden kann, daß aber der Rhythmus sich noch im Parallelismus der Glieder zeigt. Der zweite Theil, Vorlesung 4—7., setzt die Eigenthümlichkeiten des poetischen Styles (*de stylo parabolico: Metapher, Allegorie, Vergleichen, Prosopopdie*) auseinander; der dritte Theil die einzelnen Arten der Dichtung, und zwar Vorl. 18—21. die prophetische Dichtung, Vorl.

22. und 23. die Elegie, 24. die didaktische Poesie, 25—29. die Oden und Hymnen, 30—34. die dramatischen Gedichte (Hohes Lied und Job). Die den Vorlesungen angehängte *Metricae Harianae brevis confutatio* ist die lateinische Grundlage für eine ausführlichere englische Bearbeitung: *A larger Confutation of Bishop Hare's System of Hebrew Metro in a letter to the Rev. Dr. Edwards in Answer to his Latin Epistle* (Epistola ad Rob. Lowthium. A Th. Edwards. Lond. 1765). Lond. 1765. 8. — Das andere, bedeutendere Werk Lowth's ist: *Isaiah, a new translation with a preliminary Dissertation and notes, critical, philological and explanatory*. London 1778 u. 79. in 4. 1795 u. 1807. in 8. 2 Voll. Deutsch: D. Rob. Lowth's, Lordbischofs zu London, Jesaias, neu übersetzt, nebst einer Einleitung und kritischen, philologischen und erläuternden Anmerkungen. Aus dem Engl. (von Richard). Mit Zusätzen und Anmerkungen von J. D. Roppe. Götting. 1779—81. 8. 4 Bde. Auch hier zeigt sich sein feines ästhetisches Urtheil, was ihn die hohe Dichterschönheit des Propheten erkennen und wiedergeben läßt; minder glücklich ist er in der kritischen Beurtheilung des Textes, indem er hier nach vermeintlichen Varianten der alten Uebersetzungen mit großer Kühnheit eine Menge von Conjekturen aufstellt, die größtentheils durchaus unnöthig sind, wie dieß ein in Holland gebildeter schweizerischer Gelehrter, Kocher (*Vindiciae s. textus hebraei Esaiiae adversus D. Rob. Lowthii criticam*. A Dav. Kochero, V. T. et ling. orient. Prof. Bern 1786. 8.), nachweist, nur daß dieser wieder in den entgegengesetzten Fehler eines zu starren Festhaltens am Buchstaben des masorethischen Textes verfällt. — Eine Sammlung kleinerer Aufsätze Lowth's erschien in neuerer Zeit: *Sermons and other Remains*, edited by the Rev. Peter Hall. Lond. 1834. 8., und eine Lebensbeschreibung: *Memoirs of the Life and Writings of the late right Rev. Rob. Lowth*. D. D. Lord Bishop of London. Lond. 1787. 8.

Arnold.

M.

Mailändische Kirche. Die Stadt Mailand soll im Jahre 584 vor Christo von den Kelten gegründet seyn. Sie verdankt ihre fast dritthalbtausendjährige Größe ihrer Lage zwischen den Alpenpässen und dem Po, in einer Ebene, welche durch die Gewässer, die in dem Langensee und in dem See von Como regulirt und gewärmt wurden, vermittelt der Randle äußerst fruchtbar ist. Als römische Kolonie erlangte es einen großen Namen als *Roma secunda*, und da viele Römer nach Mailand kamen, um hier wissenschaftliche Bildung zu erlangen, so hieß man es auch *Novae Athenae*. — Eine bedeutsame Sage läßt das Christenthum durch den Apostelgenossen Barnabas in Mailand eingeführt werden. Barnabas aber war der Apostelschüler, welcher Paulus bei den Aposteln persönlich einführte, die heidenchristliche Gemeinde in Antiochien ordnete, mit Paulus sich der Heidenmission widmete und auch später die schwierige Vermittelung zwischen Paulus und den alten Aposteln zu führen suchte. Damit ist die Stellung angedeutet, welche die Metropolitane von Mailand Jahrhunderte lang zwischen der Kirche des Morgen- und des Abendlandes, zwischen Byzanz und Rom einnahmen. Nicht minder bedeutsam ist der Name des von einer anderen Sage genannten ersten Bischofs von Mailand, Anatolon, eines Morgenländers. Auch hatten byzantinische Kaiser, namentlich Theodosius der Große (+ 395), ihren gewöhnlichen Sitz in Mailand, als an dem passendsten Orte, um Morgen- und Abendland zusammenzuhalten. Den Gothen gegenüber hielt Mailand so fest am Kaiser, daß es durch ein Strafgericht des Osthodenkönigs Vitiges 300000 Menschen verloren haben soll. Der große Erzbischof von Mailand, Ambrosius (374—397) war als Schriftsteller besonders durch Nachahmung griechischer Muster einflußreich. Die nach ihm (s. diesen Artikel) benannte eigenthümliche, aus dem Orient stammende Liturgie der Mailändischen Kirche scheint größtentheils schon vor ihm bestanden zu haben. Trotz der Bemühungen Karl's des Großen, Paß

fabrian's und Gregor's VII. behauptete sie sich. Ambrosius' Nachfolger vermittelten wiederholt in den Glaubens- und Machtstreitigkeiten zwischen Byzanz und Rom. Unter Kaiser Justinian, namentlich in dem Dreicapitelstreit um's J. 555, nahm der Erzbischof von Mailand mit dem Patriarchen von Aquileja zwischen den römischen Orthodoxen und den morgenländischen Monophysiten eine selbstständige mittlere Stellung ein. Die eben genannten oberitalienischen Kirchenhäupter ordinirten sich gegenseitig. — So streng Ambrosius als Bischof den großen Kaiser Theodosius I. als Christen für das in Strömen vergossene Christenblut bestrafte, so war er in bürgerlichen Dingen ein gehorsamer Untertan; de basilicis tradendis nr. 33. schreibt er: Si tributum petit imperator, non negamus. Agri ecclesiae solvunt tributum, si agros desiderat imperator, potestatem habet vindicandorum: nemo nostrum intervenit.

Es kommt uns seit einigen Jahren keine von national und freisinnig gesinnten Merkwürdigen der Lombardei geschriebene Streitschrift zu, welche sich nicht darauf beriefe, daß Ambrosius, bisher kaiserlicher Präfect, ohne irgend welche römische Einmischung von der mailändischen Geistlichkeit frei gewählt, daß seine Macht vom Volke bestätigt worden, daß er vom Kaiser zur Annahme des Erzbisthums gedrängt worden sey. Ambrosius selbst schreibt: „Mit Recht glaubt man, das Derjenige, welcher von Allen begehrt wurde, durch göttlichen Gerichtspruch erwählt sey; es ist kein Zweifel, daß der Herr Jesus gegenwärtig und Urheber der Wahl sey als Schöpfer dieser Willensmeinung, als Vermittler der Bitte, als Vorsitzender der Ordination, als Ertheiler der Gnade.“

Bis zum Jahre 570 sollen beinahe alle Erzbischöfe von Mailand vom Volke gewählt worden seyn. Dieses galt aber nicht bloß in Mailand, sondern überall, wo die Kirchen von dem byzantinischen Hofe und von der päpstlichen Kurie frei blieben. Die nationalen Kleriker behaupten, bis zu den Zeiten Gregor's VII. habe Rom die Gerichtsbarkeit über die obere Hälfte Italiens, einschließlich Toskana's, nicht besessen. Dessen läßt sich nicht läugnen, daß die Kirche von Mailand, seit es von den Longobarden besetzt war (im Jahre 569), längere Zeit gegen die Willkür des nahen Hofes von Pavia eine Anlehnung an das sich ihrer Herrschaft glücklich erwehrende Patriarchat in Rom suchte und fand. Dieses geschah namentlich durch den Erzbischof Constantinus (592 bis 600), den Freund Gregor's I., welcher zwar von seinem Klerus gewählt, aber vom römischen Patriarchen bestätigt, ordinirt wurde und von ihm das Ehrenzeichen des Palliums annahm. Wegen dieser seiner Anhänglichkeit an Rom trennten sich aber seine Suffraganbischöfe von ihm.

Die Erzbischöfe von Mailand hielten sich bis 649 in Genua auf, um sich vollständig der Gewalt der Lombardenkönige zu entziehen; sie wurden von der mit ihnen verknüpften Mailändischen Aristokratie in Genua gewählt und sollen die Frömmigkeit der früheren vom Volke gewählten nicht erreicht haben.

Die folgenden Erzbischöfe traten bald zu den longobardischen und zu den fränkischen Königen in das Verhältniß von Lehensträgern für die ihnen ertheilten liegenden Güter, behaupteten aber später, wie die Päpste, Karl der Große habe ihnen die der Mailändischen Kirche von Constantin gemachten Schenkungen bestätigt. Während des neunten und zehnten Jahrhunderts begünstigte der Verfall der karolingischen Dynastie und das sittliche Verderben des Papstthums die Unabhängigkeit der Mailändischen Kirche von diesen beiden, dem Klerus wie dem Volke erschien nach dem Zugeständnisse streng katholischer Geschichtschreiber (Döllinger's, Schrödl's) zwei Jahrhunderte lang die Abhängigkeit von dem einen wie von dem anderen als Erniedrigung. Die romanischen Prälaten auf die Krone Italiens sahen in dem Besitze Oberitaliens das Recht auf die Krone. Der Erzbischof von Mailand galt für den ersten Bischof des Königreichs, ihm stand das Recht zu, den König zu krönen, also ihn zu bestätigen, wie Rom die Kaiserkrone gab. Allein als Großvasallen des nie auf längere Zeit consolidirten Königreichs waren die Erzbischöfe auch von den Kronprätendenten bedroht; für die mit dem Erzbischof verbundenen mehr als fürstlichen Güter und Rechte boten und zahlten Kandidaten

desselben große Summen an den Sieger. Die Ordinarkanoniker der Mailändischen Kirche bildeten (nach Rosmini) schon im neunten Jahrhundert ein Cardinalcollegium, welches, und zwar stets aus seiner Mitte, den Erzbischof wählte. Sie erkannten den ihnen vom König Berengar II. aufgedrungenen hinterlistigen Manasses nicht an. Er mußte sich dazu die Bisthümer Verona, Mantua und Trient zu erwerben. Den von Kaiser Otto III. ihnen gesetzten Erzbischof verstießen die Mailänder eine Zeit lang, weil sie ihn nicht selbst gewählt hätten. Schon Otto I. hatte „dem heil. Ambrosius“ große Güter geschenkt.

Durch das System der Ottonen, die Lehen besonders an Bischöfe zu geben, weil diese dieselben nicht so leicht erblich machen konnten, waren die Erzbischöfe zu solcher Macht erhoben, daß der von Mailand, Arnulf II., im Jahre 1016 siegreich einen Bersührungskrieg gegen die Stadt Asti führte, weil der Kaiser Heinrich II. den nicht erledigten bischöflichen Stuhl dieser Stadt einem Günstlinge gegeben hatte, welcher in Rom consecrirt wurde. Arnulf excommunicirte ihn deshalb und nöthigte ihn mit den Waffen zur Unterwerfung. Derselbe Arnulf hatte als Gesandter Kaiser Otto's in Constantinopel um die Hand einer Prinzessin geworben.

Nicht minder gewaltig, aber zugleich ein Freund der Armen war Erzbischof Heribert (oder Aribert) von 1017 bis 1045, vor dessen virga pastoralis die Streitenden großen Respekt hegten. Nach dem Aussterben des sächsischen Kaiserhauses, als italienische Große einem südfranzösischen Herrn um den anderen die Königskrone anboten, trug Heribert dem ersten Salier Konrad II. in Deutschland dieselbe persönlich an, denn die Erzbischöfe waren mächtige Parteihäupter geworden, damit Feinde eines Theils ihrer Diöcesanen. Konrad ernannte auf seiner Romfahrt Heribert zu seinem Reichsverweser, oder vielmehr er erkannte vorerst dessen thatsächliche Gewalt über die damals auch westlich bis an die Alpen sich erstreckende Lombardei an. Da aber der niedere, ländliche Adel in und um Mailand gegen den höheren und den Erzbischof sich erhob, nahm der Kaiser für jenen Partei und erklärte im Mai 1037 seine Lehen für erblich. Konrad stellte einen Gegenerzbischof auf. Allein Heribert bewaffnete das niedere Volk als Fußvolk und gab ihm das Carroccio, einen Altar auf einem von Ochsen gezogenen Wagen, mit den Hauptstandarten als heiliges Feldzeichen. Der Gegensatz gegen den fremden Oberherrn trieb die Mailänder an, daß sich alle Klassen vom höchsten Adel bis zum niedrigsten Handwerker zu Einer „Commune“ vereinigten. So wurde Mailand die antikaiserliche Stadt, Mittelpunkt des nationalen Widerstandes gegen die deutsche Oberherrschaft. Konrad belagerte es erfolglos. Die Versöhnung des Erzbischofs mit ihm war nur eine äußerliche. — Der Erzbischof von Mailand war also thatsächlich Herzog der Lombardei, den Lodensern wurde von ihm mit Waffengewalt ein Bischof gesetzt. Um so nöthiger war es, daß der Kaiser Alles aufbot, durch Besetzung des erzbischöflichen Stuhls die Pforte Italiens in seiner Gewalt zu behalten. Nach dem Tode Heribert's wählten Klerus, Adel und Volk von Mailand vier ihrer Cardinäle, vom Adel Mailands, und forderten Kaiser Heinrich III. auf, „nach dem Herkommen“ einen derselben zum Erzbischof zu ernennen; aber der Kaiser ernannte den auf dem Lande geborenen Guido, welcher bei seiner ersten Messe am Altar allein gelassen wurde. — Guido und die auf Mailand eifersüchtigen Städte Pavia und Lodi hielten zum Kaiser. Um so schwerer war es für Mailand, zugleich Rom gegenüber sich unabhängig zu erhalten, wo unter Hildebrand das Papstthum zugleich als Vorkämpfer der Unabhängigkeit (d. h. der Oberherrschaft) der Kirche und Italiens von Deutschland auftrat. Die Bischöfe der Lombardei und noch mehr die ihnen untergebenen Priester lebten großentheils in der Ehe. Die lombardischen Geistlichen betrachteten die Sitte, sich zu verheirathen, als einen wesentlichen Punkt der ambrosianischen Kirchenfreiheit. Hildebrand erhob gegen sie alle die Anklage des Concubinats und der Simonie, worunter auch jeder Einfluß der Laien, der der Städte wie der Fürsten, auf die Besetzung geistlicher Stellen befaßt wurde. Zwei Geistliche von ländlicher Abstammung, der reiche

Landulf (von Späteren Cotta genannt) und Arialb, fanatisirten sich und den Pöbel gegen diesen bürgerlichen Charakter des Klerus, sie verlangten von diesem Ehelosigkeit, brachen in den Städten und auf dem Lande in die Pfarrhäuser, gaben sie der Plünderung preis und mißhandelten und vertrieben die Frauen. Guido, welcher anfangs zu vermitteln gesucht hatte, berief nun 1057 eine Synode ad Fontanetum, aber die vorgeladenen beiden Führer verschmähten es, vor derselben zu erscheinen, und wurden mit dem Anathema belegt. Sie aber nahmen dem Pöbel, welchem sie Alles nachsahen, den Eid ab, die Gottesdienste betheilter Priester nicht zu besuchen. Man nannte ihren Anhang „Patariner“, d. h. „Lumpen“. Die päpstliche Curie, welche schon früher Commissarien zur Schlichtung dieser Händel nach Mailand geschickt hatte, scheint jenes Anathema aufgehoben zu haben, als Landulf persönlich in Rom dagegen appellirte (s. Gesele's Kirchengeschichte Bd. IV.).

Er scheint es auch gewesen zu sehn, welcher bei Pabst Nikolaus II. die Klage gegen die Simonie des lombardischen Klerus erhob, indem die Bischöfe für die Weihe ein Tage oder auch darüber erhoben. Dieses gab der Curie erwünschte Gelegenheit, sich wieder in die inneren Angelegenheiten der lombardischen Kirche einzumischen. Der Pabst ordnete 1059 Commissarien nach Mailand ab. Wir besitzen den Bericht des Vorführers derselben, des bekannten Asceten Petrus Damiani, Kardinals von Ostia, an den Archidiacon Hildebrand, welcher in der Hauptsache also lautet: Die päpstlichen Gesandten wurden in Mailand würdig empfangen und erklärten den Zweck ihrer Ankunft. Aber schon am folgenden Tage entstand, durch einen Theil der Kleriker veranlaßt, ein Murren unter dem Volke: die Kirche des heil. Ambrosius unterliege nicht den Gesetzen Roms, der Pabst habe keine Jurisdiction über sie, es wäre eine Schmach, wenn sie einem Andern gehorchen müßte. Der Tumult wurde immer stärker, von allen Seiten strömte es nach dem erzbischöflichen Palaste, die Glocken wurden geläutet, der Ton einer großen ehernen Tuba durchdrang die ganze Stadt, man drohte mir mit dem Tode, und wie meine Freunde versicherten, dürsteten Viele nach meinem Blute. Sie wurden noch wüthender, als sie sahen, daß in der Versammlung, in der Anwesenheit des ganzen Mailändischen Klerus, ich den Vorsitz führte und daß ich den Erzbischof zu meiner Linken und den Anselm (den anderen päpstlichen Commissär, Erzbischof von Lucca, später Pabst Alexander II.) zur Rechten hatte. Was das wüthende Volk Alles rief, brauche ich nicht beizusetzen. Der Erzbischof von Mailand selbst aber hatte gegen meinen Vorsitz keine Einwendung gemacht, sich vielmehr bereit erklärt, wenn ich es wolle, auf einem Schemel zu meinen Füßen zu sitzen (Hilfdrer meint, der Erzbischof habe dieß angedoten, um, im Falle der Annahme, das Volk noch mehr aufzureizen). Ich aber bestieg das Pult und redete das Volk also an: „Ihr sollt wissen, Geliebteste, daß ich nicht hieher gekommen bin, um die Ehre der römischen Kirche zu erhöhen, sondern um euren Ruhm und euer Heil, wenn ihr es gestattet, zu fördern. Denn welcher Ehre von Seiten der Menschen wäre die römische Kirche noch bedürftig, welche“ u. s. w. „Und welche Gegend könnte außerhalb ihres Gebietes liegen, da sie sogar den Himmel öffnet und schließt? Um aber zu dem zu kommen, um was es sich jetzt handelt, so wisset ihr, Geliebte, daß die Apostelfürsten Petrus und Paulus, wie sie die römische Kirche mit ihrem Blute weiheten, sogleich bei dem Beginn des Christenthums diese Kirche von Mailand durch ihren Schüler für Christum gewonnen haben. Die römische Kirche ist also die Mutter, die ambrosianische die Tochter, und der heil. Ambrosius selbst hat jene als die Meisterin anerkannt. Schauet nur nach in euren Büchern und scheltet uns Lügner, wenn es sich nicht so verhält. Findet ihr es aber also, so werdet ihr nicht der Wahrheit widerstreben, eure Mutter nicht grausam verfolgen.“ — Es wurde nun über beinahe zahllos anwesende Kleriker Untersuchung gepflogen, und es fand sich unter ihnen kaum Einer, der seine Stelle nicht um Geld erhalten hätte. Denn es war in jener Kirche feste Regel, daß Jeder für jede Weihe einen festen Kanon bezahlte. — (Offenbar war dadurch den ärmeren, namentlich den ländlichen Kandidaten die Erlan-

gung von geistlichen Aemtern, zumal von höheren, sehr erschwert, weshalb jene Klassen die Commissarien unterstützten. Bekanntlich trieben bald darauf die Päbste die Taxirung und zu Zeiten des Schisma die Versteigerung von geistlichen Beneficien noch viel schlimmer.)

Hefele erzählt den weiteren Verlauf also: „Damiani überlegte, was unter solchen Umständen zu thun sey, und erinnerte sich dabei namentlich an Leo IX., der vor Kurzem die simonistisch Geweihten nochmals ordinirt hatte, aber auch an Beispiele von milderer Beurtheilung der Sache, und entschied sich endlich (wohl weil die strengere Maßregel kaum ausführbar war) für das Mildere. Alle mußten mündlich wie schriftlich unter Beeidigung auf die Evangelien versprechen, daß fortan jede Weihe und Beförderung unentgeltlich erteilt werde. Der Erzbischof voran beschwor vor dem Altare in die Hände Damiani's, daß er von Gott und allen Heiligen excommunicirt seyn wolle, wenn er nicht Alles thue, um diese simonistische und nikolaitische Häresie vollständig auszutilgen. Für das Vergangene legte sich der Erzbischof, weil er die in seiner Kirche vorgefundene „Käuflichkeit“ fortgesetzt habe, eine Buße von hundert Jahren auf, unter Fixirung der Geldsumme, womit ein Jahr Buße compensirt werden könne. Den Klerikern, welche nur den gewöhnlichen Kanon (die Tage für Uebertragung und Einweihung in das Amt) bezahlt hatten, legte Damiani eine fünfjährige Buße auf. Auch sollten Alle eine Wallfahrt nach Rom oder Tours machen. Nach Uebernahme der Buße sollten Alle während der Messe reconciliirt werden und aus der Hand des Bischofs wieder die Insignien ihres Ordo erhalten. Doch solle auch nach der Reconciliation nicht Allen das frühere Amt sogleich wieder gegeben werden, sondern nur denen, die gehörig unterrichtet und „keusch“ seyen.

Der für die Unabhängigkeit und die Sitte der Kirche des heil. Ambrosius eifernde adelige Priester aus Mailand, Arnulf, steht laut seinen *Gestis archiepiscoporum Mediolanensium* in diesem Ereignisse mit Recht die Unterwerfung der Kirche von Mailand unter die von Rom. Zu seinem Aerger ging Guido nicht sowohl ein, als vorgeladen auf die wahrscheinlich im April 1060 in Rom gehaltene Synode. Doch will Arnulf den Gegnern die Schadenfreude darüber nicht ungeschmälert lassen; er erzählt: „Guido geht nach Rom, aber der Erfolg ist wider Erwarten günstig: er wird vom Papst Nikolaus anständig behandelt und erhält in der Synode den Platz rechts neben dem Papste. Und als der Denunciant Arialb (bloßer Diakon) aufstand, um ihn anzuklagen, so erhoben sich andererseits sogleich auch die Bischöfe von Asti, Novara, Turin und die übrigen Suffragane von Mailand und überwiesen ihn öffentlich der Unwahrheit, so daß er sich beschämt wieder niedersezte. Der Erzbischof aber versprach dem Papste fortan Gehorsam, erhielt von ihm den Ring der apostolischen Gnade und Kirchengewalt und kehrte ruhmreich zurück.“ — Bonzio erzählt: „Die Patariner nöthigten Guido, auf diese römische Synode zu gehen. Er brachte mit sich die halsstarrigen Stiere, die lombardischen Bischöfe. Ihnen Allen wurde auf der Synode befohlen, die concubinarischen Priester und Leviten von dem Altardienste zu entfernen; gegen die Simonisten beschloß man, kein Mitleiden zu haben. Als aber die lombardischen Bischöfe von der Synode zurückkehrten, verheimlichten sie, von den concubinarischen Geistlichen befohen, die Synodalbeschlüsse. Der Bischof von Brescia aber, welcher allein sie publicirte, wurde von seinem Klerus beinahe zu todt geschlagen, eine Frevelthat, welche der Pataria ungemein nützte.“

Auf die Nachricht, daß Papst Nikolaus II. den 27. Juli 1061 gestorben sey, erkannte der lombardische Klerus, daß die nächste Papstwahl über ihr Loos, über die bereits untergrabene und in ihren Spigen geknickte Eigenthümlichkeit und Freiheit ihrer Kirche entscheiden müsse. Mehrere lombardische Bischöfe, namentlich der von Verceil und Piacenza, gingen mit Abgesandten des römischen Adels an den kaiserlichen Hof nach Basel und baten den jungen König Heinrich IV. als Patricius von Rom um Ernennung eines der Priesterreihe nicht abholden lombardischen Geistlichen zum Papste.

Das Bündniß Mailands mit Pabst Alexander III. gegen Kaiser Friedrich I. stellte die alten Streitpunkte zwischen jenen in den Hintergrund; die Priesterzucht wurde vom Volke als Concubinat angesehen, aber die Eigenthümlichkeit der Liturgie blieb in der Hauptsache; die große Fastenzeit begann in Mailand vier Tage später als in der übrigen römischen Welt. Die hitzigsten Patariner gingen wohl in die der Verweltlichung der Kirche entgegnetretenden Katharer über.

Die Streitigkeiten hatten indeß kein Ende, nur handelte es sich nicht mehr um Freiheit und um große Principien. Einem Nichtmailänder gelang es schwer, als Erzbischof Eingang zu finden oder sich als solcher zu behaupten. Wenn die Parteien bei der Wahl sich nicht einigen konnten, setzte der Pabst wiederholt, bald regelmäßig einen Erzbischof. Die weltlichen della Torre, welche sich seit 1238 als Podestaten in Mailand festsetzten, verbannten den Erzbischof Leo de Perego, welcher, mit der Wahl beauftragt, sich selbst zum Erzbischof ernannt und, vom Pabst bestätigt, gewaltig regiert hatte. Er wie mehrere seiner Vorgänger, führte als Bundesgenosse der Adelspartei Krieg gegen die Volkspartei seiner Diocese. Otto degli Visconti, im J. 1262 vom Pabst ernannt, nannte sich zuerst Dei et apostolicae sedis gratia archiepiscopus; er führte wiederholte blutige Kriege mit den della Torre. Obgleich Führer der Gibellinen, unterstützte ihn der Pabst mit dem Interdict, und Otto konnte 1282 seinen Neffen Matthäus Visconti als Herrn von Mailand einsetzen. Zwar lehrten die della Torre zurück und erhoben Gaston della Torre 1308 zum Erzbischof, allein mit ihnen wurde auch dieser im Jahre 1311 verbannt. Johann Visconti, des Matthäus Sohn, wurde zuerst von den Mailändern erwählt, aber vom Pabst verdrängt; dann ernannte ihn der Gegenpabst Ludwig's von Bayern zum Erzbischof. Erst nach neuer Wahl im Jahre 1342 wurde er nach dem Tode des päpstlichen Prätendenten auch vom römischen Pabste als solcher anerkannt und 1349 auch weltlicher Signore von Mailand. Er war der letzte politisch bedeutende Erzbischof von Mailand, aber er war dieß als Visconti. Alle seine Nachfolger wurden vom Pabste ernannt, bis sich Kaiser Joseph einmischte.

Hatte schon Erzbischof Otto Visconti in Folge der hohen Steuern, welche seine Familie der Kirche wie den Bürgern auflegte, mit päpstlicher Verwilligung Güter seiner Kathedrale, die in entfernteren Gegenden seines Sprengels, z. B. im Genuesischen lagen, verlaufen müssen, so entwickelte sich unter dieser Familie der militärische Despotismus immer härter; ihre Beamten beherrschten nicht bloß das materielle Güterleben.

Während des Kirchenschisma's, als jeder Pabst seinen Erzbischof aufzustellen suchte, wetteiferte auch der eine mit dem anderen, durch Abtretung bisher kirchlicher Rechte den mächtigen Fürsten zu gewinnen. Gian Galeazzo Visconti (1378) setzte es durch, daß die Ernennung zu allen geistlichen Stellen in seinen Staaten von ihm und seinen Nachfolgern ausging und dem Pabste nur bei den höheren Kirchenämtern die Bestätigung blieb. Wenn somit auch die Kirche an politischer Bedeutung verlor, so machte man seitdem die Bemerkung, daß sie von dieser Zeit an im Mailändischen frommere und gelehrtere Diener hatte (s. Leo, Gesch. von Ital. Bd. III. S. 387). Einige der seit 1450 unumschränkt regierenden Sforza begünstigten die Wissenschaften, und ihre Persönlichkeit machte in dem politisch rechtlosen, aber geistreichen Stadtvölke das Edelste wie das Schrecklichste möglich. „Denn es war ein Staat, wie ihn außerdem das christliche Mittelalter selten, das mahomedanische fast überall dem Historiker darbietet.“ — Eben jener Gian Galeazzo Visconti begann 1384 den Bau des Doms. Der deutsch-romanische Styl, in welchem Heinrich Arler von Gmünd den Plan entworfen hatte, wurde von dem großen Erzbischof Karl Borromeo, welcher im J. 1560 erst 22jährig, als Nepote des Pabstes Pius IV. ernannt war, durch den modern griechisch-römischen Styl verdrängt. Dessen Vetter, Erzbischof Friedrich Borromeo († 1631) ließ diese Mißarbeit größtentheils herunterreißen, und seitdem ist, wenn auch nicht im Geiste, doch nach dem Styl des ersten Planes das Werk vollendet worden. Der Sohn einer hohen Familie, Karl Borromeo (s. d. Art.) bis 1584, personificirte in sich nicht bloß die

Strenge der in der römischen Kirche zur Macht gelangten Restauration, sondern war auch voller aufopfernder Liebe. Die Stifter des Jesuitenordens, die Jansenisten, ja die Protestanten verehren seinen Charakter. Mailand war nach dem Aussterben der Habsburger im J. 1535 von Karl V. als deutsches Reichslehen eingezogen, aber Spanien zugesetzt worden. Das Volk widerstand dem im J. 1563 gemachten Versuche, die Inquisition einzuführen. Aber es wurde von den stolzen, selbstsüchtigen spanischen Statthaltern nach Leib und Seele geknechtet, ausgezogen, erniedrigt. Die ebenfalls geknechtete Geistlichkeit erhielt im Innern der Familien das kirchliche Leben. In dem den spanischen Erbfolgekrieg abschließenden Frieden von Baden kam 1714 die Lombardei an Oesterreich. Besonders unter Maria Theresia athmete sie wieder auf. Die Thätigkeit der christlichen Liebe, auch der höchsten Stände, in den das fieberkranke Landvoll aufzunehmenden großartigen Spitälern erfreute sich der nöthigen Freiheit. Diese wurde unter Joseph II. polizeilich beschränkt, ein Theil der Geistlichkeit wurde in den Taumel des gesessenen Lebens hineingezogen. Der moderne Jansenismus oder Josephinismus herrschte besonders auf dem kirchenrechtlichen Lehrstuhle der Universität Pavia. Der ungarische Kaiser Franz II. sorgte polizeilich dafür, daß die geistlichen Seminarien und die Äbtei die Rechte der Krone achteten und predigten. Der beste der von Oesterreich ernannten vier Erzbischöfe war der Steiermärker Gaisruck. Die an die deutsch-französischen Ultramontanen sich anschließende Partei Melerio konnte im Großen nicht verhindern, daß der Klerus sich mit den Laien und mit der weltlichen Aufklärung freundlich stellte. Der priesterliche Schriftsteller und kirchliche Philosoph Antonio Rosmini-Serbati eiferte besonders in seiner Schrift „della cinque piaghe (Wunden) della santa chiesa“ gegen die Abhängigkeit des Episkopats von den weltlichen Fürsten, wie gegen die weltliche Macht der Kirche. Pius IX. mußte ihn 1848 gegen seine jesuitischen Ankläger persönlich in Schutz nehmen, ließ aber in Gaeta jene Schrift verurtheilen. Der lombardische Klerus hat sich in seiner großen Mehrzahl der nationalen Sache entschieden angeschlossen und vertritt sie gegen die ultramontanen Bischöfe mit Aufopferung und freiem Geiste, welcher die Eigenthümlichkeit, die Unabhängigkeit der Mailändischen Kirche bis in's eilfte Jahrhundert, besonders auch den Umstand, daß ab immemorabili einige geistliche Stellen der Lombardei durch Volkswahl besetzt werden, in Erinnerung bringt. Wenn eine italienische Reform der katholischen Kirche Kraft gewinnt, so wird sie von Mailand ausgehen. Auf ihrem Programm stehen: freie Wahl der Geistlichen durch die Gemeinde, die Volkssprache in der Liturgie, Reform der Heiligenverehrung, auf dem der Vorgerückteren: Priesterhehe. — Einer der bedeutendsten Schriftsteller in Rosmini's Geiste, denen es besonders um die innere Freiheit der Kirche zu thun ist, ist E. Serra Gropelli.

Menchlin.

Mailänder Synoden. Von den in Mailand gehaltenen Synoden beschäftigen sich die, welche in der älteren Zeit bis an das Ende des siebenten Jahrhunderts gehalten wurden, vorzugsweise mit der Behandlung von Glaubensstreitigkeiten, während die späteren ihre Thätigkeit vornehmlich auf die Behandlung verschiedenartiger, der Kirchendisziplin angehöriger Fälle erstreckten, die letzten im 16. Jahrhundert aber den kirchlichen Glauben und das kirchliche Leben zugleich in das Auge faßten. Von mehreren kirchlichen Versammlungen zu Mailand, die als Synoden bezeichnet werden, läßt es sich indeß historisch gewiß nicht nachweisen, daß sie als solche gelten können. Schon in Betreff der ersten Synode, die im Jahre 344 in Mailand stattgefunden haben soll, ist es zweifelhaft, ob man sie als eine solche bezeichnen kann, denn Alten über sie besitzen wir nicht und außerdem wird ihrer nur vereinzelt gedacht. Die Nachrichten über sie gehen dahin, daß die abendländischen Bischöfe das von den Eusebianern aufgestellte sogenannte lange Glaubensbekenntniß (Jo. Harduini Acta Conciliorum et Epistolae decretales ac Constitutiones etc. Tom. I. Par. 1715. Pag. 627 sq.) nicht anerkannten und die Forderung stellten, ein allgemeines Concil zu halten. Nur Weniges ist auch von der Synode in Mailand bekannt, welche von Einigen um das Jahr 346, von Anderen richtiger in das Jahr 347 verlegt wird, doch wollen Manche annehmen, daß in

jedem dieser Jahre eine Synode in Mailand gehalten worden sey, — eine Ansicht, die am wenigsten historisch sich begründen läßt. Die abendländischen Bischöfe verwarfen auf dieser Synode die von Photin völlig ausgebildete Lehre des Sabellianismus (vgl. den Art. „Arianismus“ Bd. I. S. 496), zugleich verstanden sich die arianischen Bischöfe Ursacius und Valens zum Widerruf (s. Jo. Dominio. *Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* etc. Florent. 1759. Tom. II. Pag. 1370). Die Gewaltthätigkeit, mit welcher Kaiser Constantius für den Eusebianismus auftrat, um denselben auch im Abendlande zur allgemeinen Geltung zu bringen, führte zu der Veranstaltung einer neuen Synode in Mailand im Jahre 355, die auf Veranlassung des Papstes Liberius durch Eusebius, Bischof von Bercelli, zu Stande kam, der mit dem päpstlichen Legaten Euseb, Bischof von Cagliari (s. d. Art. Bd. VIII. S. 507) dem Kaiser Constantius zur Veranstaltung der Synode beredet hatte (s. d. Art. „Eusebius von Bercelli“ Bd. IV. S. 244; „Hilarius von Poitiers“ Bd. VI. S. 86; „Liberius“ Bd. VIII. S. 373; „Marcellus, Bischof von Ancyra“ Bd. IX. S. 24). Mehr als 300 Bischöfe kamen hier zusammen, doch waren nur sehr wenige morgenländische zugegen; der Kaiser erlangte die Verdammung des Athanasius und gegen die sehr wenigen Bischöfe, welche sich dieser Verdammung nicht anschlossen, wurde mit Bann und Absetzung vorgegangen (Mansi l. c. Tom. III. Flor. 1759. Pag. 233 sq.). Die im Jahre 380 zu Mailand gehaltene kirchliche Versammlung beschäftigte sich nur mit der aus Haß und Verläumdung gegen eine Nonne, Indicia aus Verona, erhobene Anklage, daß sie die Keuschheit verlegt habe; ihre Ankläger wurden, wosfern sie sich der Buße nicht unterwerfen würden, mit dem Banne belegt (Mansi l. c. Pag. 518). Unter dem Papste Siricius wurde im Jahre 390 eine neue Synode in Mailand veranstaltet, auf welcher das bereits von Siricius erlassene Verdammungsurtheil des Mönchs Jovinian und der Anhänger desselben bestätigt wurde, weil von ihnen die Vorzüge des Mönchstandes im Abrede gestellt worden waren (Mansi l. c. Pag. 690; vgl. J. E. L. Gieseler, *Lehrbuch der Kirchengesch.* I, 2. Bonn 1845. S. 333 f.). Ob im Jahre 400 eine Synode zu Mailand stattgefunden hat, wie Einige angeben, ist gänzlich ungewiß, da keinerlei historische Zeugnisse über die hier gepflogenen Verhandlungen vorliegen. Die Synode, welche im Jahre 450 in Mailand abgehalten wurde, hängt mit der Streitigkeit des Eutyches zusammen und hatte den Zweck, daß der Bischof Eusebius von Mailand dem Inhalte der vom Papste Leo erlassenen *Epistola ad Flavianum* die Zustimmung ertheilen sollte (Mansi l. c. T. VI. Flor. 1761. Pag. 527). Nach längerer Unterbrechung veranstaltete Papst Agatho im J. 679 mit Zustimmung des Kaisers Constantinus Pogonatus wieder eine Synode zu Mailand, wo die Keterei der Monotheliten verurtheilt und das Bekenntniß des orthodoxen Glaubens erneuert wurde (Mansi l. c. T. XI. Flor. 1765. Pag. 174). Ob im Jahre 842 eine Synode zu Mailand gehalten worden ist, läßt sich nicht mit Bestimmtheit behaupten, indem angegeben wird, daß hier nichts weiter geschehen sey, als daß ein vom Bischof Rampert zu Brescia für ein Kloster ausgestellter Immunitätsbrief vom Erzbischof Angilbert von Mailand bestätigt worden sey (Mansi l. c. T. XIV. Venet. 1769. Pag. 790 sq.). Papst Nikolaus I. ließ dann im Jahre 859 oder 860 in Mailand eine Synode veranstalten, welche sich lediglich damit beschäftigte, die Tochter des Grafen Matfred, Engeltrud, die mit dem Grafen Doso vermahlt war, aber im Ehebruche lebte, mit dem Banne zu bestrafen (s. Mansi l. c. Tom. XV. Venet. 770. Pag. 590). Gleichfalls aus disciplinarem Grunde fanden die folgenden Synoden zu Mailand statt, zunächst um das Jahr 880 unter dem Erzbischof Anspertus von Mailand, um die Kirchenräuberei eines gewissen Attonius zu bestrafen, doch bleibt es ungewiß, ob die Versammlung von Clerikern als eine eigentliche Synode gelten kann (Mansi l. c. T. XVII. Ven. 1772. Pag. 535.). Dasselbe gilt nicht bloß von der Synode zu Mailand, die in das Jahr 1009 gelegt wird und sich mit der Verdammung und Absetzung eines von König Heinrich II. ernannten Bischofs beschäftigt haben soll (Mansi l. c. T. XIX. Ven. 1774. Pag. 310), sondern

auch von der Synode, die im Jahre 1059 gehalten wurde und auf welcher eine vom Papste Nitalano II. abgefertigte Gesandtschaft, zu der namentlich auch Petrus Damiani, Bischof von Ostia, gehörte, die durch verhehlte und schismatische Geistliche entstandenen Irrungen beseitigt werden sollten (Mansi l. c. Pag. 886 sq.). Eine neue Synode zu Mailand im Jahre 1098 unter dem Erzbischof Anselm de Noie beschäftigte sich mit der Wiederherstellung der Kirchendisciplin, vornehmlich in Betreff nicht kanonisch ernannter Bischöfe (Mansi l. c. T. XX. Ven. 1775. Pag. 958). Wenige Jahre darauf — ungewiß ob im J. 1101, 1102 oder 1103 — veranstaltete der Erzbischof Grossalanns von Mailand eine Synode an seinem Sitze, um die von dem Priester Ercandus erhobene Beschuldigung, zum erzbischöflichen Stuhle durch Simonie gelangt zu seyn, zu widerlegen (Mansi l. c. Pag. 1135 sq.). Ueber die Verhandlungen einer späteren im J. 1117 unter dem Erzbischof Jordan zu Mailand gehaltenen Synode fehlt es gänzlich an Nachrichten (Mansi l. c. T. XXI. Ven. 1776. Pag. 159) und von der Synode, die im J. 1136 stattfand, wissen wir nur, daß der Bischof Robald zum Erzbischof von Mailand erhoben wurde (Mansi l. c. Pag. 499); dagegen ist es bekannt, daß die Synode im J. 1287 sich damit beschäftigte, eine Reihe von Vorschriften über die Kirchendisciplin für Geistliche und Laien, Kleriker und Rechtsgläubige, Mönche und Nonnen, Kirchengüter, Schenkungen und Legate an Kirchen u. s. w. zu erneuern (s. Mansi l. c. T. XXIV. Ven. 1780. Pag. 868 sq.). Eine im Jahre 1291 zu Mailand unter dem Erzbischof Otto veranstaltete Synode suchte nochmals einen Kreuzzug zur Eroberung des heil. Landes zu Stande zu bringen, behandelte die Vereinigung der Tempelherren und Hospitalbrüder zu einem Orden, wie auch die Herstellung des Friedens und der Eintracht der italienischen Städte (Mansi l. c. Pag. 1079). Nun wurden im 16. Jahrhundert noch sechs Synoden zu Mailand gehalten, und zwar unter dem bekannten Cardinal und Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo. Die erste Synode hief er im Jahre 1565; sie beschäftigte sich, im Anschlusse an das Tridentinum, mit weitläufigen Bestimmungen für das Bekenntniß und den Schutz der eben neu festgesetzten Glaubenslehren. Die zweite Synode fand im Jahre 1569 statt, stellte theils über den Glauben, die Sacramente und geistlichen Einrichtungen, theils über die kirchlichen Rechte und Güter eine Reihe von Dekreten auf, erließ auch einige auf die Nonnenklöster bezügliche Satzungen und setzte im Allgemeinen die erforderlichen Anordnungen zur Ausführung der Dekrete fest. Die dritte Synode, die anfangs auf das J. 1572 ausgeschrieben war, hielt Borromeo im Jahre 1573; sie befaßte sich, wie noch die folgenden drei Synoden in den Jahren 1576, 1579 und 1582, mit der weiteren und sehr ausführlichen Behandlung der auf den früheren Synoden gegebenen Dekrete.

Ueber diese sechs Synoden s. Jo. Harduini Acta etc. Tom. X. Par. 1714. Pag. 633—1140. — Vergl. Christ. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. Kendeder.

Major, Johann, spottweise „Hänsel Mayer“ genannt, humanistischer Poet zu Wittenberg in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, der größte Satyriker der philippinischen Partei, war 1533 zu Joachimsthal geboren, wo Johann Mathesius ihm Lehrer und Freund wurde. Mit des Mathesius Empfehlung kommt er, 16 Jahre alt, (1549) nach Wittenberg zu Melanchthon, an welchen er auf das Engste sich anschließt. Er ist ihm der Theologus summus et incomparabilis. Nach zweijährigem Aufenthalt (1551) besucht er die Universität Leipzig, lehrt aber nach einiger Zeit wieder nach Wittenberg zurück und nimmt auf Anrathen Melanchthon's den Magistergrad. Um das Jahr 1556 geht er mit dem bischöflichen Leibmedicus D. Sinapius nach Würzburg, um unter dem Bischof Melchior Zobel der dortigen Universität aufzuhelfen. Zu Ende 1557 hatte er zu Mainz den theologischen Doktorgrad erworben durch Vertheidigung von Thesen de summa Trinitate. Daher wechseln von nun an auf dem Titel seiner Gedichte die Beinamen Joachimus, Vallensis, Doctor Theologiae, wozu noch (1558) der eines Poeta coronatus kam. Diese Ehre ward ihm in Frankfurt zu Theil von

König Ferdinand im Namen seines Bruders Karl's V. Nach Zobelius' Tode kehrte Major nach Wittenberg zurück und wurde 1560 in die philosophische Fakultät daselbst aufgenommen. Seine Vorlesungen bezogen sich auf Poetik und Erklärung lateinischer Dichter, vor Allen Virgil's und Horaz's *de arte poetica*. Außerdem hatte er, wie vor ihm Melanchthon, die akademischen Gelegenheitsgedichte anzufertigen. Ganz der milden Melanchthon'schen Richtung hingegeben, waren Melanchthon's Sympochanten ihm unausweichliche Wesen. Er hat alle Kunst aufgeboten, ihnen Grobheiten zu sagen in klassischen Formen. Die Verherrlichung Melanchthon's (besonders in den *Parentalia anniversaria*) und die Verhöhnung der Flacianer bilden recht eigentlich den Grundton seines Lebens und den Quellpunkt seiner satyrischen Gedichte, welche voll typischer Figuren und Auspielungen sind auch im lateinischen Wortlaute. Die wichtigsten dieser satyrischen Poesien, verstreut in den verschiedenen Sammlungen seiner Gedichte, sind: *Idyllion de Chassidda* (חַשִּׁידָא, Storch), *de Philomela* (1556), *Synodus avium* (1557), *Hortus Libani* (s. *Carmen heroicum, in quo Philippistae ut herbae salutaris, Flaciani ut noxiae aenigmatice describuntur*), *Asinus Cumanus*, *Asinus Nohae oppositus Asinis Flacianis*, *Eidyllion de capto Niceta* (= Victorin Strigel) *ad ripas Salae Sinoniis Artibus Flacii Illyrici*, *Epitaphium Flacii Illyrici*. In diesen Gedichten erscheint Melanchthon als *Philo Mela* (= Phil. Melanthon) oder als *Honiablume* (Melissa), Luther als Schwan, Matheßius als Lerche oder Storch (Chassidda, avis pia), Johann Stigel als Stieglitz, Camerarius als Finkle oder Weibrauchwurz (Libanotis), Paul Eber als kleinstelige Kresse (Iberis), dagegen Flacius als Wendehals, Kukul, Galgenvogel, Wolfswurz, als Esel in der Löwenhaut, als *Illyriae sus*, Nic. Gallus als Hahn, Amsdorff als Amsel, Ehrhard Schnepf als gefräßiger Krametsvogel, Joh. Aurisaber als neidische Elster, Joachim Mörlin als Specht, der weimarsche Hosprediger Stolz als Uhu, Joh. Wigand als Dohle, auch als Hauhechel oder Ochsenbrech u. s. w.

Im Jahre 1574 erfolgte in Kursachsen der Sturz der Philippisten, die Gefangennehmung ihrer Häupter. Daß dabei auch Major zu leiden hatte, ist sicher. Man erzählt von einer dreimaligen Gefangenschaft desselben, insbesondere soll er von 1579 bis 1581 zu Rochlitz auf den Tod gefessen haben, freilich, wie die Gegner sagen, nicht als Philippist, sondern wegen falscher Münze, wegen falschen Siegels, wegen Meineids und vieler Dubsenstücke.

Seit dem Jahre 1568 war Andreß mit seiner concordirenden Thätigkeit hervorgetreten, welche sich bald genug dem Melanchthonianismus gefährlich erwies. Damit eröffnete sich ein neues und weites Feld für Major's Aerger und Spottlust. Er nennt Andreß einen *transfuga, apostata, insulsus Faber*, der auf seinem Kopf ne unum quidem boni viri pilum habe, zog sich aber durch solche Antastungen eine strenge Verwarnung und Hausarrest zu. Die Concordienformel hat Major nicht unterschrieben, aber auch seine Sticheleien auf sie und ihre Urheber nicht unterlassen. Als er dieß im Jahre 1586 selbst in officieller Rede wagte, wurde er zu Anfang des Jahres 1587 unter des Mylius Dekanate von der Universität verwiesen. Die Verweisung, wenn sie wirklich geschehen, war von kurzer Dauer. Bereits 1586 war Kurfürst August gestorben und Christian I. ihm auf den Thron gefolgt. Der neue Herrscher und sein Kanzler Nik. Crell begünstigten den Philippismus. Major kehrte in seine Stelle zurück, die strengen Lutheraner in Wittenberg und Leipzig wurden entfernt. „In diesem Handwerk war der Wittenbergische Poet Joh. Major, des Teufels Vorlauf und der Crell'schen Freunde Vorsehter, ein sehr künstlicher Meister.“ Er hat Polykarp Lenker, Selneider, Andreß mit Epigrammen und Epitaphien verfolgt und noch einmal seiner Spottsucht die vollen Zügel schießen lassen. Mitten unter den Wirren, die der zweite Archytocalvinismus in Kursachsen veranlaßte, stirbt der Kurfürst (1691), indem aus dem starken Trinken ihm die Leber angezündet worden. Mit seinem Tode fiel das große *Ilum et fabula Sacramentarium in fabulam exit*. Die neue Kurfürstlichkeit über-

liefert wie so manchen Andern auch unsern Dichter dem Kerker. Bei seiner Abfahrt zum Gefängniß wird er vom Wittenberger Pöbel mit Steinen und Straßentoth beworfen, zu Boden gerissen. Kaum können zwei Gerichtsdiener ihn schützen. Ein zehn-jähriges Mädchen schleudert ihm eine Ladung Roth in's Gesicht mit den Worten: „du Calvinischer Schelm!“ Der Dichter aber faßt das Mädchen leicht bei'm Kopf und spricht: „gehe hin, du liebes Kind, du weißt nicht, was du thust.“

Im Jahre 1593 treffen wir Major wieder auf freiem Fuß gesetzt in Leipzig, wo er ein merkwürdiges Zusammentreffen mit Samuel Huber, dem bekannten Apostel und Märtyrer des Universalismus, hatte. Die letzten sechs Jahre seines Lebens (seit 1595) verbringt Major als Privatmann, noch dann und wann die Lyra stimmend und eng befreundet mit dem humanistisch gebildeten Superintendenten Wolfgang Ameling zu Zerbst, wofür er auch im calvinischen Glauben am 16. März 1600 gestorben ist. Ameling hielt ihm die Leichenpredigt. Ueber Major's poetische Begabung und den Werth seiner Gedichte waren die Zeitgenossen einig. Sein Dichterideal war Virgil. Er hat in seinen friedlichen Poesien (darunter eine Simsoniade in zwei Büchern, eine Paraphrasis *Psalmodum Davidicorum heroicis versibus expressa*. Viteb. 1574, und Gedichte auf alle Feste im Jahr) christliche Gedanken in Virgil'sche Formen gelegt, die satyrischen sind ihm von der Pietät zum Praeceptor Germaniae diktiert, deren Rehrseite die zuweilen grausame Verspottung der Antiphilippisten war.

Auf Johann Major, den Poeten, nicht zu verwechseln mit dem gleichzeitigen Wittenberger Theologen Georg Major († 1574) noch auch mit dem Jenaer Theologen Johann Major († 1654), hat zuerst wieder hingewiesen B. F. Hummel in seiner selten gewordenen *Musarum remissio*. Altd. 1766. S. 225—254, zu dessen Nachricht Vessemeyer eine Nachlese lieferte. Liter. Blätter. Nürnberg. 1803. Bd. III, 227—235. — Ausführlicheres hat in der Schrift „Johann Major, der Wittenberger Poet“, Halle 1863 (abgedruckt aus der Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie) zu geben versucht G. Frank.

Malebranche, Nikolaus, verdient von Seite der Theologie weit mehr beachtet zu werden, als bisher der Fall war, denn er ragte nicht bloß durch Scharf sinn und durch Gedankentiefe hervor, sondern es leitete ihn auch ein innig frommer Sinn bei allen seinen philosophischen Bestrebungen. Er war zu Paris am 6. August 1638 von wohlhabenden und angesehenen Eltern geboren, seine Gesundheit aber war so äußerst schwächlich, daß er als Knabe die öffentlichen Schulen nicht besuchen konnte, sondern zu Hause unterrichtet werden mußte. Nachdem er hierauf an der Sorbonne Theologie studirt hatte, bewog ihn seine Liebe zur Einsamkeit und zur Wissenschaft, im zweiundzwanzigsten Lebensjahre in die Congregation des Oratoriums einzutreten. Hier widmete er sich zunächst dem Studium der Kirchengeschichte aus den Quellen und dann gedachte ihn der berühmte Richard Simon ganz und gar für die orientalischen Sprachen und für die biblische Kritik zu gewinnen. Als ihm aber einst in einem Buchladen die Schrift des Cartesius „über den Menschen“ in die Hände gefallen war, fand er sich vom Inhalt derselben und von der Klarheit des Vortrags so mächtig bewegt, daß ein heftiges Herzklopfen ihn öfters mit dem Lesen innezuhalten nöthigte. Fortan widmete er sich ausschließlich der Philosophie und beschäftigte sich zunächst mit dem Studium der Werke des Cartesius und zwar in so eingehender Weise, daß er sich schmeicheln konnte, dieselben, wenn sie etwa verloren gehen sollten, vielleicht nicht durchaus von Wort zu Wort, wohl aber ihrem ganzen Inhalte nach wieder herstellen zu können. Die Ergebnisse seines eigenen philosophischen Forschens legte er hierauf im Jahre 1674 in seiner ausführlichsten und berühmtesten Schrift „über die Erforschung der Wahrheit“ *)

*) De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature, de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences. Paris 1674. 3 Voll. 12. Das erste Buch wurde erst in der Handschrift einigen Gelehrten zur Beurtheilung vorgelegt. Als es Beifall erhielt, wurde das Werk gedruckt und in den vielen Ausgaben, die davon gemacht wurden, immer geistigt und verbessert. Die sechste Ausgabe erschien: Paris 1700. 3 Voll. 12.; die

nieder. Bemühte er sich schon hier, die Cartesianischen Grundsätze für die Erkenntniß der religiösen Wahrheiten fruchtbar zu machen, so trat dieses Bestreben noch deutlicher in einigen späteren Arbeiten, in den „christlichen Gesprächen“, in der Abhandlung „von der Natur und der Gnade“ und in den „christlichen und metaphysischen Meditationen“ *) hervor. Eben dieses schöne Bestreben hatte nun aber zur Folge, daß sich mehrere heftige Gegner wider ihn erhoben, unter ihnen zuerst Anton Arnauld (s. d. Art. Bd. I. S. 631 ff.), der von einem kleinen Aufsatz des Malebranche über die Gnade Kenntniß genommen hatte, mit dessen Inhalt er sich nicht befreundeten konnte. Der Pater Quesnel, beider gemeinsamer Freund, war bemüht, einem unheilbaren Bruche zwischen ihnen zuvorkommen, und vereinigte sie zu einem persönlichen Gedankenaustausch, der jedoch von keinem anderen Erfolge begleitet war, als daß ausgemacht wurde, Malebranche solle seine Ansichten über den fraglichen Punkt in einer längeren Auseinandersetzung darlegen, diese aber nicht eher gedruckt werden, als bis Arnauld seine Ansichten über dieselbe ausgesprochen haben würde. Arnauld hatte auf die Prüfung von Malebranche's Arbeit nur sehr wenig Zeit aufwenden können, aber das ganze philosophische System aber, das ihr zur Grundlage diente, nichts weniger als günstig sich ausgesprochen, und so ließ denn nun Malebranche dieselbe unter dem oben bereits angegebenen Titel „Von der Natur und der Gnade“ öffentlich erscheinen. Auch Bossuet war mit dem Inhalte der Schrift nicht zufrieden und schrieb auf das Exemplar, welches ihm der Verfasser zugesandt hatte: *Pulehra, nova, falsa*, wie er denn dafür hielt, daß die Lehre desselben geradewegs zum Pelagianismus, zur Längnung der Wunder u. s. w. führe. Er suchte Malebranche zu bewegen, auf eine mündliche Discussion seiner Lehrmeinungen sich einzulassen, und erklärte bei dessen standhafter Weigerung: „So wollen Sie denn, daß ich gegen Sie schreibe?“ „Es wird mir eine Ehre seyn“, versetzte Malebranche, „einen solchen Gegner zu haben.“

Bossuet trieb nun Arnauld an, ihn ohne alle Schonung anzugreifen, und es entstand jetzt zwischen beiden ein eben so lebhafter als lange andauernder Federkrieg. Arnauld eröffnete ihn, indem er sich zuvörderst gegen Malebranche's Behauptung erklärte, daß wir alle Dinge in Gott sehen, worauf Malebranche zunächst bemerkte, wie völlig ungeeignet es sey, gerade mit einem solchen Lehrpunkte anzuheben, dessen Verständniß die tiefste Vertrautheit mit der Metaphysik in Anspruch nehme, der sich also der großen Menge gegenüber nur zu leicht als eine geradezu lächerliche Annahme darstellen lasse. Nachmals mischte sich auch Bossuet in den gelehrten Streit der beiden Männer, der mit der Zeit immer heftiger und bitterer wurde; zudem hatte Malebranche das Mißvergnügen, zu sehen, daß sein Buch der römischen Censur verfiel, während Arnauld von dieser Seite her unangefochten blieb. Nachdem Malebranche im Verlaufe dieser Kämpfe, welche im Ganzen vier Jahre lang andauerten **), noch eine Schrift über die Moral ***), herausgegeben hatte, faßte er die Hauptmomente seiner Philosophie mit allen ihren Beziehungen zur Theologie in seinen „Gesprächen über die Metaphysik und die Religion †) zusammen, die in Bezug auf Inhalt und Form als eine seiner vorzüglichsten Arbeiten gelten kann. Durch eine „Abhandlung über die Liebe zu Gott“, in welcher er sich gegen den Pater Lamy hinsichtlich des Vorwurfs der Hinnneigung zum Epiureismus vertheidigte, erlangte er Bossuet's Gunst wieder. Nachdem seine Philo-

siebente und beste kurz vor dem Tode des Verfassers, 1712. 2 Voll. 4. und 4 Voll. 12. Lateinische Uebersetzung von Lenfant. Genf 1691. 4. 1753. 2 Voll. 4. Deutsche Uebersetzung, Altenburg 1776—1786. 4 Bände. 8.

*) Conversations chrétiennes. 1677. — De la nature et de la grace. 1680. — Méditations chrétiennes et métaphysiques. Bologne (Rouen) 1683.

**) Die Erwieberungen Malebranche's erschienen gesammelt in 4 Duodezbandchen. Par. 1709.

***) Traité de Morale. Nouvelle édition. Augmentée dans le corps de l'ouvrage et d'un Traité de l'amour de Dieu à la fin. Par le P. Malebranche. Tomes II. Lyon 1697. 12.

†) Entretiens sur la Métaphysique et sur la Religion. Rotterdam 1688.

sophie in China Eingang gefunden hatte, veranlaßte ihn der apostolische Bilar in diesem Lande zur Abfassung der „Gespräche eines christlichen Philosophen mit einem chinesischen Philosophen über das Daseyn Gottes“ *), welche ebenfalls nicht ohne Ansehnungen blieben und eine Vertheidigung von seiner Seite erforderten. Späteren Angriffen auf seine Lehre von der göttlichen Gnade stellte er noch seine „Reflexionen über die physische Vorbewegung“ **) entgegen.

Malebranche war auch als Mathematiker und Physiker ausgezeichnet, so daß ihn die Akademie der Wissenschaften zum Ehrenmitglied ernannte. Seine stets wankende Gesundheit wußte er durch eine sehr einfache Lebensweise aufrecht zu erhalten und bei krankhaften Zufällen half er sich immer durch viel Wassertrinken. Von Zeit zu Zeit auf dem Lande zu leben, hatte für ihn einen großen Reiz, und eine sehr angenehme Zerstreuung für ihn war das Zusammensehn mit Kindern, weil er von da um so leichter wieder zu seinen tiefen Untersuchungen zurückkehren konnte. Im Umgange zeigte er sich äußerst mittheilhaft, seine Gespräche bewegten sich aber fast immer nur im Bereiche der Wissenschaft. Die Krankheit, welcher er am 13. Oktober 1715 im siebenundsechzigsten Lebensjahre erlag, war von großer Schwäche und von heftigen Schmerzen begleitet und dauerte nicht weniger als vier Monate. Religiösen Empfindungen hingegeben und unter philosophischen Betrachtungen über die Gebrechlichkeit des menschlichen Körpers sah er ruhig seiner Auflösung entgegen. Eine lebhaft unterredung, die er noch mit dem englischen Philosophen Berkeley über ihre beiderseitigen philosophischen Grundsätze hatte, soll seinen Tod beschleunigt haben.

Ganz mit Recht hat man gesagt, daß dasjenige, was an Malebranche's philosophischer Lehre mangelhaft ist, von Cartesius stamme, während das Gute und Richtige an ihr durchaus sein Eigenthum sey. Nach Cartesius' Vorgang hält nämlich Malebranche Geist und Leib für so durch und durch, für so ganz wesentlich verschiedene Substanzen, daß sie an und für sich in gar keinem Verhältniß zu einander stehen, auf keine Weise einen Einfluß auf einander ausüben können. Auch von den Geistern lehrt er, daß keiner auf den anderen einzuwirken im Stande sey, so daß denn alle Geschöpfe, zumal in sich selbst, in völliger Absonderung von einander sich befinden. Ein großer Irrthum, durch den sich aber Malebranche, wozu sein frommer Sinn von vornherein hinneigte, umso entschiedener dahin gedrängt sah, die ganze Welt mit allen ihren Erscheinungen in der strengsten Abhängigkeit von Gott sich zu denken. Schon Cartesius hatte behauptet, daß die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele lediglich durch Gott vermittelt werde; worin aber diese Vermittelung bestehe, darüber sprachen sich erst die Erfinder des sogenannten Systems der gelegentlichen Ursachen, Arnold Geulinx und unser Malebranche, aus. Gott allein, sagten sie, sey die Ursache der Beziehung von Leib und Seele auf einander, indem er auf Veranlassung der Zustände der Seele auf den mit ihr verbundenen Leib und die Außendinge, und auf Veranlassung der Bewegungen des Leibes und der körperlichen Dinge Veränderungen in der Seele bewirke, so daß also die ganze Welt als eine stetige Reihe von Wandern Gottes angesehen werden müsse. So ist es denn auch nur Gott, durch den die Menschen mit einander und wieder auch mit anderen Geistern in Verbindung stehen. Nur mit Gott befinden sich alle Substanzen in Gemeinschaft, und so können wir denn freilich auch nur in Gott die Dinge sehen.

Auf den näheren Beweis für diesen letzten Satz verwendete Malebranche großen Scharfsinn, indem er jede sonstige Art der Wahrnehmung als unzulässig darzuthun bemüht war. „Die gewöhnliche Meinung“, sagt er, „ist diese, daß die äußeren Dinge — ihnen selbst ähnliche Bilder absondern, welche mittelst der äußeren Sinne zum inneren Sinne gelangen und vom Verstande als Begriffe gedacht werden. Die Körper

*) *Entretiens d'un Philosophe chrétien et d'un Philosophe chinois sur l'existence de Dieu.* Paris 1703.

**) *Réflexions sur la prémotion physique.* Paris 1715. 8.

aber“, bemerkt er hiegegen, „sind undurchdringlich, die Bilder derselben müßten also auf ihrem Wege zu den Organen einander selbst zerstoßen; auch erscheinen die Gegenstände größer oder kleiner, je nachdem man sie in der Nähe oder Ferne sieht, was sich aus obiger Hypothese nicht erklären läßt u. s. w. Es kann ferner“, fährt Malebranche fort, „die menschliche Seele die Idee der körperlichen Gegenstände nicht selbstständig erzeugen, und die Verufung auf die Gottähnlichkeit des Menschen und seine Theilnahme an der göttlichen Allmacht ist hier ganz unstatthaft.“ Jene Annahme würde offenbar die äußerste Anmaßung, den thörichtesten Dünkel verrathen; denn es müßte dann dem Geiste möglich seyn, die ganze Welt der Ideen, die noch viel mehr bedeutet als die sinnliche Welt, hervorzubringen, was nichts Oeringeres als schöpferische Macht, Allmacht bei ihm voraussetzen würde. Auch — auf der Seele angeborenen Ideen soll nach Malebranche die Wahrnehmung nicht beruhen können. Dieß würde, meint er, voraussetzen, daß Unendliches in unendlicher Weise uns einerschafter sey, was sich mit dem Sage nicht vereinigen läßt, daß alles Geschaffene doch nur ein Besonderes und Beschränktes seyn kann. Eben hiemit fällt denn auch noch die Annahme hinweg, daß unsere Seele in sich selbst die Ideen finde und sehe, wovon Augustinus mit den Worten uns warnt: Saget nicht, daß ihr euch selbst euer eigenes Licht seyd. „So bleibt denn“, schließt Malebranche ab, „nichts Anderes übrig, als zu behaupten, daß wir alle Dinge in Gott sehen, der einerseits der Raum der Geister ist und andererseits die Ideen aller Dinge in sich faßt, within sie wohl in uns einstrahlen lassen kann.“

Vom Standpunkte des sogenannten gesunden Menschenverstandes aus war es natürlich nicht besonders schwer, diese Erkenntnistheorie zu bekämpfen, sie als einen geradezu abgeschmackten Einfall der allgemeinen Verhöhnung preiszugeben. In solcher Art trat Arnauld gegen Malebranche auf, wie er denn unter anderen auch gegen ihn geltend machen wollte, daß seiner Lehre zufolge die Gottheit Millionen intelligibeler Rücken und Hüfte in sich schließe. „Gott“, sagte er weiter, „indem er die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte doch auch und mußte wollen, daß sie nicht einen intelligibeln Körper wahrnehme, sondern vielmehr denjenigen Körper, welchen sie wirklich besetzt.“ Eben so bemerkte er, daß die Seele, wenn den Körper friert und er der Wärme bedarf, denselben doch einem materiellen, nicht aber einem intelligibeln Feuer annähern müsse u. dergl. Arnauld war auch Cartesianer, läugnete also nicht minder die Einwirkung der Seele auf den Leib und umgekehrt des Leibes auf die Seele; hinsichtlich der Erkenntniß aber wollte er der Geschiedenheit beider keine Bedeutung zugestehen, indem die Erkenntniß nur ein passives, nicht aber ein aktives Vermögen voraussetze. Dabei verkannte er, daß Malebranche die Ideen und die bloßen Empfindungen wohl von einander unterschied und nur von ersteren einräumte, daß sie objektive Wahrheit gewähren, während letztere nichts weiter seyen, als subjektive Erfahrung; wie er denn auch die Quelle der Irrthümer theils in der Sinnlichkeit, welche nur das Äußere wahrnimmt, theils in der Einbildungskraft fand, welche nur Materielles zu schauen vermag. Wohl können wir, Malebranche's Voraussetzungen zufolge, auch der bloßen Empfindungen nur durch Gott theilhaftig werden; wenn sich uns aber in diesen sonst nichts, nicht auch noch dasjenige darstellt, was unter dem Äußeren verborgen liegt und was allein wahrhaft ist, so befinden wir uns eben nicht in der richtigen Stellung zu Gott. Was wir da gewinnen, ist weiter nichts, als die bloße empirische Erkenntniß; der wahrhaften, idealen Erkenntniß werden wir nur theilhaftig, sofern wir mit unserem Herzen und Willen Gott selbst zugewendet sind, sofern wir — in Gott leben.

Man hat an dieser Erkenntnistheorie des Malebranche und an seiner Behauptung, daß Gott der Raum oder der Ort der Geister sey, auch sonst vielfach Anstoß genommen und in ihr nicht selten das Vorspiel des Spinozismus finden wollen. (Leibniz*)

*) Siehe den zweiten Band des *Recueil de diverses Pièces sur la philosophie, la religion naturelle etc.* par Mrs. Leibnitz, Clarke, Newton et autres auteurs célèbres. 2 Edit. Amsterdam 1740. 8.

aber hat darauf hingewiesen, daß das Reale des Raumes doch nichts Anderes als die des ganze Universum befassende Gegenwart Gottes selbst sey, und sonach jenen Ausdruck Malebranche's für durchaus unverstänglich erklärt. Ebenso findet Franz Baader *) in der Lehre des Regieren, daß wir Alles in Gott sehen, eine große, nur allzu oft übersehene Wahrheit angedeutet, diese nämlich, daß Gott nur sich selbst erkennend oder sich selbst Gegenstand und seine Erkenntniß ebendarum der Creatur nicht anders als durch Theilhaftwerden dieses Sichselbsterkennens Gottes möglich sey, wie denn auch Paulus 1 Kor. 2, 10—11. sage, daß nur der Geist Gottes weiß, was in Gott ist, mithin auch nur derjenige weiß, welchem dieser Geist sein Wissen gibt. Baader will nur den Ausdruck Malebranche's, daß wir alles in Gott sehen, dahin corrigirt wissen **), daß wir Alles in Gott sehen sollten, in jenem göttlichen Auge nämlich, dessen der Mensch im Falle verlaßtig wurde, das sich ihm aber wieder eröffnete, so daß es nur seine Schuld ist, wenn er von demselben keinen Gebrauch macht, sondern sich nur des irdischen, thierischen Auges bedient. Eine Correctur, die sich Malebranche, wie aus seinen oben angeführten Äußerungen erhellt, in aller Weise wohl gern hätte gefallen lassen, wenn er nur seiner cartesianischen Voraussetzungen hinsichtlich der gänzlichen Verschiedenheit der Creaturen hätte ledig werden können. Was endlich den Vorwurf betrifft, daß sich Malebranche zum Spinozismus hingeneigt habe oder hinneige, so stellt er sich diesem Lehrsysteme doch entschieden genug entgegen. „Wir sind“, sagt er, „nicht Theile, sondern Geschöpfe Gottes; die Unvollkommenheit der geschaffenen Welt nöthigt uns, dieselbe von Gott selbst wohl zu unterscheiden. Die unendliche Ausdehnung“, bemerkt er, „leidet an vielen Mängeln; sie läßt sich also nicht als ein Attribut Gottes ansehen.“ Die vernunftlose Materie steht ihm tief unter dem vernünftigen Geiste, und so kann er denn auch nichts von der spinozistischen Parallelisirung des Körpers und Geistes wissen wollen und ebenso dem Determinismus des Spinoza unumgänglich huldigen.

Darin, daß wir den Begriff des Unendlichen haben, und darin, daß dieser Begriff nur durch die Anschauung des Unendlichen selbst entstehen kann, findet Malebranche die Gewähr für die Existenz Gottes. Dabei hegt er von der Herrlichkeit und Vollkommenheit Gottes sehr hohe Gedanken, ist aber keineswegs mit Cartesius einverstanden, daß Gott nur Geist sey. „Gott ist Geist“, sagt er, „Er denkt, Er will; doch müssen wir uns in Acht nehmen, daß wir Ihn nicht zu unserem menschlichen Wesen herabziehen; Er denkt und will nicht, wie wir. Gott steht unendlich höher über den geschaffenen Geistern, als diese über den Körpern, und man soll Gott nicht einen Geist nennen wollen, um damit anzugeben, was er ist, sondern vielmehr nur, um damit zu bezeichnen, daß er nicht irdisch materiell ist.“ Gott muß nothwendig alles Seyn in sich fassen; alle Geschöpfe also, selbst die am meisten materiellen und irdischen, sind in ihm, nur aber in einer Weise, die wir nicht begreifen können. Wir dürfen uns Gott, der sich, wie in der Geister-, so auch in der Körperwelt offenbart hat, keineswegs bloß als Geist, wir müssen ihn vielmehr auch als ausgedehnt denken. Doch haben wir von der sinnlichen Ausdehnung die intelligible, ganze und untheilbare Ausdehnung wohl zu unterscheiden; wir würden uns nämlich eine unwürdige Vorstellung von Gott machen, wollten wir ihm eine Ausdehnung in der unvollkommenen, räumlichen und zeitlichen Weise zuschreiben, in welcher sie seinen Geschöpfen zukommt. In diesem Sinne bemerkt Malebranche, daß Gott noch viele Vollkommenheiten haben könne, welche in der Schöpfung der körperlichen und geistigen Dinge sich nicht offenbaret, und bezeichnet es als eine Verleththeit, wenn man behauptet, es könne nur Körper und Geister geben, weil wir nur diese Arten der Dinge kennen. Hierbei gesteht er zwar die Versuchung ein, in welcher er sich finde, wenn er die Unendlichkeit Gottes bedenke, sich und seine Gedanken für Theile Gottes zu halten; doch schlägt er diese Versuchung nieder, indem er das

*) Franz von Baader's sämtliche Werke. Bd. V. S. 53. 54.

**) Ebenbas. Bd. I. S. 348.

Kon.-Encyclopädie für Theologie und Kirche. Suppl. II.

Alles doch nur für Geschöpfe der göttlichen Macht erklärt. Er sieht sich hierauf, wie bereits bemerkt worden, angewiesen durch den strengen Begriff des Vollkommenen, welches alle Theile ausschließt. „Gott“, sagt er, „ist Eins und Alles, indem eine jede seiner Vollkommenheiten alle Vollkommenheiten in sich schließt. Alle Welt ist in Gott, aber nicht als ein Theil Gottes, sondern nur in der Einfachheit seines Wesens; er ist allen Dingen gegenwärtig, aber daß er in der Welt sey, dürfen wir nur insofern sagen, als alle Welt in ihm ist. Gottes Unendlichkeit ist nicht in den Vollkommenheiten der Welt eingeschlossen; die geschaffene Ausdehnung verhält sich zur Unendlichkeit Gottes nur, wie die Zeit zur Ewigkeit.“

Aus Malebranche's Aeußerungen über die intelligible, untheilbare Ausdehnung im Gegensatz zur irdisch-räumlichen ergibt sich deutlich genug, daß ihm die theologische und theosophische Idee der höheren, himmlischen Leiblichkeit (s. den Art. „Verklärung“ Bd. XVII. S. 72 ff.) keineswegs mangelte; doch tritt diese Idee bei ihm nur in der Lehre von der göttlichen Allvollkommenheit einigermaßen in ihre Rechte ein. Auch seine Behauptung, daß wir alle Dinge in Gott sehen, trägt einen theosophischen Charakter an sich, es gilt dieß jedoch von ihr nur in beschränktem Maße. „Wir haben“, sagt Malebranche, „die Erkenntniß Gottes bloß vermittelt der Werke, welche er in uns und in Anderen hervorbringt; sein absolutes Wesen, sein Wesen an sich selber sehen wir nicht; wir erblicken es nur in den Vorbildern, in welchen Gott sieht, wie er seinen Werken sich mittheilen kann. So sollen wir denn nur diese Vorbilder der Geschöpfe in Gott zu schauen streben. Doch ist auch dieses Schauen mehr ein bloßes Ahnen als ein klares Erkennen. Klare Begriffe haben wir nur vom Körperlichen und nicht vom Geistigen, auch nicht von unserem eigenen Sehn, obwohl uns dieses näher liegt, als das Daseyn jedes andern Dinges. Es ist schwer zu begreifen, warum uns Gott die Idee unsers Geistes verborgen hat; vermuthlich aber ist es darum geschehen, damit wir nicht stolz werden und uns nicht allzu sehr dem Vergnügen hingeben möchten, sie zu betrachten. In der Idee der menschlichen Seele, als der kleinen Welt, ist sicherlich alles Schöne und Wahre enthalten; könnten wir nun das Urbild schauen, nach welchem uns Gott gemacht hat, so würden wir alles Andere darüber vergessen, alle unsere Pflichten darüber vernachlässigen, und so sollte uns denn der Einbild in dasselbe vorbehalten bleiben, bis wir fähig würden, es zu fassen, ohne darüber Gott außer Augen zu verlieren. Das unmittelbare Bewußtseyn unserer selbst zeigt uns darum doch nur Modifikationen unsers Geistes, nicht aber unsere Substanz, woraus allein es sich erklären läßt, daß so viele Menschen, denen wir Bewußtseyn ihrer selbst nicht absprechen können, den Geist für körperlich hielten, und wir erst durch eine genaue und weitläufige Untersuchung über die Natur des Körpers davon überzeugt werden, daß der Körper nicht denken und der denkende Geist nicht Körper seyn kann. Daß wir dagegen klare und bestimmte Begriffe vom Körperlichen haben, läßt sich nicht bezweifeln. Sie beruhen auf dem Begriffe der unendlichen Ausdehnung, die das Wesen der Materie ist, und aus diesem Begriffe können wir die Gedanken unendlicher Modifikationen ziehen, welche in der Ausdehnung möglich sind. Die Mathematik gibt uns hiezu Anleitung, und nur die Unvollkommenheit unseres Geistes ist Schuld, daß noch nicht alle möglichen Weisen der Ausdehnung von uns erkannt worden sind.

Sehr schön spricht sich Malebranche über das Verhältniß aus, in welchem Glaube und Vernunft, Theologie und Philosophie zu einander stehen. „Die wahre Religion“, sagt er, „ist die wahre Philosophie“, und er findet es darum nicht allein verzeihlich für einen Philosophen, den christlichen Glauben zur Grundlage seiner Forschungen zu machen, sondern er sieht hierin auch den einzigen Weg, uns von den Vorurtheilen der sinnlichen Vorstellungsweise zu befreien und die Vernunft zu ihrer wahren Würde und zur Fülle der ihr gebührenden Erkenntniß zu führen. Wiederum haben wir auch die Offenbarung als Thatsache der Erfahrung anzusehen, welche uns von der Vernunft beglaubigt werden muß. Das widerspricht der wahren Theologie nicht; denn diese wird

doch anerkennen haben, daß wir uns der Vernunft nicht entschlagen können und daß es heißen würde, das Unmögliche versuchen, wenn man die Vernunft aus der Theologie verbannen wollte. Wir haben die Vernunft nicht zu fürchten; sie kann an sich selbst nicht verderben seyn, sondern nur von der Neigung kann dieß gelten, die uns dem Sinnlichen unterwirft. Auch hier zeigt sich uns, daß Malebranche in unserem jetzigen Zustande eine — Verlarbung gleichsam unseres wahren, eigentlichen Wesens erkennt. Aus der Zerrüttung aber, worin wir uns hienach befinden, ergibt sich ihm die Nothwendigkeit der Erlösung und Heiligung, welche uns Gott nach seiner Gnade angedeihen lassen will.

Unbedingte Vollkommenheit gesteht er der Welt von vornherein nicht zu; Gott hat sie nur so vollkommen gemacht, wie es seiner Weisheit und den Mitteln zur Erreichung ihrer Zwecke entsprach. „Es erkennt Gott“, sagt Malebranche, „nicht allein sich selbst, sondern auch die verschiedenen Weisen, in welchen seine Vollkommenheiten mittheilbar sind, und dieß gibt die Musterbilder ab, nach welchen Gott seine Geschöpfe gemacht hat, und hienit sind seiner Macht allerdings Gränzen gesetzt. Die Einfachheit Gottes schließt alle Vollkommenheiten in sich; die besonderen Vollkommenheiten dagegen, welche den geschaffenen Dingen eigen sind, kommen jener allgemeinen Einfachheit aller Vollkommenheiten nicht gleich, weil eine jede unendlich viele Vollkommenheiten ausschließt. Jedes Geschöpf ist also dieses oder jenes, ein besonderes Wesen, und alle besonderen Dinge, welche geschaffen werden, sind deswegen nicht fähig, die Unendlichkeit des allgemeinen Seyns auszufüllen; sie müssen — jedes für sich und auch — alle zusammen genommen, als etwas Unvollkommenes gelten.“ Malebranche entnimmt der mathematischen Vorstellungsweise, welche er mit seiner Schule theilt, den Satz, daß die unermessliche Welt gegen Gott — nichts sey. Dessen unerachtet mußte aber die Welt, wie sie aus Gottes Schöpferhand hervorging, eine relative Vollkommenheit besitzen; direkt läßt sich jedoch Malebranche über diese ihre relative Vollkommenheit nicht vernehmen, sondern fast überall nur indirekt. „Die Erfahrung“, sagt er, „zeigt, daß der Mensch kein reiner Geist, daß er beständig dem Leiden unterworfen, von seinem Körper und der ihn umgebenden Körperwelt abhängig ist. Wir sind ebenso wie diese der zeitlichen Entwicklung unterworfen; unsere Gedanken treten nur nach einander in unser Bewußtseyn, und die ewige Einheit aller Wahrheit können wir nicht in uns erblicken.“ Von dem allen muß ursprünglich das gerade Gegentheil stattgefunden haben; denn obwohl Gott unsern Geist mit dem Körper in die engste Verbindung setzen konnte, so konnte er uns doch demselben nicht unterwerfen. Das Höhere dem Niederen unterwerfen, ist Sünde; daß wir also in Abhängigkeit von unserem Körper leben, durch ihn gestört, getäuscht und hiedurch verhindert werden, an die wahren Güter unseres Lebens zu denken, ist eine Unordnung, die sich nicht aus der Anordnung Gottes, sondern nur aus der Sünde herleiten läßt. Der Mensch war vor seinem Falle zwar mit dem Körper verbunden, doch mußte er ihn beständig beherrschen, und, sobald es seine höheren Bestrebungen verlangten, im Stande seyn, alle Störungen des geistigen Lebens zu überwinden.

Gott kann, wie Malebranche sagt, doch nur seinem Wesen gemäß schaffen. Er kann nicht wollen oder lieben in Beziehung auf die Geschöpfe, sondern nur in Bezug auf das Gute, welches er selbst ist. Er liebt daher seine Geschöpfe nur in Beziehung auf sich selbst, weil sie seine Geschöpfe sind; er selbst ist der alleinige Zweck seiner Handlungen: er liebt sein Werk, aber mehr noch seine Weisheit. So darf denn auch sein Zweck, seine Verherrlichung nämlich durch den Menschen, nicht vereitelt werden; es muß daher Gott darauf bedacht seyn, die Unordnung, welche durch die Sünde entstanden ist, zur Ordnung wieder herzustellen. Ja, es würde die Welt schon an und für sich eine endliche verbleiben und also vor Gott eine profane seyn, wenn sie nicht durch die Gottheit des Sohnes geweiht würde. Nur die Mittheilung des göttlichen Wortes, der Weisheit, welche die Vernunft erleuchtet, konnte der Welt die Göttlichkeit

mittheilen, welche sie haben mußte. Hiemit schließt sich Malebranche an die Lehren der Kirche an, daß Gott Alles in der Welt für den Menschen, den Menschen aber für die Kirche gemacht habe zu seinem Ruhm. Die Kirche nämlich hängt von Christo ab, dem Worte Gottes, der allgemeinen Vernunft, und Christus verbindet alle Welt, auch die Engel, mit Gott und überwindet den unendlichen Abstand, welcher zwischen Gott und den Geschöpfen besteht *); er macht Gottes Werk göttlich, ja er will uns zu Göttern machen, wie Malebranche in der Weise der Kirchenväter sich ausdrückt.

„Die Gnade Gottes ist allgemein; dennoch kann sie nicht alle Menschen retten, sondern nur diejenigen werden gerettet, welche in den allgemeinen Willen Gottes eingehen.“ Hiemit ist auf einen doppelten Willen in Gott hingewiesen, auf den allgemeinen und auf den besonderen. Letzterer, der besondere, ist bedingt durch den Willen der Menschen, ersterer aber, der allgemeine, entspricht der Weisheit Gottes, seiner unveränderlichen Vernunft, die nicht verletzt werden darf und durch die sogar seiner Macht eine Gränze gesetzt wird. Gegen sein allgemeines Gesetz darf Gott die Sünder nicht retten; er handelt gleichsam nie durch einen Affekt, und wenn er auch nur wenigen Sündern die Gnade in unwiderstehlicher Weise geben wollte, so müßte er sie allen Sündern zumal darbieten. Gott aber liebt zwar die Größe und Schönheit seines Werkes, noch mehr jedoch liebt er die Regeln seiner Weisheit. So soll denn der Ruhm Gottes nicht in allen Menschen sich verherrlichen, sondern nur im himmlischen Reich, in der Gemeinschaft der Frommen. Das ist der mystische Körper Christi, der sich bis zum Ende der Tage fortbilden soll, in diesem und in jenem Leben. Man sieht, daß Malebranche dem unbedingten Rathschluß Gottes hinsichtlich der Seligkeit nicht huldigt, und hieraus ist das Mißvergnügen, das er in Port-Royal, insonderheit bei Anton Arnauld erregte, leicht zu begreifen.

Die Mittel aber, durch welche ein Theil wenigstens der Menschen gerettet werden wird, können nicht im gewöhnlichen Laufe der Natur liegen, der uns ja den Täuschungen der Sinne, der Liebe zur sinnlichen Lust, der Herrschaft des Körpers unterwirft. Das Fleisch müssen wir tödten und die sinnliche Lust fliehen lernen, um uns höherer Zwecke bewußt zu werden. Die Beweggründe, welche uns hiebei leiten können, liegen jedoch auch in gewissen Empfindungen der Lust, welche zu lieben uns natürlich und mit dem Verlangen nach Verbollkommenung eins ist und uns also nicht verboten seyn kann. Malebranche findet, daß besonders in den Gedanken, welche einen Anstrich des Unendlichen haben, die Lockungen der Gnade sich zeigen, indem sie vorzugsweise die Aufmerksamkeit mitfesseln, und so bestehen denn diese Lockungen vorzugsweise in der Hoffnung und dem Vorgeschnack der ewigen Seligkeit. Es sind das gleichsam Regungen des Instinkts, unserem sittlichen Willen vorausgehende Bewegungen physischer Art (*des pré-motions physiques*), wodurch uns ein Interesse für das Gute eingebläht wird, bis wir es aus reiner Vernunft lieben können. Unsere Freiheit wird durch solche Vorbewegungen keineswegs gefährdet, indem die Gnade nicht unwiderstehlich in uns wirkt; die Vorbewegung ist nur eine gelegentliche Ursache, welche der Wille ergreifen kann, um das Gute sich anzueignen. Auf der Vorbewegung beruht sogar unsere sittliche Freiheit: damit wir vor den Täuschungen und Verlockungen der Sinne bewahrt werden, müssen ihnen die Lockungen der Gnade gegenüberstehen.

Seine Moral theilt Malebranche in zwei Theile, deren ersterer von der Tugend überhaupt, der andere aber von den besonderen Pflichten der Tugend handelt. Die Tugend besteht ihm in der habituellen und vorherrschenden Liebe der unveränderlichen Ordnung, welche das Gesetz Gottes ist, und geht eben darum aus der intellektuellen Erkenntniß Gottes hervor. In der Liebe zur Vernunft und zur Ordnung ist die Erhaltung unser selbst, das Streben nach unserem eigenen und Anderer wahrem Wohl

*) Hier zeigt sich, daß Malebranche, wie so viele andere Forscher, die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, wenn gleich der Sündenfall nicht eingetreten wäre, erkannte.

eingeschlossen, weil ja Alles seinen Werth nur in Gott hat; alle diese besonderen Güter sollen eben darum auch nur als Theile der Ordnung Gottes geliebt werden. Um mit Gott vereinigt zu werden, muß man zuvörderst die Bande der Sinnlichkeit, durch welche die Seele an den Leib und an das Irdische gefesselt ist, sprengen, weil man doch nicht zugleich mit dem Fleische und mit Gott vereinigt seyn kann. Doch ist es nicht eben notwendig, aus der Welt in die Wüste hinauszulaufen, um sich von der Welt frei zu machen; man kann und soll vielmehr in der Welt leben, nur aber nicht als ein Sklave der Sinnlichkeit. Wohl dringt Malebranche mit allem Nachdruck auf die Liebe zu Gott; während ihm aber Gott allerdings der Zweck unseres Handelns ist, so findet er doch den Beweggrund hiefür in dem Gefühle der Lust, in dem Streben nach Glückseligkeit. Von einer uninteressirten Liebe, wie Fenelon und die Guion zum Verdrusse Bossuet's sie verlangten, wollte er nichts wissen. „Alle, die Gott lieben“, lesen wir bei ihm, „wissen wohl zu sagen, warum. Der Grund davon liegt darin, daß sie dauerhaft glücklich, glücklich und vollkommen seyn wollen und überzeugt sind, daß sie das nur durch Gott werden können.“ Auf Malebranche's Lehre von den besonderen Tugendpflichten, die kaum etwas Merkwürdiges aufweist, können wir hier natürlich nicht eingehen. Aus der ganzen, freilich nur äußerst kurz gehaltenen Uebersicht der Lehre des Malebranche, wie wir solche hier gegeben, erhellet aber deutlich genug, wie weit dieser Denker, der Hemmnisse ungeachtet, welche ihm gewisse von Cartesius überkommene Vorurtheile bereiteten, über letztere sich erhoben habe; eben dieser Abriß wird zugleich auch abzuheben lassen, welche reiche und höchst schätzbare Beiträge zu einer wahrhaft befriedigenden Religionsphilosophie aus Malebranche's Schriften zu holen seyen.

Die Hauptquelle für das Leben des Malebranche ist die Denkschrift auf ihn von Fontenelle, welche in dem ersten Bande seiner Eloges des Académiciens, à la Haye, 1731, S. 317 ff. sich findet. Eine Sammlung der Werke Malebranche's ist erschienen unter dem Titel: *Oeuvres complètes de Malebranche*. Publ. p. MM. de Genoude et Lourdoueix. Paris 1837. 2 Tomes. 4°. Diese Ausgabe ist jedoch nicht vollständig; es fehlen, kleinere Aufsätze ungerechnet, die Streitschriften gegen Arnauld. — Später sind noch erschienen: *Méditations metaphysiques et correspondances de N. Malebranche avec J. J. Dorton de Mairan*. Paris 1841. Diese Briefe sind in Bezug auf das Verhältniß von Malebranche zu Spinoza von Wichtigkeit.

Dr. Julius Hamberger.

Marcus Eremita (ὁ Ἐρημίτης, Μόναχος, Ἀββᾶς, Ἀσκητής, Exorcitator) war nach Sozomenus (hist. eccles. VI, 29) und Palladius (hist. Lausiaca cap. 20) einer der hervorragendsten unter den ägyptischen Einsiedlern der keltischen Wüste am Ende des vierten und Anfange des fünften Jahrhunderts, Zeitgenosse des Chrysostomus und des jüngeren Makarius. Schon als junger Mann zeichnete er sich aus durch Frömmigkeit, Sanftmuth und alle mönchischen Tugenden, namentlich aber auch durch seine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, die er ganz anwendig wußte. In seinem Alter erlangte er den Ruf besonderer Heiligkeit und Wanderthätigkeit. Palladius, der ihn c. 395 selbst besuchte, Sozomenus und die griechischen Menologien wissen allerlei Merkwürdiges von ihm zu erzählen, z. B. daß ein Engel ihm die heilige Communion gereicht, daß er das Junge einer Hyäne geheilt und diese ihm dafür ein Schaffell zum Geschenk gebracht habe u. Doch wird letztere Geschichte auch wieder von dem heiligen Makarius erzählt, und es scheint überhaupt die Aemlichkeit zwischen Martus und Makarius und die mehrfach vorkommende Bezeichnung des Ersteren als ὁ μακάριος καὶ ἁγιος μάρκος in den Handschriften des Palladius und in der mönchischen Tradition zu vielfachen Verwechselungen Anlaß gegeben zu haben (s. hierüber Tillemont, *Memoires* VIII. S. 226. 811 und Floß, *Macarii Aegyptii epistolae etc.* Bln 1850. S. 73 ff. 100. 262; vgl. auch Dubin, de script. eccles. I, 902, der die 49 Homilien des Makarius dem Martus zuschreiben will). Martus soll in einem Alter von mehr als hundert Jahren c. 410 gestorben seyn. Die

griechische Kirche gab ihm den Beinamen des Wunderthäters und feierte sein Gedächtniß am 25. März, ein Theil der lateinischen Kirche im Oktober (s. Acta Sanct. Bolland. 5. März, S. 367 f.). Eine handschriftliche Vita Marci in einem Pariser Codex erwähnt Montfaucon Palaeogr. gr. S. 323. Fabricius IX. S. 265; eine kurze Hist. de S. Marco Abbate e cod. Vindob. hat Floß edirt in seiner Ausg. des Makarius S. 271. — Da Markus ebenso wie Makarius ein häufig vorkommender Mönchsname gewesen zu seyn scheint, so ist schwer zu entscheiden, ob die verschiedenen zerstreuten Notizen, die wir über einen großen Mönchsheiligen dieses Namens erhalten, alle auf einen oder auf mehrere Personen zu beziehen sind. Nikophorus wenigstens (hist. eccl. XI, 35 und XIV, 30. 54) scheint von jenem älteren Markus einen jüngeren zu unterscheiden, der unter Kaiser Theodosius II. (408—450) gelebt haben, Schüler des Chrysostomus, und Zeitgenosse des Isidor von Pelusium, des Nilus und Theodoret gewesen seyn und verschiedene Schriften ascetischen Inhalts (im Ganzen 40) verfaßt haben soll. Aber auch im neunten Jahrhundert unter Kaiser Leo VI. wird ein Mönch dieses Namens erwähnt (s. Bellarmin de script. eccl. S. 273) und ein britischer Markus Eremita oder Anachoreta erscheint im 10. Jahrhundert (s. Real-Encyclop. Bd. X. S. 261. W. Gunn, the historia Britonum by Mark the hermit. London 1819. Pappenberg, Gesch. von England Bd. I.). — Daß nun aber nicht, wie Bellarmin meint, ein Mönch des neunten Jahrhunderts, sondern ein älterer Markus und zwar wahrscheinlich der berühmte Mönchsheilige dieses Namens aus dem vierten Jahrhundert Verfasser der 9 oder 10 Traktate ist, die uns unter dem Namen des Markus Eremita erhalten sind und die zu den interessantesten Ueberresten gehören, die wir von der mystisch-ascetischen Literatur der griechischen Kirche besitzen, läßt sich aus inneren und äußeren Gründen mit genügender Sicherheit erweisen, und nur die dogmatische Befangenheit eines römischen Polemikers konnte auf den verzweifeltsten Gedanken kommen, sich eines unbequemen Zeugen dadurch zu entledigen, daß er ihn möglichst tief herabdrückte. Nicht bloß erwähnt Photius (Bibl. cod. 200 pag. 519 ed. Bekker) 9 Traktate des Markus, welche mit den unserigen identisch sind, sondern es hat auch Maximus Confessor im siebenten Jahrhundert (s. die Ausg. von Combefis I. S. 702 ff.) eine Schrift des Markus excerptirt, Dorotheus im sechsten Aeußerungen von ihm citirt (vgl. Tillemont X, 801. Coillier XVII, 504), und dann ist die Verwandtschaft des Inhalts jener Schriften mit Chrysostomus sowohl als mit Makarius, Nilus, Isidor von Pelusium, zum Theil auch mit Iovinian (vgl. Neander S. 390), so groß, daß wir in dem Verfasser unzweifelhaft einen Zeitgenossen des Chrysostomus zu sehen haben, und nur das könnte fraglich seyn, ob der Verfasser der Traktate mit dem von Sozomenus und Palladius erwähnten Mönchsheiligen des vierten Jahrhunderts identisch ist, oder ob wir mit dem freilich nicht sehr zuverlässigen Nikophorus von jenem älteren einen jüngeren Markus zu unterscheiden haben. Das Erstere bleibt, trotz der Zweifel von Tillemont u. A., entschieden das Wahrscheinlichere; — s. die Prolegomena bei Gallandi Bibl. Patr. Bd. VIII. S. III f., sowie die bekannten kirchen- und literar-geschichtlichen Werke, besonders Du Pin nouv. bibl. Vol. III. 8. 2 sq. Oudin, comm. de scr. eccl. I. pag. 902 sqq. Coillier, auteurs eccl. XVII. p. 300 sqq. Cave, script. eccl. hist. bibl. I. p. 372 sqq. Hamburger, zuverlässige Nachr. Bd. III. S. 1 ff. Tillemont, Memoires Bd. VIII. u. X. Neander, Kirchengesch. Bd. II, 2. S. 365. 386. 390. Daß, Mythist des Nikol. Robasilas S. 58. Die meisten katholischen Kirchengeschichtschreiber ignoriren ihn beharrlich.

Die neun Traktate des Markus, welche Photius bibl. cod. 200 aufzählt und kurz charakterisirt, sind dieselben, welche uns noch erhalten und in den Bibliothecae Patrum, nur in etwas verschiedener Reihenfolge, gedruckt sind. Zuerst erschienen Nr. 1. bis 8. in lateinischer Uebersetzung des Joh. Picus, Paris 1563. 8., und in der Magna Bibl. Patr. Paris 1654. Bd. XI. S. 869 ff. Bibl. Patr. Lugd. Bd. V. u. XII. Griechisch gab sie Morell heraus Paris 1563. Griechisch und lateinisch Fronto Ducaeus im Auctuarium Patrum. Paris 1624. Tom. I. S. 871 und am vollständigsten

Nr. 1—9. Gallandi Tom. VIII. S. 3 ff., wonach wir citiren. Ueber weitere Ausgaben und Handschriften s. Dubin I, 904 und besonders Fabricius-Harles, Bibl. Gr. Vol. IX. S. 265 ff.; vgl. auch Vol. VIII, 350. Vol. XIII, 753. Einzelausgaben werden wir nennen.

1) De lege spirituali s. de paradiso, *περὶ νόμου πνευματικοῦ* (Phot.) bei Gallandi S. 3—13, nach Phot. „nützlich für die, welche das ascetische Leben erwählt haben“. Nach einer Einleitung, welche identisch ist mit einer Homilie des Maxarius (hom. 37) folgen 200 (201) einzelne Sentenzen mystisch-ascetischen Inhalts, welche zeigen wollen, was unter dem *νόμος πνευματικός*, wovon der Apostel redet, zu verstehen sei; wie er erkannt und erfüllt werde. Die Hauptgedanken sind: Gott ist Anfang, Mitte und Ende alles Guten; wir vermögen nichts Gutes zu thun oder zu glauben ohne Christum und den heil. Geist; darum muß auch der Gedanke Gottes, die *μνήμη Θεοῦ*, in unser Denken und Wollen beherrschen, und dieses stetige Gottesbewußtsein wird sich äußern vorzüglich in Geduld, Gebet, Hoffnung (10). Diese sind es, welche das geistliche Gesetz der Freiheit von uns verlangt; dessen vollkommene Erfüllung aber ist weder durch unser Wissen noch durch unsere Werke allein möglich, vielmehr nur durch die Gnade Gottes und die Erbarmungen Christi (28 ff.). Aller Tugend Anfang ist Gott, ohne den wir nichts thun können (40. 41). Wer mit Hintansetzung der Praxis auf das bloße Wissen sich stützt, hält statt eines zweischneidigen Schwertes einen Rohrstab (38), aber eben so ist im Irrthum, wer durch seine Werke und Tugenden allein glaubt das geistliche Gesetz erfüllen und selig werden zu können, ohne die göttliche Gnade und das Kreuz Christi (29). Alle Sünde und geistige Verblendung haben ihren Grund in Eitelkeit, Eust und Geiz (*κενοδοξία, ἡδονή, φιλαργυρία*); wenn uns daher geboten wird, daß wir die Welt nicht lieb haben, so heißt das nicht, wir sollen die Creaturen Gottes hassen, sondern wir sollen jenen drei Leidenschaften keinen Raum geben (102. 108). Demuth und Selbstgerechtigkeit sind einander zuwider wie Wasser und Feuer; nur der Demüthige erlangt Vergebung seiner Sünden (126 f.). In seinen Geboten ist der Herr selbst verborgen; wer jene thut, findet daher in ihm den Frieden, die Freiheit von Leidenschaften: aber ohne die Wirksamkeit des heil. Geistes ist dieses Ziel nicht zu erlangen (191—93). Darum wirke immer das Gute nach Kräften u. (201).

Ältere Ausgaben dieser Schrift in dem Micropresbytericon, Basel 1550. S. 263, dann in den Orthodoxographi ed. J. Herold: Basel 1555. S. 568.

2) Merkwürdiger noch ist die zweite Schrift, die mit der ersten, wie es scheint, ursprünglich ein Ganzes bildete; bei Photius sowohl als in den Handschriften und Ausgaben führt sie den besonderen Titel: *de his qui putant se ex operibus justificari, περὶ τῶν οἰομένων ἔξ ἔργων δικαιοῦσθαι*. Sie besteht aus 211 capita oder Sentenzen, von welchen die ersten von der Rechtfertigung durch den Glauben handeln; diejenigen, welche meinen, den rechten Glauben zu haben ohne Erfüllung der Gebote, und diejenigen, welche die Gebote erfüllen, aber das Reich Gottes erwarten als einen Lohn, den Gott ihnen schuldig sei, sind gleich fern vom Reiche Gottes (17). Wenn Christus für uns gestorben ist, so sind wir verpflichtet, ihm bis zum Tode zu dienen: wie könnten wir also die Kindschaft Gottes für einen Lohn achten? (18). Das Himmelreich ist nicht ein Lohn, sondern eine Gnade, die der Herr seinen treuen Knechten bereitet hat (2. 3). Wer das Gute aus Lohnsucht thut, dient nicht Gott, sondern seinem eigenen Willen (54).

Nr. 1. und 2. zusammen wurden griechisch und lateinisch herausgegeben von Opsopaus, Haguenau 1531. 8.; und von Joh. v. Fuchte, Helmstedt 1616 u. 1617. 8. — Nr. 2. auch von Samuel Schelwig in Danzig, 1688. 4.

3) De poenitentia cunctis necessaria, *περὶ μετανοίας τῆς πάντοτε πᾶσι προσηκούσης* (S. 28—36): die Buße, nothwendig für Alle, Gerechte und Ungerechte, und auf keine Zeit eingeschränkt, besteht aus drei Stücken: Reinigung der Gedanken, unablässiges Gebet, geduldiges Ertragen der Trübsale; ihr Fundament ist die Taufe, τὸ

βάπτισμα ἐν Χριστῷ; falsch ist die Behauptung der Novatianer: μετὰ τὸ βάπτισμα μὴ εἶναι μετάνοιαν, ebenso aber auch die Meinung, als ob irgend Jemand vor dem Tode seine Buße beendigen könne. Niemand wird verdammt, als wer die Buße verachtet, Niemand gerechtfertigt, der sich nicht ihrer befließigt. Aber auch wer bis zum Tode die Buße fortsetzt, hat darum nicht gethan, was er schuldig ist: denn das Reich Gottes läßt sich nicht verdienen (οὐδὲν ἀντάξιον τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν).

4) De baptismo, ἀπόκρισις πρὸς τοὺς ἀποροῦντας περὶ τοῦ θεοῦ βαπτισματος, S. 36—55: eine Reihe von Fragen und Antworten über den Werth und die Wirkungen der Taufe und ihr Verhältniß zur Wiedergeburt. Der Verfasser geht aus von der Controverse: οἱ μὲν τέλειον λέγουσι το ἅγιον βάπτισμα, — ἕτεροι δὲ ἐξ ἁγῶνων ἀναιρεῖσθαι τὴν παλαιὰν ἁμαρτίαν, indem ja auch der Getaufte noch Sünde in sich findet und die Schrift uns auffordert, uns selbst von der Sünde zu reinigen. Die Lösung ist: die Taufe ist zwar an sich vollkommen, aber sie macht nur den vollkommen, der die Gebote hält (S. 37). Ihre Wirkung ist Sündenvergebung und Geistesmittheilung, aber sie macht den Getauften nicht in der Weise unveränderlich, daß er keine Sünde mehr hätte und der Buße nicht mehr bedürfte, sondern verleiht nur den durch Christum erworbenen Gnadenbeistand zur Erfüllung der göttlichen Gebote. Nicht Tilgung der Schuld der Erbsünde, mit der sich Niemand entschuldigen kann, da Jeder auch jetzt noch mit seinem Willen sündigt, sondern Geistes- und Kraftmittheilung zur Erfüllung der göttlichen Gebote ist die Hauptwirkung der Taufe. Die pelagianische Erbsünden-Freiheits- und Tauflehre — jener sogenannte pelagianismus ante Pelagium, der mehr oder minder das gemeinschaftliche Bekenntniß der griechischen Kirche ist und bleibt (s. Vanderer, Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. II. S. 511 ff.) und von dem auch die Rhythiker keine Ausnahme machen (ebendas. S. 583), kann nicht wohl offener und unverhüllter ausgesprochen werden, als es hier und anderwärts von Markus geschieht (vgl. d. Art. „Taufe“ Bd. XV. S. 436).

5) Praecepta salutaria ad Nicolaum monachum de ira et libidine temperanda, πρὸς Νικόλαον μοναχὸν περὶ θυμῶν ψυχῶν φελέων, S. 55—64: Anweisung zum christlichen Leben und besonders zur Ueberwindung des Zorns und der fleischlichen Lüste. Wieder ist es vor Allem die μνήμη θεοῦ, die unablässige Richtung des Gemüthes auf Gott, das Andenken an ihn und seine Wohlthaten, besonders an die Gnade der Erlösung durch Christum, der Blick auf Christi Vorbild und Leiden, was als vorzüglichstes Tugendmittel, als Weg zum wahren Christenthum, zur ἀληθῆς παρθενία, empfohlen wird, während alle äußerlichen ascetischen Uebungen, so nützlich sie auch seyn mögen zur Kreuzigung des Fleisches, doch ohne jene Erneuerung des inneren Menschen eine bloße Scheinascese, eine ἄσκησις ἐσχηματισμένη, zu Stande bringen (S. 57). Der Herr der Creatur ist geworden, was wir sind, damit wir würden, was er ist: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, ἵνα σὰρξ γένηται λόγος (S. 61). Der Weg des Evangeliums, die wunderbare und dauernde Methode des geistlichen Wandels (μέθοδος τοῦ πνευματικοῦ τροποῦ) erfordert nicht leibliche Anstrengung und Kampf, sondern eine geistige Sehnsucht und eine unablässige Richtung des Gemüthes auf Gott in Furcht und Liebe (S. 63). Die drei Hauptfeinde unserer Seele, ἄγνοια, λήθη und ῥαθυμία, die Quellen und Stützen aller anderen Leidenschaften, werden in der Kraft Gottes und unter Beistand des heil. Geistes überwunden durch die drei entgegengesetzten Tugenden oder Waffen der Gerechtigkeit, μνήμη ἀγαθῆ, das Andenken an Gott und seine Werke, die γνώσις ἀληθείας, die himmlische, von Gott erleuchtete Erkenntniß, und die προθυμία ἀγαθῆ, den durch die Gnade in uns wirksamen Willen zum Guten (S. 64).

Angehängt ist ein Dankgungsschreiben des jungen Mönches Nikolaus an Markus für die erteilten geistlichen Rathschläge.

6) Capitula temperantiae s. de jejuniis, κεφάλαια νηπτικά, S. 66—73, 28 lose aneinandergereihte Sätze oder kurze Betrachtungen mystisch-erbaulichen Inhalts, meist an einzelne biblische Stellen oder Ausdrücke in freiester allegorischer Interpretation sich

anschließend, worin als höchster geistlicher Zustand die mystische Ekstase gepriesen wird, da die Seele von allem Seyenden abgezogen, in der Entzündung der Liebe (κατ' ἐρασ-
ταρ' ἐκστασι) ganz und gar in Gott sich versenkt und so zum mystischen Schauen
Gottes (μυστικὴ θεωρία, θεολογία) und zum seligen Ruhen in Gott (ἡρεμία, ἀπά-
θεια, εἰρήνη), ja zum Leben des seligen Lebens Gottes, zur Vergottung (θέωσις) ge-
langt. Die verschiedenen Stufen des geistlichen Lebens, die Staffeln des mystischen
Aufstiegs zu Gott (bald drei, bald zwölf solche βαθμοὶ τῆς τελειότητος) werden
mit zahlreichen Bildern und Allegorien beschrieben, und wir haben hier schon ganz
eine Stalenmystik oder Stalenmoral, welche bei den späteren griechischen Mystikern so-
wohl (Johannes Climacus, Maximus u. A., s. Obß S. 59 ff.) als auch in der Mystik
des Abendlandes eine so große Rolle spielt, ja wir dürfen wohl geradezu diese (von
Obß a. a. O. und in der Real-Enc. Bd. VI. S. 52 ff. nicht beachtete) Schrift des
Marcus als eine Hauptquelle der sogenannten hesychastischen Mystik der Athosmönche
mit ihrer Lehre vom Lichte, von der ἡσυχία und ἀπάθεια, mit ihrem „religiösen
Hypnosambulismus“ betrachten (s. bes. S. 70 ff. bei Gallandi). Von diesem mysti-
schen Standpunkte aus wird dann den äußerlichen ascetischen Uebungen der Kirche und
des Mönchtums nur ein sehr sekundärer Werth zugesprochen: Fasten, Nachtwachen,
Wallfahrten u. dergl. mögen für einen untergeordneten Standpunkt des christlichen Le-
bens ihren Werth haben, aber zum innerlichen Christenstand (τάξις χριστιανῶν ἐσω-
τέρα) gehören sie nicht, und Niemand darf auf solche Dinge sein Vertrauen setzen,
sonst erzeugen sie leicht den Wahn, als ob einer ein vollkommener Christ sey, in wel-
chem inwendig noch die Bosheit steckt. Fundament des christlichen Lebens ist vielmehr
der Verzicht auf jede Werlgerechtigkeit, so daß auch, wer noch so reich ist an allerlei
guten Werken, sich bewußt bleibt, keinerlei Verdienst zu haben, sondern erst im Anfange
des Gnadenstandes zu stehen u. s. w. (S. 72 f.).

Specieller noch mit der Frage des Fastens befaßt sich ein anderer Traktat des
Marcus, περὶ νηστείας (bei Gallandi S. 90—92), der in den älteren Ausgaben fehlt
und zuerst 1748 von Remondini herausgegeben wurde. Er bildete vielleicht ursprüng-
lich nur einen Theil der fragmentarisch abgebrochenen capitula temperantiae.

7) Mit allgemeinen Fragen der christlichen Moral beschäftigt sich die disputatio
cum quodam cauidico, ἀντιβολὴ πρὸς σχολαστικόν, S. 72—86, Disputation eines
γέρων ἀσκητῆς mit einem Juristen (τις τῶν ἐν λόγοις δικαίων) über die Frage, ob
es mit der christlichen Moral vereinbar sey, einen Uebelthäter zu richten, ferner: über
das Wesen und den Werth des Gebetes und zwar insbesondere des innerlichen Herzens-
gebetes, über die verschiedenen Arten, Gott zu verehren, über Menschengesälligkeit, ge-
waltiges Ertragen der Leiden u. s. w.

8) Consultatio intellectus cum sua ipsius anima, συμβουλία νοῦς πρὸς τὴν
ἑαυτοῦ ψυχὴν, S. 87—90, ein „mystisches“ Selbstgespräch zwischen Seele und Geist
(ψυχὴ λογικὴ und νοῦς) über Sünde und Gnade, — merkwürdig besonders durch die
ganz offene, fast schroffe Läugnung der Erbsündenlehre und durch die klare und scharfe
Darlegung der Sünden- und Freiheitslehre der griechischen Väter: den Grund unserer
Sünde dürfen wir nicht außer uns suchen, weder in Adam noch im Teufel, noch in
anderen Menschen; keine Macht zwingt uns zum Guten oder zum Bösen, vielmehr ge-
hört Jeder demjenigen Theile an, für den er gleich anfangs von der Taufe an (ἀπὸ
τοῦ βαπτίσματος ἐν ταῖς ἀρχαῖς τῶν πραγμάτων) mit freiem Willen sich entscheidet.
Eitelkeit und fleischliche Lust (κενοδοξία und ἡδονὴ συμμιγῆσαι τῷ σώματι) sind die
zwei falschen Willensrichtungen (βελήματα), welche im Anfang Adam und Eva ver-
führt haben und welche gerade eben so auch jetzt noch der Seele zur Verführung wer-
den, wenn sie sich der einen oder anderen mit ihrem freien Willen hingibt. Der Kampf
wider die Sünde ist daher auch ein rein innerlicher Kampf mit dem eigenen Willen,
unser Bundesgenosse Christus, der in der Taufe sich geheimnißvoll mit uns verbunden
hat, (ὁ μυστικῶς ἡμῖν διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐγκκενυμένος Χριστός), und er leistet

uns seinen Beistand, wenn wir nach Kräften seine Gebote erfüllen (S. 89). Durch Gebet und wahre Erkenntniß Gottes (*θεογνωσία*) erlangen wir die Kraft, Christo nachzufolgen, Gott und Menschen zu lieben, und so erweist sich uns immer deutlicher und kräftiger die verborgener Weise uns verliehene Gnade der heiligen Taufe (*ἡ κρυπτὴς δεδομένη ἡμῖν τοῦ ἁγίου βαπτισματος χάρις*).

9) Die letzte unter den Abhandlungen des Markus, *εἰς τὸν Μελχισεδέκ* oder (nach Photius) *κατὰ Μελχισεδεκίων*, contra Melchisedecitas (bei Gallandi S. 92 bis 100) behandelt eine exegetische (mit Rücksicht auf Hebr. 7, 3) oder vielmehr dogmatisch-polemische Frage, — nämlich das Verhältniß von Christus und Melchisedek. Sie ist gerichtet gegen Solche, welche unter dem Vorgeben, tiefere Lehren als die Apostel vorzutragen (*μυστικώτερα τῶν ἀποστόλων, ὡς οἰοῦνται, διδάσκειν ἐπιχειροῦντες*) den Melchisedek für ein göttliches Wesen erklärten (*φύσει θεόν*) und so durch Vergötterung eines Menschen Christum und seine Deonomie erniedrigen. Nun kennen wir zwar aus dem zweiten Jahrhundert eine angeblich von Theodotus dem Geldwechsler gestiftete gnostisch-monarchianische Sekte der Melchisedekiten (s. Walch, Gesch. der Ketzerreien I, 556 f. Baur, Trinität I. S. 160. Dorner, Entwicklungs gesch. I, 505. Fabricius, cod. pseudepigr. Vet. Test. S. 329), welche Melchisedek für eine Kraft Gottes und für höher als Christus erklärte: allein es ist klar, daß es nicht jene monarchianische Sekte des zweiten Jahrhunderts ist, welcher die Widerlegungsschrift des ägyptischen Mönchs aus dem Ende des vierten Jahrhunderts gilt, vielmehr ohne Zweifel jene origenistische Partei in Aegypten, als deren Stifter der Aegyptier Hierakas (Vd. VI. S. 74 f.) von Leontopolis bezeichnet und von welcher berichtet wird, daß sie unter dem Melchisedek des Hebräerbriefs den heiligen Geist oder eine Ensarkose des heiligen Geistes verstanden habe. Daß diese Ansicht in Verbindung mit einer subordinatianischen oder gar ebionitischen Christologie noch im vierten und fünften Jahrhundert unter den ägyptischen Mönchen mehrfache Anhänger zählte, wissen wir auch sonstwoher (Epiph. haeres. 55. 67. Philostr. 52. Theodoret. fab. haeret. II, 6. Apophth. Patrum. XVIII, 4. vgl. Gallandi S. 103); von den patristischen Widerlegungsschriften aber ist uns, so viel wir wissen, keine erhalten, als dieser Traktat des Markus, und auch dieser, obwohl von Photius citirt, schien verloren zu seyn, bis ihn im Jahre 1748 Balth. Maria Remondini, Bischof von Zante und Cefalonia, aufgefunden und zu Rom herausgegeben hat unter dem Titel: S. Marci monachi, qui seculo IV. floruit, sermones de jejunio et de Melchisedek, qui deperditi putabantur ed. B. M. R. Rom. 1748. 4. Daraus ist er abgedruckt bei Gallandi a. angef. D. Beachtung verdient dieser Traktat auch noch aus einem anderen Grunde: schon Photius bemerkt, daß Markus selbst, während er die Melchisedekiten bekämpft, ketzerischer Meinungen sich verdächtig zeige (über das merkwürdige Mißverständniß dieser Stelle bei Tillmont, Ceillier u. A. s. Fabricius S. 267). Es kann damit nichts Anderes gemeint seyn, als der offenbare Monophysitismus, den Markus besonders Kap. 5. S. 94 u. 95 ausspricht, wenn er den Leib Christi an allen Prädicaten der Gottheit, sogar an der *ἀναρχότης*, Theil nehmen läßt.

So sehen wir in den Schriften des Markus überhaupt die beachtenswerthen Denkmäler einer besonders im Schooße des ägyptischen Mönchthums gepflegten, theils ascetischen, theils ekstatischen Mystik, welche einerseits allerdings das Dogma der Kirche und die ascetische Praxis des Mönchthums zu verinnerlichen und zu vergeistigen strebt, und insofern (mit Neander S. 386) als eine Reaktion des innerlichen christlichen Lebens gegen die Aeußerlichkeit und Werkheiligkeit des kirchlichen Systems in der mönchischen Asceſis angesehen werden kann, welche aber auch, bei dem Ueberwiegen des frommen Gefühls über den dogmatischen Begriff, die Ausgangspunkte sehr verschiedenartiger dogmatischer und ethischer Richtungen noch in unvermittelter Einheit in sich trägt. Wie der Monophysitismus wesentlich in der ägyptischen Mönchsmystik seine Wurzel und seinen Halt hat, so liegen hier insbesondere auch noch Pelagianismus und Augustinismus, die stärkste Betonung der menschlichen Freiheit und Selbstthätigkeit und die Allwirksamkeit

der Gnade im Heilswerk, es liegen hier Biblicismus und Traditionalismus (vgl. de Melchised. cap. 1), eine evangelische Rechtfertigungslehre und eine katholische Werklehre in naiver Unmittelbarkeit nebeneinander. Es ist daher kein Wunder, wenn Belarmin und andere Katholiken auf die Vermuthung kamen, die Schriften des Marzoll seien von modernen Häretikern untergeschoben oder gefälscht (eine Conjectur, die freilich durch die alten codd. wie durch das Zeugniß des Photius widerlegt wird), oder wenn Lutheraner, wie Schelwig, des altkirchlichen Zeugnißes für die evangelische Rechtfertigungslehre sich freuten; aber auch der reformirte Dubin hat Recht, wenn er auf den fast pelagianischen Geschmack dieser Schriften hinweist (*Pelagianam doctrinam sapuisse et nimium tribuisse libertati humano* I, 902 sq.). Daß die Schriften des frommen ägyptischen Mönchs aus dem vierten Jahrhundert im siebzehnten Jahrhundert sogar auf den Index kamen als „caute legenda“ (Dubin S. 603), kann nur dazu beitragen, den Werth dieser merkwürdigen Denkmäler griechischer Mystik und Ascetik zu erhöhen, deren Hauptbedeutung darin besteht, daß sie ein wesentliches Mittelglied bilden zwischen der Mystik des Marius und derjenigen des Areopagiten und Maximus Confessor.

Wagenmann.

Marzoll, Johann Gottlob, wurde am 25. Dezember 1761 zu Plauen im Voigtlande geboren. Sein Vater, ein österreichischer Militär, starb noch vor seiner Geburt; seiner Mutter, einer geborenen Köhler, gebrach es an allen Mitteln, ihm eine höhere Bildung zu geben. Jedoch wurde es ihm mit Hilfe von deren Schwester möglich, das Gymnasium seiner Vaterstadt zu besuchen. Zu den aus seinen Verhältnissen stammenden Hindernissen kam noch frühzeitige Kränklichkeit, die ihn auch in seinem späteren Leben selten verließ. Dennoch gelang es ihm, im Jahre 1779 die Universität Leipzig zu beziehen. Hier wollte er sich anfangs mehr auf ein Schul- als auf das Predigtamt vorbereiten, widmete sich aber, besonders von Morus angezogen, doch bald vorzugsweise der Theologie. Ueber seine drückende Lage halfen ihm Christian Felix Weiße und Hollfelder mit zuvorkommendem Wohlwollen hinweg. Die Predigten des letzteren fesselten ihn in hohem Grade und wurden für ihn das Ideal der Kanzelberedtsamkeit. Er eiferte ihm nach in einem Bändchen Predigten, welches er nach im Jahre 1783 bestandnem Examen während seines Hauslehrerlebens an der böhmischen Gränze herausgab und in welchem er sich auf Hollfelder's günstiges Urtheil berufen durfte. Dies und eine kurz darauf erschienene anonyme Schrift: „Das Christenthum ohne Geschichte und Einleitung“, Leipzig 1787, als deren Verfasser er jedoch bald bekannt wurde, verschaffte ihm einen so vortheilhaften Ruf, daß er bereits 1789 zum Universitätsprediger in Göttingen ernannt wurde. In diese Zeit fällt sein weit verbreitetes, mehrfach übersetztes „Andachtsbuch für das weibliche Geschlecht“ und 1793 erschien von ihm: „Die Bestimmung des Kanzelredners“, in welcher er, im Hinblick auf das damalige homiletische Streben, viele lehrreiche Winke gibt. Sein akademischer Beruf umfaßte Vorlesungen über theologische Moral, Homiletik und homiletische Uebungen. Im Jahre 1794 wurde er an Münter's Stelle zum Hauptpastor an der deutschen Petrikirche zu Kopenhagen erwählt. Er folgte dem Rufe und gab in dieser einträglichen, bequemerer Stelle mehrere Sammlungen seiner sehr besuchten Kanzelvorträge, sowie Abhandlungen in theologischen Zeitschriften heraus, stand auch in regem Verkehr mit vielen Männern der Wissenschaft und Kunst, welche sich damals aus Deutschland in Kopenhagen sammelten. Allein das Klima sagte ihm nicht zu; die Aerzte riethen zu einer Veränderung. Auf einer Erholungsreise, die ihn auch nach Weimar führte, erhielt er durch Herder's Vermittelung den Antrag, die durch Demler's Tod erledigte Stelle als Consistorialrath, Superintendent und Oberpfarrer zu Jena in Verbindung mit einer ordentlichen theologischen Honorarprofessur zu übernehmen. Er gina, ungeachtet der bedeutenden Verschlechterung in pekuniärer Hinsicht darauf ein und hielt am Sonntage Erandi 1803 seine Antrittspredigt, verzichtete jedoch schon nach Jahresfrist auf den akademischen Beruf, zu welchem er weniger Neigung spürte, um sich ausschließlich der

Kanzel zu widmen. Auf ihr erreichte er dann aber auch für die damalige Zeit bedeutende Erfolge. Er vertrat in seinen Predigten fortwährend den herrschenden Nationalismus mit Ernst, Schärfe und Geist. Insbesondere zeichnete ihn große Kenntniß der Menschen und des Lebens aus. Das Christenthum galt ihm als höchste göttliche Wahrheit; die Einführung desselben in die Menschenwelt als die vollkommenste Anstalt der göttlichen Liebe zur Erleuchtung, Besserung und Befeligung der Menschen. Fühlte er sich auch weniger veranlaßt, auf den positiven Gehalt des Evangeliums einzugehen, so war ihm doch Christus Anfänger und Vollender des Glaubens und Führer zum ewigen Leben. Mehr auf den Verstand als unmittelbar auf das Herz wirkend, weiß er doch auch das letztere durch lebendige Schilderung zu fassen und bringt immer auf die Praxis ab. In der Form machte er sich nach und nach unabhängiger von der früheren Bollhoferschen Weise. Seiner ganzen Individualität nach mehr auf die synthetische Predigt angelegt, wendete er sich später doch bisweilen zur Homilie und setzte den Text immer seltener zum bloßen Motto herab. Den größten Fleiß wandte er auf eine möglichst klare und durchsichtige Diction und auf einen oft sehr kunstvoll gegliederten Periodenbau. Unterstützt wurden seine Vorträge durch kräftige und eindringliche Aktion, wogegen ihm sein altes Leiden, die Kopfgicht, immer mehr zum Ablesen nöthigte. Geradezu berühmt waren eine Zeit lang seine Reformationspredigten, deren mehrere einzeln erschienen; außerdem besitzen wir von ihm mehrere Sammlungen, unter denen die „Predigten in Rücksicht auf den Geist und die Bedürfnisse des Zeitalters“, Göttingen 1790—1792, „Predigten an Festtagen und bei besonderen Gelegenheiten“, Jena 1806, und die „Vorträge zur Belebung des religiösen Sinnes in Predigten“, Jena 1811, die meiste Verbreitung gefunden haben dürften.

Ein gutmüthiger und offener Charakter, heiteren Sinnes und für die Freuden der Geselligkeit empfänglich, schien er, zumal nachdem er von den ihn drückenden Ephoralgeschäften entbunden war, auf ein noch höheres Alter rechnen zu dürfen. Allein seit Ende des Jahres 1826 wurden seine gichtischen Leiden immer anhaltender und empfindlicher, Unterleibsbeschwerden kamen hinzu; er selbst fühlte die Abnahme seiner Kräfte, hielt jedoch noch mit besonderer Frische des Geistes 1827 die Reformationspredigt, an welche sich die Predigt am letzten Trinitatissonntage schloß. Dann fesselte ihn zunehmende Schwäche an's Krankenlager, bis er nach mehreren schlagähnlichen Zufällen am 15. Januar 1828 verschied.

H. A. Schott gab aus seinem Nachlaß im Jahre 1829 Homilien und einige andere Predigten mit biographischen Nachrichten heraus. — Außerdem vergl. „Allgemeine Kirchenzeitung“ Jahrg. 1828. Nr. 79; den „Allgemeinen Retrológ der Deutschen“ Jahrg. 1829; und H. Döring's „Deutsche Kanzelredner“. E. Schwarz.

Marie à la Coque, mit dem eigentlichen Vornamen Margarethe, bekannt durch religiöse Verirrungen, durch göttliche Visionen und Offenbarungen, deren sie sich rühmte, durch allerlei Wunder, die ihr zugeschrieben werden, überhaupt durch ihr schwärmerisches Gebaren, war am 22. Juli 1647 zu Lauthecour in der Diöcese Autun geboren. Noch nicht drei Jahre alt, soll sie schon einen tiefen Abscheu vor allem Bösen gezeigt haben und seit ihrem vierten Lebensjahre mit Gott in ein enges und inniges Verhältniß getreten seyn. In ihrem achten Lebensjahre verlor sie ihren Vater, und jetzt nahm sie ihren Aufenthalt in einem Kloster. Vier Jahre lang von einer schweren Krankheit heimgesucht, genas sie endlich, wie es heißt, durch die heil. Jungfrau; dieser zu Ehren und aus Dankbarkeit gegen sie nahm die Beglückte auch den Namen „Maria“ als Vornamen an und nannte sich vornehmlich nach demselben. Am 27. August 1671 trat sie als Novizin in den Orden der Heimsuchung U. Fr. oder der Salesianerinnen und am 6. November 1672 legte sie Profess ab. Von jetzt an blieb sie, wie erzählt wird, stets in der Unterhaltung mit Gott, wurden ihr unaufhörlich Visionen und Offenbarungen zu Theil, verrichtete sie viele Wunder, und in ihrer Verirrung schnitt sie sich selbst den Namen „Jesus“ mit großen Buchstaben in die Brust. Zu ihrem Tode,

von dessen Eintritt sie vorher in Kenntniß gesetzt worden seyn soll, bereitete sie sich in tiefer Zurückgezogenheit vor; am 17. Oktober 1690 starb sie. Sie hinterließ, außer einer kleinen mystischen Schrift, betitelt *La dévotion au coeur de Jésus*, noch einige andere Schriften von gleichem Charakter. Jean Joseph Lanquet hat ihre Lebensbeschreibung herausgegeben unter dem Titel: *La vie de la vénérable mère Marguerite Maria*. Par. 1729. Ihr Andenken ist wohl hauptsächlich durch die vier Gesänge: *Ver-vert* in *Oeuvres de M. Gresset*. T. I. Amsterd. 1748. Pag. 9—45 — erhalten worden. Am 4. Februar 1836 sprach der päpstliche Consistorialadvokat zum ersten Male vor dem Pabste über den Proceß ihrer Beatifikation. Schon im 18. Jahrhundert, in den letzten Decennien desselben, war ihre Kanonisation von Tallemand, als Bischof von Tournai, betrieben worden, aus dessen Diocese die Schwärmerin stammte. *Reudefker.*

Marlorat, Augustin (Floquet, *histoire du parlement de Normandie*. Rouen 1840. Tom. II. nennt ihn stets Pasquier Marlorat; möglich, daß er diesen Namen früher trug und ihn bei seinem Eintritt in den Augustinerorden in Augustin umwandelte), wurde um das Jahr 1506 in Bar le Duc (im Lothringischen) geboren. Frühe verlor er seine Eltern, und seine Verwandten nach dem reichen Erbe lästern, steckten den 8jährigen Knaben in ein Augustinerkloster, wo er 1524 das Gelübde ablegte und sich zum Priester weihen ließ. Eine lebhafteste Wißbegierde, unterstützt durch treuen Fleiß und schöne Talente, zeichneten ihn aus, und schon 1533 finden wir ihn als Vorstand eines Klosters in Bourges, bekannt als trefflichen Kanzelredner, den man gern als Prediger für die Festzeiten nach Poitou, Angers und andere Orte berief. Indes war seines Bleibens nicht mehr lange in Frankreich; seine Studien hatten ihn mit der Reformation bekannt gemacht und derselben zugewandt; in Bourges wurde diese Richtung noch überwiegender, denn dort wehte eine freiere Luft als an anderen Universitäten Frankreichs, hier waltete Margaretha von Navarra, lehrte Melchior Volmar, studirten Calvin und Beza. Marlorat's freie Ansichten, die er sich nicht scheute, öffentlich vorzutragen, seine entschiedene Hinneigung zur Reformation machten ihn verdächtig, und als im den Jahren 1534 und 1535 eine größere Verfolgung der Protestanten in Frankreich ausbrach, mußte auch Marlorat fliehen; er legte die Kutte ab und verließ die Heimath. Zunächst fand er eine Zufluchtsstätte in Genf, dem Sammelplatze der französischen Flüchtlinge; seine Kenntniß des Hebräischen und Griechischen verschaffte ihm Unterhalt als Corrector in einer der zahlreichen Buchdruckereien der Stadt. Derselbe war zwar kümmerlich, doch konnte er frei nach seiner Ueberzeugung leben und seine Studien fortsetzen. Im März 1549 wurde er in Criffier, einem Städtchen in der Nähe von Lausanne als Geistlicher angestellt; dort verheirathete er sich auch. Am 9. November desselben Jahres kam Beza als Professor der griechischen Sprache an die Akademie von Lausanne; die beiden Männer, vielleicht schon früher bekannt — beide Flüchtlinge eines Vaterlandes — schlossen einen innigen Freundschaftsbund; ihre Arbeiten und Studien waren gemeinsam, und mehr als einmal sind sie später als Kampfgenossen neben einander gestanden. (Daß Marlorat selbst Professor an der Akademie von Lausanne gewesen sey, habe ich nirgends finden können. Ruchat, *histoire de la réformation de la Suisse*, Genf 1728, Tom. VI., hätte gewiß nicht vergessen, es anzuführen.) Von Criffier wurde er als Prediger nach Bevel berufen und blieb bis 1559 dort. Die Frucht seiner literarischen Muße, seiner Gelehrsamkeit und eines langjährigen Fleißes war eine Bibelerklärung: *Novi Testamenti catholica expositio ecclesiastica*. Genf, Henric. Stephan. 1561. In der Vorrede vom 1. Januar 1559 erklärt er seine Absicht, eine einfache aber genaue Erklärung der heil. Schrift geben zu wollen, um die heilsbegierigen Brüder in der Zerstreuung zu erbauen und zugleich denen entgegenzutreten, welche alle menschlichen Commentare verachten und das Wort nur aus sich selbst und aus dem Geiste erklären wollen. Von Kirchenvätern wurden besonders benutzt Ambrosius und Augustinus, von Neuern fast sämmtliche bedeutende Theologen Deutschlands und der Schweiz. Der besonnene Mann scheint es sich zur Aufgabe gemacht zu

haben, die Zusammengehörigkeit der alten und neuen Kirche — *catholica ecclesiastica expositio* — und ebenso die Einheit der beiden protestantischen Kirchen nachzuweisen. In den Unterscheidungslehren theilte er die calvinische Ansicht.

Die Wirren im Waadtland wegen des Excommunicationsrechtes (s. Baum, *Beza* Bd. I. S. 345 ff.), wobei Marlorat die strenge genferische Praxis billigte, nöthigten ihn, seine Stelle aufzugeben; abermals ging er nach Genf, ohne sich lange dort aufzuhalten, denn in demselben Jahre wurde er nach Paris geschickt als Geistlicher für die dortige evangelische Gemeinde. Ob er an den Berathungen der ersten Nationalsynode (Mai 1559) Theil nahm, ist nicht bekannt, gewiß ist, daß sein Brief an Anna Dubourg (s. d. Art.) nicht vergeblich war.

Ein größerer Schauplatz öffnete sich seiner Wirksamkeit, als er im Juli 1560 als erster Geistlicher nach Rouen geschickt wurde; seitdem ist seine Geschichte aufs engste ver wachsen mit der der reformirten Kirche jener Stadt. Die reiche und gewerbthätige Stadt, die zweite des Königreichs, hatte sich der Ketzerei nicht verschließen können. Seit 1531 lesen wir von Verfolgungen, Einkerkelungen und Hinrichtungen, die sich nicht bloß auf das gemeine Volk, auf die fremden Arbeiter in den Werftstätten erstreckten, sondern Geistliche, Mönche und Nonnen waren von Luther's Lehre angesteckt, alle blutigen Mittel des Parlaments waren vergeblich. Im Jahre 1557 vereinigten sich die Protestanten zu einer eigentlichen Kirche, de la Jonchée war der erste evangelische Geistliche; seit jener Zeit rang der evangelisch gesinnte Theil der Bürgerschaft, unterstützt von mehreren einflußreichen Bürgern, Oruchet de Soquence und Cotton de Berthonville, mit dem katholisch gebliebenen, dem Parlamente und der Geistlichkeit um das Recht des freien Gottesdienstes und der Kirchenbenutzung. Oft genug kam es in den engen Straßen der alten Stadt zu Aufruhr und Blutvergießen, zu eigentlichen Gefechten, und der fortwährende Kriegszustand, in welchem sich beide Parteien hielten, hatte das Ansehen der obersten Behörde, des Parlamentes, so geschwächt, daß es unfähig war, die Versammlungen und die öffentlichen Predigten zu verbieten. Marlorat's Rednergabe, seine launere Frömmigkeit und sein sanfter Charakter sammelte Alles um ihn und setzte ihn auch bei den Katholiken in allgemeine Achtung. Als mit dem Regierungsantritt Karl's IX. (Dezember 1560) die Protestanten Frankreichs sich von dem Drude der Guisen befreit glaubten, wandten sich die Gläubigen von Rouen mit einer Bittschrift, von Marlorat verfaßt, an das Parlament und an den König selbst und baten um Gewährung einer Kirche. Es wurde verweigert, aber ihre Zahl war allmählich so gestiegen (die Gemeinde zählte wenigstens 10000 Mitglieder, an deren Spitze vier Geistliche, des Roches, le Roux und du Perron und 27 Älteste standen), daß sie es wagten, dem Jakobiten (25. Juli 1561) Trotz zu bieten und sich zum öffentlichen Gottesdienste in den Hallen des alten Thurmes zu versammeln. Mitten aus diesen unruhigen Vorgängen wurde Marlorat nach Poissy berufen, August 1561; man kannte seinen Glaubensmuth und seine Gelehrsamkeit zu gut, um ihn bei dem Religionsgespräch entbehren zu können. Am 17. August überreichte er dem König die Schrift, in welcher der bei der Verhandlung einzuhaltende Geschäftsgang vorgeschlagen wurde. Die erste Rolle beim Religionsgespräch spielte allerdings sein größerer Freund Beza, aber bei den Hauptverhandlungen vom 9. und 16. September war Marlorat anwesend und thätig, eben so als am 20. September und den folgenden Tagen zu St. Germain je fünf Abgeordnete von beiden Parteien über eine Vereinigung, wiewohl vergeblich unterhandelten, und Beza verschmähte nicht, von der Gelehrsamkeit seines Freundes, der in der Patristik besonders bewandert war, Gebrauch zu machen. Noch mehr war dieß der Fall, als fast unmittelbar vor dem Ausbruche der Religionskriege (Januar 1562) noch einmal ein Colloquium berufen wurde, in welchem über die größten Mißbräuche der katholischen Kirche und deren Abschaffung disputirt wurde, — auch hier ohne Erfolg (s. hierüber Baum, *Beza* Bd. II. S. 219. 231. 521).

Kaum von dort zurückgelehrt, traf Marlorat die Aufgabe, die Provinzialsynode in

Rouen zu präsidiren, die am 25. Januar zusammentrat; über die Verhandlungen in theologischer Hinsicht ist nichts überliefert, wohl aber wirft ein eigenthümliches Licht auf die Verhältnisse der Zeit die seltsame Anfrage von Katharina von Medici, wie viel Bewaffnete die Reformirten der Normandie stellen können. Die Antwort war: 6000 zu Fuß und 600 zu Pferd. Bald sollte die Zeit kommen, da man dieser kräftigen Kräfte bedurfte. Das Blutbad in Vassy am 1. März 1562 hatte das Zeichen zum Ausbruch des Bürger- und Religionskrieges gegeben; die Nachricht davon rief wie in ganz Frankreich, so in Rouen große Aufregung hervor. Seitdem kamen die Reformirten nur noch bewaffnet zu den Predigten; allerdings waren sie jetzt so zahlreich, daß bei einem großen Abendmahl, welches Ende März gefeiert wurde, die heilige Handlung drei Tage lang dauerte. Beide Parteien griffen zu den Waffen, die Protestanten sammelten sich um Condé in Orleans. Am 11. April erließen sie die Artikel, in welchen sie ihre Handlung rechtfertigten. Die Antwort der Katholiken war die Sprengung der Gemeinde von Paris, entsetzliche Blutthaten in Sens, Toulouse und anderen Orten. Um solchen Gräueltaten zuvorzukommen, Leben und Eigenthum zu schützen und zu retten, beschloßen die Protestanten Rouen's, sich zu Herren der Stadt zu machen; in der Nacht vom 15. zum 16. April bemächtigten sie sich der Thore, des Stadthauses und Schlosses, fast ohne Widerstand zu finden (nach Floquet betrug die Zahl der Protestanten nur ein Fünftel der Einwohner, nach Beza überwogen die Protestanten). Der Unterstatthalter Villebon wurde verjagt, der Herzog von Bouillon schwankend, wenn er sich anschließen sollte, konnte sich keine Geltung verschaffen, das Parlament flüchtete nach Loudiers. Die Bürger, nun ganz ohne Behörde, schufen sich eine; zwölf angesehenere Bürger übernahmen als oberster Rath die Leitung der Geschäfte; unter ihnen stand ein Rath von 100. Es war kein republikanischer Senat, alle ihre Befehle gaben sie im Namen des Königs, sondern das einfache Bedürfniß der Ordnung und Leitung hatte diese Einrichtung in's Leben gerufen. Die Stimmführer und Leiter waren Esmaundreville, Präsident des Steuerhofes, der schon genannte Berthonville und Marlorat. Die Ordnung wurde hergestellt, doch konnten sie nicht hindern, daß am 3. Mai ein furchtbarer Bildersturm in Rouen losbrach; binnen 24 Stunden war das Werk der Zerstörung in 50 Kirchen vollendet; herrliche und unersetzliche Kunstwerke der an Alterthümern so reichen Normandie sind dabei zu Grunde gegangen. Gegen das tolle Treiben der Menge waren Ermahnungen und Drohungen gleich vergeblich. Besser gelang es, für die Vertheidigung der Stadt zu sorgen; der Katharinenberg mit seinem befestigten Kloster, welcher die Stadt vollständig beherrscht, wurde erstürmt und die Festungswerke verstärkt; es war nöthig, denn am 27. Mai lagerte ein katholisches Heer unter dem Befehle des Herzogs von Aumale vor der Stadt. Condé schickte den Belagerten Morvillier zu Hülfe, und dieser leitete die Vertheidigung so glücklich, daß Aumale nach mehreren vergeblichen Stürmen am 12. Juni wieder abzog. Aber einer langen Ruhe erfreute sich die Stadt nicht. Am 29. September erschien das katholische Hauptheer, 18000 Mann stark, geführt von Karl IX. in Person, Anton von Navarra (der am 15. Oktober hier die Todeswunde erhielt), dem Herzog von Guise und Anderen. Trotz der kräftigen Vertheidigung Montgommery's (s. d. Art. „Dubourg“), trotz des Heldenthaten der Belagerten — auch Frauen kämpften auf den Wällen — erlag ein Volkswerk nach dem anderen. Am 6. Oktober wurde der Katharinenberg überrumpelt, dagegen am 13. Oktober ein Sturm siegreich abgeschlagen. Die Unterhandlungen führten zu keinem Ziele; wohl hätten Katharina von Medici und der Kanzler l'Hopital die reiche Stadt gern geschont, aber die erste Forderung Montgommery's, noch mehr Marlorat's, war Religionsfreiheit, und dies konnte die katholische Partei keinesfalls zugeben. Am 26. Oktober wurde die Stadt erstürmt und geplündert. Montgommery gelang es, die Seine hinab zu entkommen. Marlorat, der mit Frau und Kindern in einem Thurm versteckt war, wurde gefunden und sogleich in den Kerker geschleppt. Der alte Connétable Montmorency, voll Haß gegen den Prediger, suchte ihn dort auf und

fuhr ihn an: „Du bist der Verfährer des Volkes und Schuld an all diesem Unheil!“ „Habe ich das Volk verführt“ — gab Marlorat ruhig zur Antwort — „so hat mich Gott zuerst verführt, denn ich habe nur das lautere Wort Gottes gepredigt.“ Auch die Anschulldigung, als ob er Condé als König, Coligny als Herzog der Normandie anerkannt habe, wies er mit Entrüstung zurück. Gleiche Standhaftigkeit bewies er vor dem Parlament, das am 29. Oktober seine Sitzungen wieder mit Hochverrathsprocessen begann — trotz der verkündeten Amnestie; offen bekannte er sich als protestantischen Prediger, als ehemaligen Mönch und verheiratheten Priester, jedes dieser Verbrechen war groß genug, um ein Todesurtheil über ihn herbeizurufen; am 30. Oktober wurde es gefällt: Marlorat solle vor der Kirche (Eglise de Notre-Dame) in der sein kräftiges Wort kaum verklungen war, gehängt und sein Kopf auf einen Pfahl gesteckt werden. Am 31. Oktober wurde es vollzogen; mit ihm starben Esmandreville, Soquence und Berthonville, alle mit der größten Standhaftigkeit. Bis zum letzten Augenblicke wartete Marlorat seines Amtes, tröstete und ermahnte seine Leidensgenossen trotz der Schmach, die man ihm anthat. Auf einer Schleiße wurde er zum Richtplatz geschleppt. Der Connétable überhäufte ihn mit Schimpfreden und Schmähungen; Villebon schlug ihn mit einem Stod und ein Soldat stach den schon todten Leichnam in den Schenkel. Condé rächte diesen Justizmord — denn so sah es die hugenottische Partei an — durch die Hinrichtung eines gefangenen Parlamentsrathes, Sapin, und eines Abbé Gaspines. Marlorat's Frau und seine fünf Kinder flüchteten nach England, zwei der letzteren starben bald, die Mutter lebte noch im J. 1576 kümmerlich, unterstützt von der wallonischen Kirche.

Als Schriftsteller war Marlorat ziemlich bedeutend; seine exegetischen Werke sind zahlreich und wegen ihrer Nüchternheit und Gelehrsamkeit geschätzt, was die häufigen Auflagen, welche sie erlebten, und die mehrfachen Uebersetzungen beweisen. Zu seinen Lebzeiten erschien außer der schon angeführten Erklärung des Neuen Testaments: *Genesis cum catholica expositione*. Genf, H. Steph. 1562. In demselben Jahre und ebendasselbst: *Expositio ecclesiastica in 150 psalmos Davidis et cantica sacra*. Bei der Psalmübersetzung Marot's und Beza's, die Lyon 1564 erschien, fügte Marlorat zu jedem Psalmen ein Gebet (s. Baum, Beza Bd. I. S. 189). Aus seinem Nachlaß wurde eine Erklärung des Jesaja, Genf 1564, des Hiob, Genf 1585, herausgegeben, ebenso *Thesaurus Sacrae Scripturae in locos communes rerum et dogmatum*. London 1574. von Feuguereius. Die *France protestante* VII, 258 f. führt noch mehrere kleinere Schriften Marlorat's an.

Quellen: Augustin Marlorat, sa vie et sa mort. Caen 1862 — wohl aus dem Nachlaß seines 300jährigen Todestages geschrieben, mir nur dem Titel nach bekannt. — Floquet: Beza, *histoire ecclesiastique* I. passim u. bef. II, 610 ff. (edit. von 1580. — Im *Bulletin pour servir à l'histoire du Protestantisme*. Tome VI. p. 109 eine Biographie Marlorat's von Pfarrer Paumier. — Baum, Beza I. u. II., *Memoires de Condé* I. u. III. (London 1743). — Melchior Adam, *vitae Theologorum extororum*. Beza, Icones; Solban, Polenj. Theodor Schott.

Marnix, Philipp, Herr von St. Aldegonde, war einer der bedeutendsten Niederländer des 16. Jahrhunderts, gleich ausgezeichnet als Staatsmann, Kriegsheld, Theolog, Dichter, Redner und Schriftsteller. Geboren wurde er im Jahre 1538 in Brüssel; der Tag seiner Geburt ist nicht bekannt, wohl aber wird das Haus noch gezeigt, das seine Eltern damals bewohnten. Die Familie Marnix war noch nicht sehr lange in den Niederlanden; der Großvater, Johann von Marnix, begleitete die savoyische Herzogin Margaretha von Savoyen in die Niederlande und blieb zeitlebens ihr vertrauter Diener, der von der Statthalterin mehr als einmal zu wichtigen diplomatischen Geschäften gebraucht wurde. Sein Sohn Jakob hatte die neue Heimath lieb gewonnen und durch die Vermählung mit einer edlen Dame, Marie von Hamericourt, noch festeren Boden darin gefaßt; er rechnete sich schon mit Leib und Seele zu den Niederländern, und

nach mehr thaten dieß die Söhne, mit welchen die Ehe gesegnet war, Johann Herr von Hondouze und Philipp, auf den das Besizthum und der Titel seiner Mutter, Mont St. Albegonde, überging. Die Jugendjahre von Marnix sind uns unbekannt bis auf die Zeit, daß er seine Mutter sehr bald verlor. Ob die wackere Frau Protestantin gewesen, läßt sich nicht entscheiden, doch möchte dieß darauf hinweisen, daß die Kinder seiner Ehe (1546) sämmtlich treue Katholiken geblieben sind, während die älteren Söhne in eifrigem Vertheidiger der neuen Lehre wurden; auch gibt Marnix nirgends einen Zeitpunkt seines Uebertrittes an. Den beiden talentvollen, im Alter einander sehr nahe stehenden Knaben wurde der sorgfältigste Unterricht zu Theil; in manchem mochte des Vaters allzu viel geschehen. „Als Knabe“ — sagt Marnix in späteren Jahren — „mußte ich sehr Vieles lernen, von dem ich heute noch nicht weiß, wozu es dienen soll; lateinische Regeln wurden in unendlicher Zahl auswendig gelernt, lateinische Gedichte ohne alles Verständniß deklamirt, Cicero's und Demosthenes' Reden Wort für Wort memorirt.“ Indessen wurde dadurch die Grundlage zu jener umfassenden Sprachkenntniß gelegt, so daß er sich in Holländisch, Französisch, Deutsch, Spanisch, Lateinisch u. s. w. gleich gut schriftlich ausdrückte und Griechisch und Hebräisch gründlich verstand.

Zu weiterer Ausbildung wurden die beiden Brüder nach Genf geschickt, wo sie von Calvin und Beza auf das Zuverlässigste aufgenommen wurden; mit dem letzteren stand Marnix in einem schönen Verhältniß der Freundschaft, das bis an den Tod dauerte. In Genf hatte aber Marnix nicht bloß seine sprachlichen und theologischen Studien fortgesetzt, sondern die kleine Freistadt am Rhen, von übermächtigen feindlichen Nachbarn stets bedroht, mochte ihn an seine eigene Heimath erinnern, deren Freiheit viel angefochten war, wo seine Religion jetzt mit Feuer und Schwert verfolgt wurde; hier, wo die Freiheit des Evangeliums sich verband mit der Freiheit des Staates, der in aristokratischer Form regiert wurde, wurden in die Seele des patriotisch und religiös gleich angelegten Jünglings, die Grundsätze eingepflanzt, die er sein Leben hindurch festhielt: sein gesamtes Vaterland frei zu wissen vom spanischen Joch, nur bestimmt durch das eigene Landesrecht, frei von der römischen Zusage, nur bestimmt durch das Wort Gottes.

Um das Jahr 1560 waren die Brüder wieder in die Heimath zurückgekehrt. Seit dem Frieden von Chateau-Cambrésis im Jahre 1559 war dieß allerdings von Kriegen verschont; dafür hatte die von Frankreich und Deutschland hereinbrechende Reformation bedeutende Fortschritte gemacht; die hohen Adligen, Dranien, Egmont u. s. w., hielten sich allerdings nicht zur neuen Lehre, aber die thätigen Kaufleute und Handwerker laschten eifrig den ernstesten verständlichen Worten der fremden Prediger, die Schriften der Reformatoren wurden begierig gelesen und Marot's Psalmen häufig gesungen; alle Hindernisse vermochten den eindringenden Strom des neuen Glaubens nicht aufzuhalten und das Blut der Märtyrer war, wie häufig, fruchtbar für das Evangelium; nicht immer duldete das Volk ruhig die Hinrichtung seiner Prediger. — Im ersten Briefe von Marnix, der uns aufbewahrt ist, schildert er uns die Befreiung zweier Geistlichen in Valenciennes (Mai 1561). Sechs Jahre brachte Marnix in Stille und Verborgenheit zu; er hatte sich nicht in den Dienst von Margaretha von Parma gedrängt, er wußte, welchen Gefahren er ausgesetzt gewesen, wenn seine religiösen Ueberzeugungen bekannt geworden wären. Im Jahre 1565 vermählte er sich mit Philipotte de Bailleul, sie war, wie er, reformirt und bereitete ihrem Manne die glücklichste Häuslichkeit; in eifrigen Studien, besonders theologischen, wie ein Brief an Beza beweist, flossen die Jahre dahin, in welchen sich die Niederlande zum Aufstand bereiteten. Indessen Marnix war nicht der Mann, der nur in seinem Zimmer seinen Büchern leben konnte, in seinem Herzen hatte das Vaterland eine gute Stelle, sein Auge hatte mit großer Aufmerksamkeit den Lauf der Dinge beobachtet; er stand in engster Verbindung mit den bedeutendsten Männern seines Landes; man kannte seine ehrenhafte und patriotische Gesinnung, man wußte seine Anhänglichkeit an die Reformation, deren Lehren er immer

mehr zu verbreiten suchte, man schätzte seine Gelehrsamkeit und seinen scharfen Verstand, nicht minder seine gewandte Feder. So mußte ihm eine große Rolle in dem beginnenden Kampfe vorbehalten seyn. Schon die Abfassung der ersten bedeutenden Schrift wird ihm zugeschrieben, des sogenannten Compromiß; es war das eine gesetzmäßige Vereinigung besonders von Adelligen mit der Verpflichtung, mit allen Kräften sich der Einführung der Inquisition, unter welcher Form es auch seyn möge, zu widersetzen und zu diesem Zwecke sich gegenseitig beizustehen; unter dem Original steht sein Name nicht, aber er gilt allgemein als Verfasser (vom November 1565 bis Februar 1566). Der Bund, aus dem niederen Adel, auch Kaufleuten bestehend, war allmählich so angewachsen, daß er es wagte (5. April 1566) in feierlichem Zuge der Statthalterin eine Bittschrift (requeste des nobles des Pays-Bas) zu überreichen, worin um Einstellung der Inquisition gebeten wurde, bis der König Philipp II. von Spanien eine Entschließung fassen würde; auch diese Bittschrift soll Marnix verfaßt haben. Bald begannen auch jene Feldpredigten, deren Zuhörer viele Tausende waren; Marnix, der mit den evangelischen Geistlichen in der engsten Verbindung stand, den Vermittler zwischen ihnen und dem verbündeten Adel bildete, trat immer mehr in den Vordergrund der Bewegung; er drang darauf, daß in Antwerpen der protestantische Gottesdienst gestattet würde; da brach am 19. August in Antwerpen jener entsetzliche Bildersturm los, der in wenigen Stunden die herrlichsten Kunstwerke, die Arbeit vieler Jahre, die Schätze mancher Jahrhunderte vernichtete. Die Lutheraner benutzten diese Gelegenheit, um den Calvinisten gehässige Vorwürfe zu machen; Marnix antwortete ihnen; die Art und Weise, wie die Kirchen gesäubert wurden, mißbilligte er allerdings, aber er wies auch darauf hin, wie tief verletzt die Gewissen des Volkes durch den so lange fortgesetzten Götzendienst waren und wie eine solche heftige Reaktion dagegen wohl zu begreifen sey. Zunächst hatte der Bildersturm die Folge, daß die erschrockene Regentin den protestantischen Gottesdienst an bestimmten Orten erlaubte (24. Aug.) und unter dem Schutze dieser Religionsfreiheit versammelte sich in Antwerpen die erste Synode der wallonischen Kirchen, am 26. Oktober 1566; Marnix leitete sie und seinem Einflusse ist es wesentlich zuzuschreiben, daß die reformirte Confession angenommen wurde; seit dieser Zeit tritt die lutherische Reformation immer mehr in den Hintergrund; Versuche zur Vereinigung beider Confessionen wurden wiederholt gemacht, so im November 1566 Conferenzen in Breda, bei denen auch Marnix anwesend war; Erfolge hatten sie nur insofern, daß der Calvinismus seinen älteren Bruder immer mehr verdrängte. Aber der Strom der Reformation begann überhaupt jetzt zu ebbeln; der Bildersturm hatte den Verbündeten viele Herzen entzogen, die Regierung legte in einige Städte Besatzungen; Valenciennes, das sich weigerte, eine aufzunehmen, wurde belagert; Brederode und die beiden Marnix unternahmen mit einer Schaar tollkühner Leute ihr zu Hülfe zu kommen, aber überall zurückgewiesen und nirgends unterstützt, erlag der kleine und ungeordnete Haufe den Truppen der Regentin in dem Gefecht bei Austrawel in der Nähe von Antwerpen am 13. März 1567. Marnix von Thoulouse fiel; seinem Bruder Philipp gelang es, nach Breda zu entkommen; doch bald verließ er die Niederlande und suchte mit vielen seiner Glaubens- und Gesinnungsgegnern eine Zufluchtsstätte in dem ruhigen Deutschland. Die Verbannung drückte hart auf Marnix, dem seine Gattin gefolgt war; durch Beschluß des Blutraths vom 17. Aug. 1568 wurde er verbannt und sein Vermögen eingezogen, so daß er nach seinem eigenen Geständniß 10—12 Jahre lang keinen Pfennig davon eingenommen habe; aber dennoch sagte er mit gerechtem Stolze, er habe gelebt, daß er den Großen angenehm, seines Gleichen lieb und werth und von Armen geachtet wurde. Trotz der eigenen Noth war er darauf bedacht, Anderen Hülfe zu kommen; in Embden gründete er eine Unterstützungsklasse für bedrängte Flüchtlinge. Am wichtigsten war die Verbindung, in welche er mit dem gleichfalls geflohenen Wilhelm von Dranien-Rassau trat. Es war nicht gelungen, das feste Geßel der spanischen Herrschaft mit einer Sturmfluth wegzuschwemmen, es blieb nur zu

am Stein davon abzubringen und zu diesem Werke reichten sich die beiden gleich-
 Männer die Hand. Oranien war damals noch nicht Protestant; daß er es
 ist wesentlich ein Werk von Marnix; der gleiche Patriotismus beseelte beide;
 er war der Geisteskräftigere und Gewaltigere, aber wenn er Einen brauchte, seine
 auszuspielen und zu verfolgen, wenn es galt, seine Ansichten vor Kaiser und
 oder sonst irgendwo zu vertreten, so mußte er keinen passenderen Mann zu finden,
 Marnix. Bis zu ihrem Tode standen die Beiden in der innigsten Freundschaft, in
 schönen gegenseitigen Nehmen und Geben, und man begreift, daß Granvella
 konnte, es möge dem ermordeten Oranien auch bald sein alter ego Marnix
 Tod folgen. Man hat schon auf Heinrich IV. und du Pleßis-Mornay als eine
 Verbindung hingewiesen, aber doch darf man erinnern, der geniale, etwas leicht-
 Dearner gleicht in demselben Verhältniß dem schweigsamen Oranier, wie der vor-
 etwas gravitätische Mornay dem vielgewandten satirischen Marnix. Dieser
 hat seiner Freundschaft ein schönes Denkmal gesetzt im „Wilhelmus-Lied“ (Ende
 oder Anfang 1569 gedichtet, 15 Strophen und je von 8 Zeilen), ein Volkslied,
 deren wenige gibt, voll Kraft und Innigkeit, wo Patriotismus und Frömmigkeit
 maßen die Saiten rühren; die deutsche Reformation hat dem kein ähnliches an-
 ste zu stellen. Marnix kannte seine Landsleute; durch dies Lied mußte er sie zu
 für den Prinzen, der Alles daransetzte, sein Vaterland zu retten; so tief ist
 in das Herz der Niederländer eingewurzelt, daß es noch heutzutage gesungen wird.
 In seinen Freunden nicht beschwerlich zu fallen, war Marnix in den Dienst des
 kaiserlichen Kurfürsten Friedrich III. in der Pfalz getreten, und dieser ver-
 e den vielseitig gebildeten Theologen in seinem Rathe. So blieb Marnix in
 berg, stark mit theologischen Untersuchungen beschäftigt, besonders über Christologie
 handmahl, wie aus seiner Correspondenz hervorgeht; zugleich verfaßte er damals
 „römischen Dienenkorb“, 1569 (s. darüber später). Aber auch sonst war er viel-
 beschäftigt im Dienste seines Vaterlandes, wozu ihm der Kurfürst gern Urlaub
 e. Zu Ende April 1568 hatte Ludwig von Nassau einen Einfall in die Nieder-
 gemacht und bei Heiligerlee (24. Mai) einen Sieg davongetragen. Oranien be-
 sich vor, von einer anderen Seite die Provinzen anzugreifen, und sandte Marnix
 (li) an seinen Bruder Ludwig, um dessen ungestümen Eifer zu mäßigen. Unter
 Gefahren gelangte Marnix nach Friesland, freilich nur um die Niederlage bei
 mitzumachen (21. Juli); abermals mußte er nach Deutschland zurück; auch
 m's Zug war gänzlich mißglückt. Aber selbst in diesen trüben Zeiten gab man
 stimmung auf Rettung des Vaterlandes nicht auf. Im November 1568 versam-
 sich die geflüchteten niederländischen Geistlichen zu ihrer ersten Synode in Wesel;
 rde eine Kirchenordnung entworfen, freilich auf Hoffnung, daß dereinst bessere
 kommen sollten, da auch das Vaterland dem Evangelium die Thüren weit öffnen
 und daß dann eine Nationalsynode das Werk vollenden möchte. Die einzelnen
 unungen, die ganze Art der Fassung erinnert auffallend an die Genfer Kirchen-
 ng von 1541 und wiederum erkennt man Marnix' Einfluß, der bei der Synode
 gl. Richter, die evangel. Kirchenordnungen des 16. Jahrh. II, 310 ff.). Auch bei
 zweiten wichtigen Synode war Marnix in Embden (4. bis 14. Oktober 1571),
 die Beschlüsse von Wesel bestätigte und ergänzte, auch die Niederlande mit den
 landen in bestimmte Kirchensprengel eintheilte. Ihm wurde der ehrenvolle Auftrag
 eil, „daß er deren Dingen, so in den Ridderlanden für etlichen ihaaren bis an-
 h, zuge tragen haben, eine historien beschreiben wolle“, auch die Diener jeder Kirche
 e, ihm allen Vorschub zu diesem Werke zu leisten. Daß er der rechte Mann zu
 Werke gewesen wäre, läßt sich nicht läugnen, aber ausgeführt hat er es nicht;
 ige Ruhe in Heidelberg währte nicht allzu lange, das Vaterland verlangte bald
 re Dienste von ihm, als eine Märtyrergeschichte, und als er im Alter Zeit ge-
 hätte, wandte er sich anderen Studien zu.

Bald sollte er seine Heimath wieder sehen; Dranien unternahm im Vertrauen auf die Hilfe Frankreichs, das damals unter Coligny's Einfluß stand und dessen Lieblingsgedanke das flandrische Projekt war (s. d. Art. „Coligny“), einen zweiten Zug in die Niederlande, 1572. Die ganze Bevölkerung war durch die Erhebung des zehnten Pfennigs auf's Tiefste erbittert, die Wassergeusen hatten Briel und Bliedingen genommen, und die meisten Städte von Holland und Seeland scharten sich um Dranien's Banner, als den rechtmäßigen Statthalter des Königs. Auf seine Mahnung versammelten sich die Abgeordneten Hollands in Dortrecht am 15. Juli; wenige Tage nachher traf Marnix als Bevollmächtigter des Prinzen ein und bewirkte durch seine ergreifenden Worte, daß die Staaten sich bereit erklärten, kein Opfer zu scheuen, um den Krieg führen zu können; in die Hand versprachen sie ihm, in keine Vereinigung mit Spanien zu willigen ohne des Prinzen Zustimmung, wogegen er sich im Namen Dranien's zu gleichem verpflichtete. Katholiken wie Protestanten sollten freie Religionsübung haben. Von jetzt an war Marnix unausgesetzt im Dienste Dranien's und Holland's thätig; er ist in steter Correspondenz mit dem Prinzen, ohne festen Aufenthalt bald da, bald dort; am 10. November ist er in Dortrecht, am 9. Dezember in Harlem, das Alba's Sohn, Friedrich von Toledo, eben belagern wollte; schon war der Magistrat entschlossen, die Stadt zu übergeben, da kam Marnix an und setzte die Behörde ab und eine andere ein; dann übernahm er den Befehl über Rotterdam, Schiedam, Delft; da traf ihn ein schweres Unglück. Bei einer seiner häufigen Reisen wurde er von den Spaniern, die weit in's flache Land hineinstreiften, bei Maaslandsloot überfallen und nach tapferer Gegenwehr gefangen, 4. Nov. 1573. Seit langer Zeit war das der wichtigste Fang, den die Spanier gemacht hatten, und der vertraute Rath Dranien's, der Verfasser verderblicher Schriften, erwartete nichts Anderes als seinen Tod und hatte ihn nach spanischem Rechte auch verdient. Aber an demselben Tage, an welchem Alba die Gefangenennahme von Marnix gemeldet wurde, empfing er auch die andere Nachricht, daß sein Liebling, Admiral Graf Bossu, bei einem Seegefecht in die Hände der Geusen gefallen sei. Dranien ließ dem Herzog anzeigen, Bossu erleide dasselbe Schicksal wie Marnix, und Alba mußte seinen Blutdurst zähmen. Marnix wurde nach Haag und Utrecht gebracht und sehr anständig behandelt. Wenige Tage nachher, am 17. November, verließ Alba die Niederlande; sein milder Nachfolger Requesens, der die Friedensstimmung des Landes kannte, suchte Marnix zu benutzen, um auf Dranien einzuwirken. Marnix gab sich zum Vermittler her; es macht einen eigenthümlichen Eindruck, diese Briefe zu lesen (s. Groen van Prinsterer IV, 286 ff.) und das Benehmen des Mannes zu erklären, von dem man kurz vorher sagen konnte: „Stets soll mein Angesicht sauer seh'n, bis die Spanier untergeh'n!“, daß dieser zu einem friedlichen Abkommen mit Spanien rath. Ein frischer, freier Ton findet sich in diesen Briefen allerdings nicht, man merkt die düstere Stimmung eines Gefangenen, der sich auch noch vom Tode bedroht weiß, und entschieden übte die spanische Umgebung einen bedeutenden Einfluß auf ihn aus, er sah nur ihre Macht, und wenn er mit derselben die niederländische verglich und Alles sorgfältig abwog, mochte ihm die erstere leicht größer erscheinen als sie wirklich war; Alles glaubte er nicht retten zu können, und wollte lieber Einiges dahingeben, um Einiges zu gewinnen und zu behalten. Zum Glück sah Dranien weiter und blieb fest; auch ein Besuch von Marnix, der gegen Bürgschaft eine Zeit lang aus der Gefangenschaft entlassen wurde, bewirkte keine Aenderung. Am 15. Oktober 1574 wurde Marnix gegen Montdragon nach langen Verhandlungen ausgewechselt und setzte sein im Gefängniß begonnenes Friedenswerk fort, jetzt als Abgeordneter des Prinzen bei den Conferenzen in Breda (März bis August 1575). Während derselben reiste er nach Heidelberg, angeblich um für die neu errichtete Universität Leyden Professoren zu gewinnen, in Wahrheit hatte ihm Dranien als Freund eine schwierigere Mission übertragen; er hatte sich von seiner Gemahlin Anna von Sachsen wegen Ehebruchs scheiden lassen und warb um Charlotte von Bourbon-Montpensier, die, aus einem Kloster entflohen, zur reformirten

Confession übergetreten war und seit 1572 an dem Hofe des Kurfürsten Friedrich's III. lebte. Marnix führte seinen Auftrag, Oranien's Scheidung vor den deutschen Fürsten, August von Sachsen, Wilhelm von Hessen u. zu rechtfertigen, glänzend aus und hatte die Ehre, die hohe Braut zur Vermählung nach Dortrecht (12. Juni 1575) zu geleiten. Die Conferenzen in Breda waren ohne Erfolg geschlossen worden; Holland und Seeland sagten sich am 13. Oktober förmlich von Spanien los und trugen nun die Souverainität über ihr Land unter bestimmten Bedingungen der Königin Elisabeth von England an, als einer protestantischen Fürstin, welche dazu noch von einem holländischen Grafen abstamme. Das Haupt der Gesandtschaft war Marnix; von Weihnachten 1575 bis April 1576 blieb er in England, ohne die Unterhandlungen zu einem Ziele zu führen. So wenig die kluge Königin eine Vergrößerung Frankreichs durch jene Provinzen wünschen konnte, so sehr fürchtete sie Spanien und hatte keine Lust, um einer sehr beschränkten Suprematie willen mit jener Macht anzubinden. So blieb den Niederländern nichts übrig, als zu thun, was sie schon längst thaten, auf eigene Faust ihr Land zu verteidigen. Da öffnete der Tod von Requesens (5. März 1576) den bedrängten zwei Provinzen neue Aussichten, der Haß gegen die plündernden und mordenden Soldaten trieb alle Provinzen zur Vereinigung. Seit Oktober 1576 tagten die Vertreter derselben in Gent, dort kam am 8. November die „Genter Pacifikation“ zu Stande; daß die 15 südlichen Provinzen nicht den Protestantismus annahmen oder Glaubensfreiheit gewährten, war begreiflich, aber es war schon viel gewonnen, daß sie über den religiösen Fader sich die Hände zum gemeinsamen Bunde reichten, daß die schrecklichen Blutedikte überall anßer Wirksamkeit gesetzt wurden, daß in Holland und Seeland die protestantische Religion anerkannt wurde; damit waren dem Umsichgreifen derselben nur wenige Hindernisse in den Weg gelegt; daß der Genter Vertrag so wurde, wie er ist, wesentlich ein Werk von Marnix, der mit seinen Freunden Adrian von Wylen und Paul Duis von Oranien und den zwei vereinigten Provinzen abgeordnet ward; mit Recht hat er seinen Namen als den ersten auf der Originalurkunde unterzeichnet. Aber die kaum gewonnene Vereinigung war durch den neuen Statthalter Don Juan von Österreich ernstlich bedroht; durch kluges Nachgeben bewirkte dieser die Annahme des „ewigen Vertrags“ am 17. Februar 1577, nach welchem allerdings die fremden Truppen fortgeschickt werden sollten, die Privilegien bestätigt wurden, aber auch der Katholicismus als alleinig geltend und ebenso die Oberherrschaft Spaniens wieder anerkannt wurde; umsonst waren alle Bitten und Warnungen von Marnix gewesen, umsonst bewies er durch Wort und Schrift, daß die katholischen Provinzen das Joch, welches ihren Vätern zu schwer gewesen sei, wieder auf die eigenen Hüfte laden würden, umsonst zeigte er aus aufgefundenen Briefen Don Juan's, deren Entzifferung ihm gelang war, das falsche Spiel, welches dieser mit den Niederlanden treibe. Die beiden reformirten Provinzen wurden in ihre Sonderstellung zurückgedrängt und behaupteten auch diese, es gelang Don Juan nicht, Oranien und Marnix auf den Conferenzen von Breda (Mai 1577) zu gewinnen. Nicht mit Unrecht sah dieser in Marnix den gefährlichsten Feind der katholischen Religion und des Königs und verlangte seine Ausweisung aus Brüssel, die gebührendermaßen verweigert wurde. Die Besetzung der Citadelle von Namur durch die spanischen Truppen (24. Juli) weckte die Sorgen um ihrer Sicherheit; nun suchten sie bei Oranien und den beiden Provinzen Hilfe. Am 7. Dezember wurde Don Juan seiner Würde als Statthalter entsetzt, am 10. Dezember wurde die zweite Brüsseler Union geschlossen zu gegenseitigem Schutz und gegenseitiger Toleranz; es war das letzte Mal, daß alle Provinzen vereinigt waren. Bei allen Verhandlungen darüber war Marnix thätig gewesen, und eine schöne, wohlverdiente Anerkennung war seine Ernennung zum Staatsrath der Niederlande am 29. Dez. 1577. In dieser Eigenschaft hatte er Ordingen und Artois, wo sich Aufstände erhoben hatten, zu beruhigen, Januar 1578; wichtiger aber war sein Auftreten beim Reichstage in Worms. Don Juan hatte die Truppen der Patrioten bei Gembloux besiegt (31. Ja-

nur), eine Stadt um die andere ergab sich ihm, und so sahen sich die Niederlande genöthigt, auswärtige Hülfe zu suchen. Am 7. Mai trat Marnix vor der Reichsversammlung auf; in einer langen lateinischen Rede wies er nach, mit welcher Treue und Aufopferung die Niederländer den Königen von Spanien trotz der mannichfachen Uebergriffe und Unbilden gedient, bis das Maß ihrer Geduld erschöpft gewesen und sie gezwungen habe, um nicht für immer vom deutschen Reiche getrennt zu werden, zu den Waffen zu greifen und den Erzherzog Matthias zu ihrem Statthalter zu erwählen. Er vergaß nicht, auf die Gefahren hinzuweisen, wenn die Niederlande ganz spanisch würden, Deutschlands Meere von den spanischen Schiffen bedeckt und Deutschlands Flüsse von den spanischen Festungen gesperrt würden; er forderte daher die Zurückberufung der in spanischen Diensten stehenden deutschen Truppen und die thatkräftige Unterstützung Deutschlands. Diese Rede, weniger ausgezeichnet durch oratorischen Schwung, als durch klare, scharfe Gedanken, bewirkte wenigstens, daß die Niederlande von deutscher Seite nicht angefochten wurden und daß die Vorschläge Don Juan's, die „Rebellen“ unter die Herrschaft Spanien's zurückzuzwingen, abgelehnt wurden*).

Als Marnix in sein Vaterland zurückkehrte, fand er dieses in der größten Aufregung und Verwirrung; die religiösen Gegensätze traten immer schroffer einander gegenüber. Beide Parteien überboten sich an rücksichtslosem Treiben, eine päpstliche Bulle vom 18. Januar hatte denen vollen Ablass verheißen, welche den Fahnen Don Juan's folgen. Die Protestanten, welche indessen viel mehr Boden gewonnen hatten, übten in einigen Gegenden eine Art calvinischer Tyrannei aus; in Amsterdam, Harlem, Gent, Opern, Lille kam es im Mai und Juli zu den gewalthätigsten Auftritten; die Scenen von 1566 schienen sich zu wiederholen, Kirchen wurden geplündert und Mönche gehängt oder verbrannt. Die Gemäßigten waren in Verzweiflung über das tolle Wüthen; die Generalstaaten sandten Marnix zweimal (Juli und Oktober) nach Gent, dem Hauptstitz jener extremen Partei, welche alle göttlichen und menschlichen Gesetze mit Füßen trat; es gelang seinen überzeugenden Worten, seiner Popularität und Energie, die Aufregung zu beschwichtigen und eine Ruhe herzustellen, die allerdings nur so lange anhielt, als seine Anwesenheit dauerte. Daß bei solchen Unterhandlungen Ehre, Vertrauen und Ansehen zu Grunde gehen, fühlte er selbst, doch vermochte er es über sich, als in Gent auf die Nachricht von der Ermordung einiger Calvinisten zu Arras abermals der Sturm losgebrochen war, noch einmal den Wüthenden entgegenzutreten und sie am 16. Dezbr. zu einem Religionsfrieden zu bewegen, nach welchem beide Religionen gleichmäßig anerkannt und die Kirchen getheilt werden sollten. Leider war es zu spät; die wallonischen Provinzen Artois und Hennegau, erbittert über die Gewalthätigkeiten der Calvinisten, ließen sich durch Alexander von Parma (Don Juan war am 1. Oktober 1578 gestorben) verleiten, mit ihm in Unterhandlung zu treten, und schlossen am 6. Januar 1579 einen Vertrag, in welchem sie sich und ihre Religion unter den Schutz Spaniens stellten. Ihnen traten durch den Vertrag von Arras (17. Mai) noch Lille und Douay bei. Das mühsam erbaute Werk von Marnix, sein ganzes Vaterland frei zu sehen, stürzte damit zusammen; die religiöse Unduldsamkeit hatte den Patriotismus überwogen.

Um die übrigen Staaten vor ähnlichen Schritten abzuhalten, schlossen Geldern, Holland und Seeland die Utrechter Union vom 23. Januar, einen Staatenbund zum Schutz gegen die auswärtigen Feinde; jeder Staat durfte seine Sonderrechte behalten, Niemand in der Ausübung seiner Religion gehindert werden. Sie war das Werk von Johann von Nassau, Oranien's Bruder; wie weit Marnix dazu mitwirkte, läßt sich nicht entscheiden, sicher ist, daß die hier aufgestellten Grundsätze den seinigen vollständig entsprachen. Er war damals in eine literarische Fehde verwickelt. Am 2. Juli 1579 erschien ein Libell (*Lettre d'un gentilhomme vray patriot à Mess. les Etats ge-*

*) Die Rede von Marnix selbst in's Französische übersetzt: *Oraison des Ambassadeurs du Serenissime prince Matthias, recitée 7. May 1578*, siehe Marnix de St. Aldegonde *oeuvres* VII, 109—153.

Marnix. Marnix Oeuvres VII, 95 ff.) in Form eines Briefes an die Generalstaaten, in welchem der unbekannte Verfasser mit wüthendem Haß über Oranien und dessen Freund Marnix — *personne vraiment factieux et perverse* — herfällt, ihnen Schuld gibt an allem Unheil des Vaterlandes, an der Fortdauer des Krieges, und die Staaten einladet, die Friedensbedingungen Parma's unter Vermittelung der Reichsversammlung in Köln anzunehmen. Marnix, dessen Ehre und vaterländisches Gefühl auf das Lebhafteste angegriffen war, vertheidigte seinen Herrn und Meister und zugleich sich in der Schrift: *Response à un libelle fameux naguère publié contre Monseigneur le Prince d'Oranges*. Marnix, Oeuvr. VII, 61 ff. Es war ihm nicht schwer, an den Vandalismus und die Treulosigkeit der Spanier zu erinnern, die Thorheit und den Eigennutz der Partei zu brandmarken, welche mit ihnen in Verbindung treten wollte, Oranien und sich von den Verdächtigungen zu reinigen und die Widersprüche, an denen das Werk leidet, nachzuweisen. Seine Schrift ist noch besonders wichtig wegen der vielen Nachrichten aus seinem eigenen Leben, die darin enthalten sind.

Um dieselbe Zeit war Marnix in Köln, abermals bei der deutschen Reichsversammlung, zu welcher von beiden Parteien Abgesandte geschickt worden waren; die Verhandlungen wurden nach deutscher Sitte verschleppt und endlich keiner von beiden Gehör gegeben; Marnix war zufrieden, dieß von Deutschland erreicht zu haben; in Wirklichkeit dachte man in den Niederlanden weit ernstlicher an einen Anschluß an Frankreich. Von diesem Staate konnte man allein eine wirksame Unterstützung gegen Spanien hoffen, zumal von der Partei, welche den Einfluß der Guisen fürchtete. Schon seit 1578 hatte man mit Franz, Herzog von Anjou-Alençon, dem Bruder Heinrich's III., unterhandelt; derselbe war zwar freilich in keiner Beziehung ein großer Mann, sondern schwach, wankelmüthig, von nichts beherrscht, als von der Sehnsucht, eine Krone zu tragen, und der deßwegen auch hie und da den Anlaß zu großartigen Handlungen nahm. Marnix, der eine ausgesprochene Vorliebe für Frankreich hatte, bot allen seinen Einfluß auf, daß die Generalstaaten für Anjou entschieden; es wird schwer auszumachen seyn, hat er in Anjou einen anderen Mann erwartet, als wie dieser sich später zeigte, oder glaubte er an ihm ein gefügiges Werkzeug zu finden, das sich von Oranien und ihm leiten ließe und dessen Name und Stellung in Frankreich doch den Niederlanden bedeutende reelle Unterstützung zuwende, genug, er drang bei der Versammlung in Utrecht (gegen die Center, welche der protestantischen Königin Englands abermals das Scepter anbieten wollten) durch und am 24. Aug. 1580 reiste er als Haupt einer stattlichen Gesandtschaft nach Frankreich, um dem jüngsten der Valois die Krone anzutragen. Am 9. September langten die Gesandten in Plessis (bei Tours) an; nach längeren Verhandlungen, von denen uns Marnix in einem ausführlichen Berichte an die Generalstaaten Kunde gibt (s. Rapport fait au prince d'Orango et aux Etats généraux etc. März 1581 in Gachard, Correspondance de Guillaume le Taciturne, IV, 421—472) wurde der Vertrag endgültig abgeschlossen, 19. Sept. 1580, und 23. Januar 1581 in Bordeaux ratificirt. Die Bedingungen waren freilich nicht so, wie sie Anjou erwartet hatte; seine Souveränität war äußerst beschränkt durch die Sonderrechte, welche jede Provinz, durch die Sonderstellung, welche überdieß Holland und Seeland mit Oranien beanspruchten; auch hinderten besondere Klauseln das Anheimsallen des Landes an Frankreich; die Niederlande durften Marnix alles Lob zugestehen, daß er ihre Rechte so gut gewahrt hatte. Aber auch Anjou war ihm zu Danke verpflichtet und bewies ihm denselben durch eine jährliche Pension, die er ihm aussetzte; allerdings bedurfte Marnix derselben gar sehr, denn ehe er die Reise nach Frankreich unternahm, beklagte er sich bitter darüber, daß er seine Frau und Kinder ohne einen Pfennig zurücklassen müsse. Sein Aufenthalt in Frankreich verlängerte sich bis 8. März 1581, eine Menge der einflußreichsten Personen, Katharina von Medici, Heinrich von Navarra, den Herzog von Montpensier, Turenne, lernte er dabei kennen. Die Niederlande selbst entsagten durch Beschluß vom 26. Juli 1581 Philipp seiner Souveränitätsrechte

und proklamirten Anjou als rechtmäßigen Herrscher; das äußerst wichtige Document, — wichtig wegen der dabei geltend gemachten Grundsätze des Naturrechts — hat Marnix zum Verfasser (*Acte de deschéance de Philippe II. de sa Seigneurie des Pays-Bas* f. Marnix, *Oeuvres* VII, 375 ff.); er bekam bald darauf den Auftrag, den neuen Herrscher, der außer den Niederlanden auch die Krone und die Hand von Elisabeth gewinnen wollte, und deshalb in England verweilte, in sein neues Reich einzuladen. Er reiste nach England, November 1581, und kam dort schnell zur Einsicht, daß die Geirathsverhandlungen nur zum Schein geführt wurden; er wollte erst an dieselben glauben, wenn die Ringe gewechselt seyen; so weit kam es nicht. Elisabeth brach plötzlich ab; Anjou reiste in die Niederlande und zog am 19. Febr. 1582 mit Marnix in Antwerpen ein. Eine schmerzliche Unterbrechung erhielt die geschäftliche Thätigkeit von Marnix im Staatsrathe durch den Mordversuch von Jaureguy auf Oranien am 18. März 1582, es zeigte sich aber auch dabei, wie eng die beiden großen Männer mit einander verbunden waren; Marnix wurde die Untersuchung über die Mitschuldigen aufgetragen, an ihn war das erste Villet des genesenden Prinzen gerichtet, in welchem er bat, dieselben keinen Martern zu unterziehen. Eine härtere Prüfung wartete seiner, als Anjou vom 15. bis zum 17. Januar 1583 den thörichten Versuch machte, sich Antwerpen und der wichtigsten Städte durch Verrath oder einen Gewaltstreich zu bemächtigen; das Unternehmen scheiterte an der Tapferkeit der Bürger, Anjou mußte die Niederlande verlassen, aber Marnix und Oranien wurden als Genossen der Franzosen mit den schlimmsten Verdächtigungen überhäuft. Marnix verlor seine Stelle im Staatsrath und zog sich tränklich und verstimmt auf sein Landgut West-Soubourg (bei Bliessingen) zurück; Oranien, dessen Freundschaft sich nicht gemindert hatte, gab ihm Urlaub nur unter der Bedingung, daß er auf jeden Ruf des Vaterlandes wieder folge. Zum erstenmal seit langer Zeit konnte Marnix ruhig seiner Familie leben und der Erziehung seines einzigen Sohnes Jakob sich widmen. An der schon früher begonnenen Psalmenübersetzung in's Holländische arbeitete er weiter. Aber eine solche Kraft, wie die seinige, konnte man nicht lange entbehren; der Prinz von Parma machte allmähliche aber sichere Fortschritte, und so sah sich Marnix veranlaßt, die Stelle eines ersten Bürgermeisters in Antwerpen anzunehmen, nachdem er zuerst die eines Markgrafen, die oberste Richterstelle abgelehnt hatte. Auch jene Stelle nahm er nur an auf die dringende Aufforderung Oranien's, der ihm noch wenige Tage vor seinem Tode ein schönes Zeichen seiner Anerkennung und Freundschaft darin gab, daß er ihn zum Pathen gewann bei seinem jüngsten Sohne Friedrich Heinrich, den ihm Luise von Coligny geboren hatte (12. Juni 1584). Am 30. November 1583 trat Marnix seine Stelle an; es war die ehrenvollste, die er je bekleidet hatte; mehr als je waren die Augen der Welt auf ihn gerichtet. Man wußte auch, warum man ihn gewählt hatte, denn wenige Tage nachher begann Alexander von Parma die Stadt einzuschließen und zu belagern. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese denkwürdige Belagerung zu schildern, sondern nur auf die Ursachen hinzuweisen, welche den Fall der Stadt herbeiführten. In der großen volkreichen Stadt, der damaligen Metropole der Niederlande, stritten verschiedene Parteien, die Rathschläge von Marnix, der vor Allem auf die Besetzung des Deichs von Rauwenstein gedrungen hatte, scheiterten an dem Widerstreben der Bürgerschaft. Marnix konnte nicht gebieten, die Macht des ersten Bürgermeisters war eine sehr beschränkte und alle seine Verechtsamkeit war nicht im Stande, den Bürgern mehr Aufopferung einzuhauchen; nach dem Tode Oranien's (10. Juli 1584) fehlte es auch am rechten Zusammenwirken der Belagerten und der Holländer, und so war die heldenmüthigste Tapferkeit, die sich bei manchen Gelegenheiten zeigte, die genialen Erfindungen des Ingenieurs Gianibelli nicht im Stande, Antwerpen zu retten, und Marnix sah sich beim Mangel an Lebensmitteln genöthigt, mit Alexander von Parma in Unterhandlungen zu treten. Am 17. August 1585 ergab sich die Stadt unter ehrenvollen Bedingungen; die Schrecken einer Plünderung durch die Spanier blieben ihr erspart; Religionsfreiheit war nicht zugestanden worden, doch

war den Reformirten eine Frist von zwei Jahren vergönnt, um ihre Angelegenheiten ordnen und auswandern zu können. Für Marnix begannen jetzt die schwersten Tage; auf die Nachricht von der Uebergabe Antwerpens brach der Sturm gegen ihn in allen noch freien Provinzen los; es schien unmöglich, daß der Verfasser des Compromiß und des Wilhelmusliedes, der Freund Oranien's, der eifrige Protestant in solche Bedingungen willigen konnte, ohne von den Spaniern bestochen zu seyn; der Verdacht wurde dadurch verstärkt, daß es schien, als gebe sich Parma Mühe, durch Marnix spanische Staaten mit Spanien zu vereinigen, hier aber scheiterten alle Unterhandlungen an der einfachen Forderung der Religionsfreiheit, die Marnix stellen mußte und stellte. Daß er von den Spaniern nicht bestochen wurde, hat Parma selbst in einem vertrauten Briefe an Philipp erklärt: „Obgleich der Herr von St.-Aldegonde am ist, sehe ich doch nicht, daß er interessirt ist; nur finde ich ihn sehr hartnäckig in seiner Religion“ (30. Sept. 1585). Daß er nicht gezwungen wurde, seine Güter in Antwerpen zu verkaufen, ist doch nur eine ganz gerechtfertigte Courtoisie gegen ihn. Da es möglich war, Antwerpen noch länger gegen die Spanier zu halten, wird doch sehr fraglich seyn; wenigstens sagte der eben so kriegskundige als unparteiische protestantische La Ron: „Man kann ihm nicht vorwerfen, daß er Antwerpen verloren habe; er hat es übergeben, als keine Rettung mehr möglich war.“ Auf dem ehrenwerthen Charakter des Mannes wird also kein Flecken haften; er hat uneigennützig gehandelt, — wie ganz anders war das Benehmen der „Unzufriedenen“ in ähnlichen Fällen, die ihren Abfall zu den Spaniern stets um hohen Preis verkauften! Aber wenn man auch sagen kann, die Uebergabe Antwerpens sey durch eine Kette von früheren Fehlern, deren Schuld nicht der einzige Marnix trug, herbeigeführt worden, so traf doch sein Handeln schwerer Tadel und nicht ganz mit Unrecht; er selbst umgeben von der stets wachsenden Noth, unterschätzte die Kraft der Niederlande, mißtraute dem Beistande Englands (allerdings hatte dieses früher alle Bitten nur mit Versprechungen erwidert) mißtraute auch die Klugheit und Tapferkeit des jungen Moriz von Oranien; wiederum, wie zu den Zeiten seiner Host, fehlte es ihm an der kräftigen Stütze, an die er sich anlehnen konnte, wollte er die Dinge nicht aufs Äußerste treiben, und glaubte es der Wohlfahrt des Landes und der Stadt schuldig zu seyn, Einiges zu retten, um nicht Alles zu verlieren. — Der Erfolg hat gegen ihn gesprochen, die Niederlande sind den spanischen Waffen nicht unterlegen, wie Marnix meinte und fürchtete, und weil es bei der Beurtheilung solcher Handlungen doch zuletzt auf den Erfolg ankommt, so muß man sagen, Marnix hat falsch gehandelt und es war eine arge Verblendung von ihm, auch nur kurze Zeit zu glauben, Spanien werde jetzt, da seine Waffen siegreicher waren als je, den Provinzen Religionsfreiheit zugestehen, wenn sie sich ihm unterwürfen.

In Antwerpen war seine Thätigkeit zu Ende; am 8. September mußte er seine Stelle als erster Bürgermeister niederlegen und Parma setzte sogleich einen eifrigen Katholiken ein; hier hielt ihn kein Band zurück, wohl aber entstand die Frage, wohin sich wenden, da ihm seine früheren Verbündeten die heftigsten Verwünschungen entgegenstellenderten; er dachte daran, sich in Deutschland niederzulassen oder gar in das ferne Ausland sich zurückzuziehen, um, wie Jona vor Ninive, so von dort aus sein unglückliches Vaterland untergehen zu sehen. Zum Glück hielten solche Mißstimmungen nicht lange an; gerade das Geschrei seiner Gegner forderte ihn auf, sich zu rechtfertigen; er entschloß sich, mitten unter sie zu treten und die Entscheidung über sein Handeln den Behörden in Holland anheim zu stellen. Mitte November landete er auf Walcheren; ihm voraus ging eine Schrift: *Brief récit de l'estat de la ville d'Anvers du temps de l'assiègement etc. servant en lieu d'apologie pour Ph. de Marnix. 1585* (*Oeuvres* VIII, 239); sie enthält eine einfache bündige Erzählung, wie er durch die Gewalt der Umstände zu jedem seiner Schritte gezwungen wurde, und ist wegen der Genauigkeit ihrer Angaben eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der Jahre 1584 u. 1585. Die Stände von Seeland schrieben ihm (25. Dezember 1585), daß es ihm frei stehe,

seinen Aufenthalt zu wählen; ein Amt wurde ihm nicht übertragen. Seine politische Laufbahn war damit geschlossen; ein Mann wie er konnte nicht auf eine niedere Stufe herabsteigen und der verhängnißvolle Irrthum, auf Spaniens Gnade statt auf Englands Hülfe verwiesen zu haben, machte ihn unfähig, als Führer an die Spitze zu treten. Die Dienste, welche er der holländischen Republik in politischer Hinsicht noch leistete, standen nicht im Vergleich zu seiner früheren Bedeutsamkeit und waren von seiner Seite mehr Gefälligkeiten, die er gern erwies, weil er darin eine gewisse Anerkennung fand, nachdem er lange verkannt worden war. Allmählich mußte sich die *veritas, temporis filia*, wie er sagt, Bahn brechen, viele der tüchtigsten Männer hatten ihm nie ihre Achtung und ihr Vertrauen entzogen, andere, die in ihrem Urtheile schwankend geworden waren, erkannten doch seine früheren Verdienste und darum den Werth des Mannes wieder an. Marnix selbst lebte ruhig „als Landmann auf seinem Eigenthum unter den Seinigen“ in Westfoubourg; er mochte wohl hie und da daran denken, daß das Schloß im Jahre 1555 mehrere Tage lang Karl V. beherbergt hatte, als er nach seiner Abankung sich nach San Just zurückzog; jetzt diente es auch einem viel angefochtenen und viel gekränkten Manne zum ruhigen Asyl, der darnach strebte, mehr und mehr in die Tiefen des Wortes Gottes einzudringen und der Welt gekreuzigt zu werden; mächtig wurde er darin bekräftigt durch den Tod seiner zweiten Gattin Katharina d'Edere (April 1586). Seine Hauptbeschäftigung waren theologische Studien, speciell Hebräisch. Daneben leitete er auch die Erziehung seines einzigen Sohnes. Unterbrochen wurden diese durch jene oben erwähnten politischen Missionen, eine Reise nach England 1590 und nach Frankreich 1591; für das Haus Oranien, dem er stets die größte Zuneigung widmete, reiste er 1597 in das südliche Frankreich, nach Oranges, um Streitigkeiten zu schlichten. Seit 1596 verlegte er seinen Aufenthalt nach Leyden, um die Bibliothek und die Unterstützung seiner gelehrten Freunde Scaliger, Justus Lipsius, Junius u. A. zur Seite zu haben. Die Generalstaaten trugen ihm nämlich die Uebersetzung der Bibel in's Holländische auf; schon 1578 war ihm durch die Dortrechter Synode der Auftrag geworden, gemeinsam mit Datheus — der sonst nicht sein Freund war — die Bibelübersetzung zu revidiren; die Synode in Haag 1586 und die in Leyden 1592 erneuerten den Wunsch, und so machte sich Marnix am Abende seines Lebens an diese gewaltige Aufgabe; vollendet wurde aber nur das erste Buch Moses.

Es mag hier auch der Ort seyn, von dem theologischen Hauptwerke von Marnix zu reden, das erst im Jahre 1699 (der zweite Band 1601) nach seinem Tode herausgegeben wurde, mit welchem er seit 1591 sich am meisten beschäftigte: *Tableau des différends de la religion* (Oeuvres I. IV.); es ist im Grunde nichts Anderes als eine erweiterte Umarbeitung des „Römischen Dienenkorbs“, die Eintheilung, die Principien sind dieselben, und oft findet sich seitenlang wörtliche Uebereinstimmung. Beiden ist zu Grunde gelegt ein ächter oder fingirter Brief eines Mönches Gention Hervet, der es sich zur Aufgabe gestellt hat, die verwirrten und verführten Christen wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen; ihm gegenüber werden nun die Unterschiede der protestantischen und katholischen Kirche so dargelegt, daß Marnix, sich auf die katholische Seite stellend, Alles, was der Katholicismus zu seiner Vertheidigung und zum Angriff gegen den Protestantismus vorbringen kann, mag es auch das abgeschmackteste Zeug der Welt seyn, ja gerade dies, aufzählt und so den katholischen Glauben dem Gelächter preisgibt. Daß diese Polemik oder Satyre hauptsächlich die Einrichtungen und Mißbräuche der katholischen Kirche, weniger die Dogmen geißelt, versteht sich von selbst; die einzelnen Abschnitte des Tableau und des Dienenkorbes sind: 1. Band: Lehre von der Kirche: Name, Begriff, Oberhaupt, Merkmale, Eigenschaften, Glaube, Lehre und Einrichtungen der Kirche, worin zugleich von dem Ansehen der heil. Schrift und der Tradition gehandelt wird. Der zweite Band behandelt unter dem Titel: von der Auslegung der heiligen Schrift — die Lehre von den Sakramenten, vom Bilderdienst, Ablass und Fegfeuer, und stellt dann als Schluß das Leben des evangelischen

Geistlichen und die Heiligkeit des Papstes und seines Klerus in eine für die letzteren keineswegs schmeichelhafte Parallele. Als Anhang folgt die Beschreibung des römischen Dienenkorbs und seiner Dienen (Rom, Papst, Klerus) u. s. w. Marnix hatte in seiner Vorrede ausdrücklich erklärt, in diesem Buche nicht bloß belehren, sondern auch unterhalten zu wollen, und es wird dies letztere von einem seiner Biographen ausdrücklich als Verdienst hervorgehoben; daher erklärt sich auch der eigenthümliche satirische und burleske Ton, der das Ganze durchweht. Es ist mit einem Aufwande von großer Gelehrsamkeit geschrieben, genaue exegetische, kirchen- und dogmengeschichtliche Studien begegnen uns auf jedem Blatte, dem scharfen Auge des Verfassers ist nicht leicht ein Widerspruch in den katholischen Schriften entgangen, und daß er auch im Leben nicht blind gewesen, beweist die Fülle von Beispielen, die sich aller Orten darbieten. Bei der Abfassung mußten ihm die Schriften Ulrich's von Hutten — mit dem er auch sonst manche Aehnlichkeit hat — oder die *epistolae obscurorum virorum* vorgeschwebt sein; denn ähnlich wie dort die Mönche in alberner Naivität ungenirt ihre schmutzigen Abenteuer und abgeschmackten Streitigkeiten erzählen, so wird hier in drolliger Weise alles Falsche, Mißbräuchliche und Verkehrte der katholischen Kirche und Lehre dargestellt, vertheidigt und verspottet. In Beziehung auf die Schreibart ist Rabelais wohl das Vorbild gewesen; es finden sich dieselben Alliterationen, Wortspiele, Wortbildungen mehrer Art (vergl. *circonvolubilipatenoterization*), worin Rabelais excollirt; auch Tachyten und Equismen, wie sie jedoch der Charakter der Zeit mit sich brachte, sind nicht ausgeschlossen. Marnix hatte offenbar den Zweck, den Katholicismus in den Augen aller derer, die lesen konnten und ein wenig gebildet waren, lächerlich zu machen und so ihm die Herzen der Verständigen zu entfremden; dieß erklärt auch, warum er in seinen alten Tagen sich wiederum mit demselben Gegenstande beschäftigte, der die frühste Zeit seiner Jugend ausgefüllt hatte, da er seinen Dienenkorb gleichsam als Antwort auf seine Verbannung in die Welt hinaus schleuderte; mit den Waffen, sah er wohl, können die katholischen Provinzen nicht mehr zu den übrigen gezwungen werden, so sollte der Verstand und der Witz sich noch einmal an das Werk machen. — Beim Lesen des Tableau drängte sich mir indeß doch die Bemerkung auf, so humoristisch und unterhaltend auch das Buch ist und so wahr sein Inhalt, die Ueberfülle der Satyre ermüdet, auch möchte gar zu viel Schatten auf die katholische Kirche fallen.

Rehren wir nach dieser Abschweifung zur Schilderung des Lebens von Marnix zurück. Seine letzten Tage sollten ihm verbittert werden durch einen unangenehmen heftigen Streit. Schon in früher Zeit hatte Marnix einige Abhandlungen über die Freigeister, Wiedertäufer u. geschrieben, nun veröffentlichte er auf die Bitte einiger Freunde dieselben, da sich diese Sekten in den Niederlanden auszubreiten drohten; er warf auf das Heftigste angegriffen in einer Schrift: *Antidote oder Contrepoison*, angeblich von einem deutschen Edelmann; der Hauptvorwurf war, Marnix mache es zur Pflicht der Obrigkeit, die Freigeister zu bestrafen, während er sonst so scharf gegen die katholische Inquisition aufgetreten sei, zugleich wird wiederum die Uebergabe von Antwerpen ihm vorgeworfen, überhaupt fehlte es an persönlichen Angriffen und Verläumdungen nicht. Marnix antwortete in: *responso apologetico à un libelle fameux*. (*Oeuvres* VIII, 399 ff.); er wendet sich darin an die Generalsstaaten der vereinigten Provinzen, vertheidigt seine Abstammung, seine Handlungsweise und mahnt der Obrigkeit ausdrücklich das Recht, diese Art von Regern zu bestrafen. Wir dürfen das Marnix nicht verübeln und nicht allzusehr über seine Unduldsamkeit schreien, auch nicht als Naturgesetz aufstellen, daß die früher unterdrückte Religion nothwendig unduldsam werden müsse, wenn sie zur Herrschaft gelange, sondern nur daran denken, daß Münster nicht allzu fern von der Gränze der Niederlande lag und die Bilderstürme des Jahres 1566 ihn deutlich in Erinnerung brachten, was aus einem Volke werden könne, wenn es solchen „prophetischen“ Führern in die Hände falle; auch sind im ganzen 16. Jahrhundert die Männer selten, welche allgemeine Toleranz predigten. Dieser Streit be-

schleunigte das Ende von Marnix; der letzte Brief, den wir von ihm haben, ist von Du Pleffis-Mornay gerichtet (vom 10. Juli 1598); und schon hier klagt er über Sicht und andere Leiden; am 15. Dezember 1598 beschloß er sein thatenreiches Leben; er war zu der Ruhe eingegangen, auf welche er sich immer verträufet hatte in seinem Motto: *Repos ailleurs*.

Marnix ist eine eigenthümliche Erscheinung des 16. Jahrhunderts; er gehörte nicht zu denen, welche einer ganzen Generation neue Bahnen des Lebens und Glaubens vorzeichnen, auch nicht zu denen, welche, wie Coligny, durch die ganze Mannhaftigkeit ihrer Erscheinung und ihres Auftretens zum Haupte einer Partei geboren sind, er war durch aus ein Mann zweiten Ranges, aber trotz des Mangels an eigentlicher Genialität war das Maß des Geistes, das ihm gegeben war, bedeutend genug, um ein Leben wohl auszufüllen. Nach dem oben Erzählten braucht wohl kein Wort mehr gesagt zu werden über seine Vielseitigkeit und Thätigkeit. Die Auswahl seiner Schriften fällt acht dicke Bände, und wie viel fehlt noch in diesen! Alle seine Streitschriften gegen Bajus (über die Kirche Christi und das Sakrament des Altars), seine Uebersetzung der Genesıs und der Psalmen sind weggelassen, von einer Menge seiner Abhandlungen weiß man nur den Titel, und von seiner umfassenden Correspondenz sind uns im Ganzen äußerst wenige Bruchstücke (gegen 100 Briefe in verschiedenen Sammlungen) erhalten; die Briefe, welche er mit seiner Familie wechselte, sind vielleicht verloren, wenigstens bis jetzt nicht veröffentlicht — ein schmerzlicher Verlust für eine genaue Biographie. Nimmt man dazu seine theologischen Studien, seine Thätigkeit als Diplomat, Gesandter und Feldherr, so wird man sein oben genanntes Motto gerechtfertigt finden; die Thätigkeit war seinem regen Geiste zum Lebenselement geworden, und mit unglaublicher Leichtigkeit bewegte er sich in den Gebieten, die er kaum erst betreten hatte; so fand er mitten in den bewideltsten Staatsgeschäften Zeit, eine Abhandlung über das Tanzen zu schreiben, worin er dasselbe vertheidigt; andererseits verfaßte er einen kurzen Katechismus (s. *Oeuvres* II, 221 ff.) und eine Abhandlung über die Erziehung der Jugend (*ratio instituendae juventutis*, ibid. VIII, 16 ff.). Kaum hat es ein Gebiet des Lebens gegeben, auf dem er sich nicht bewegt hat, und immer mit Ehren, kaum ein Feld des Wissens, das er nicht bearbeitet hat, und nie in unbedeutender Weise. Gewöhnlich wird seine Thätigkeit als Staatsmann am meisten hervorgehoben, und mit Recht, sein Name ist mit der Geschichte der Freiheit seines Vaterlandes aufs Engste verknüpft; dreißig Jahre lang hat er mit seltener Uneigennützigkeit sich Mühe gegeben, dieselbe zu erringen. Fragt man darnach, wer von beiden, Oranien oder Marnix, mehr dazu beigetragen habe, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein; aber Marnix wird das Verdienst bleiben, dem, was das Volk bewegte und was Oranien sann und dachte, den rechten Ausdruck verliehen zu haben; er ist der Wortführer der Nation gewesen. Daß auch bei ihm falsche Berechnungen und Ansichten mituntergelaufen sind, wer wollte es läugnen? und ein gewisses Räthsel bleibt es, wie leicht er sich von Anjou und Parma imponiren ließ; aber, und in dem möchten wir den Schlüssel seiner ganzen Politik finden, es mag mit dem zusammenhängen, daß die Unabhängigkeit aller 17 Provinzen seines Lebens Ziel war; er gehörte eigentlich beiden Nationen zu; von Geburt Brabanter, war er durch sein Leben Holländer geworden; man vergleiche seine Leichtigkeit, französisch und niederländisch zu schreiben; selbst nach dem Vertrag von Arras glaubte er an dieser Vereinigung nicht verzweifeln zu dürfen; daher sein Vorschlag, Anjou zu wählen, daher sein sonst unerklärlicher Rath, alle 17 Provinzen, selbst Holland und Seeland, an Frankreich zu überlassen (*Memoire inédit de Marnix sur un projet de donation des XVII provinces à la France*. *Oeuvres* VII, 355, geschrieben während der Belagerung von Antwerpen), ja selbst als Antwerpen den Spaniern sich hatte unterwerfen müssen, wollte er lieber, als eine Trennung des Gesamtvaterlandes, Alles unter Spanien vereinigt wissen.

Auch seine polemischen Schriften: der Dientorck und le Tableau, dienen diesem

politischen Zwecke; die Verhöhnung des Katholicismus sollte den wallonischen Provinzen den Weg bahnen, wieder eine Versöhnung mit ihren protestantischen Brüdern zu suchen. Es ist das nicht so gekommen, und auch dieß gewollt zu haben, war eine von den Tugenden des klugen Mannes, aber das redliche Streben darf darum nicht verkannt werden. — Marnix's Bedeutung als Theologe ist schon hervorgehoben worden; seine Schriften waren wesentlich polemischer Natur; die Streitschriften gegen Vajus konnte ich leider nicht zu Gesicht bekommen. In seinen Glaubensansichten selbst scheint er ganz auf calvinischem Standpunkte gestanden zu haben, wie auch die Einrichtungen der holländischen Kirche, die sie wesentlich ihm zu verdanken hat, Gens zum Muster haben. Systematische Abhandlungen über einzelne Glaubenspunkte sind mir nicht bekannt; über die Christologie hat er sich genauer in zwei Briefen an Bernhard Botvins und Aggus Abada ausgesprochen (beide von 1570); s. Oeuvres VIII, 118. 151. Seine oben erwähnte Abhandlung über die Erziehung der Jugend hat besonders adelige Jünglinge im Auge, deren Aufgabe seyn soll, die Stütze und die Ehre ihres Vaterlandes zu seyn, nicht aber bloß in Salons und Vorzimmern zu glänzen; schon daraus läßt sich der Ton abnehmen, in dem das Ganze gehalten ist; gesunde, klare Grundsätze, eine Fülle praktischer Gedanken zeichnet das Werk aus.

Um endlich keine Seite seiner schriftstellerischen Thätigkeit zu übergehen, so möchten wir die neuen Worte, mit denen er nach Rabelais' Muster die französische Sprache bereichert hat, nicht hoch anschlagen, wohl aber darauf hinweisen, daß die holländische Prosa ihm sehr viel zu verdanken hat; wenn seine Einwirkung auch nicht in demselben Verhältniß zu seiner Muttersprache steht, wie die Luther's zur deutschen, so hat er doch außerordentlich geschrieben und auf lange Zeiten hin bedeutenden Einfluß gehabt; jetzt allerdings wird seine Uebersetzung der Psalmen und der Genesıs nicht mehr gebraucht.

Ueber sein religiöses Leben brauchen wir wenig zu sagen; es liegt vor uns in seinem edlen, untadelhaften Leben, in seinem festen Glauben an Christus, wovon wir in seinen Schriften, seinen Briefen die herrlichsten Zeugnisse finden; auch der Witz und Spott, der überall bei ihm hervorprudelt, war davon durchdrungen; nie spottete er über das Heilige, und wenn er die Mängel der katholischen Kirche geißelt, so geschieht es nur um zu bessern.

Marnix war dreimal verheirathet, die Namen seiner zwei ersten Frauen sind schon genannt, die dritte, Jossina de Lannoje überlebte ihn um 7 Jahre, sie starb 1605 in Leiden; von seinen vier Kindern, Jakob, Marie, Amélie, Elisabeth, ist keines berühmt geworden. — Seine Werke, deren hauptsächlichste wir schon erwähnt haben, sind neuerdings in einer Gesamtausgabe erschienen: Oeuvres de Phil. de Marnix de Sto. Aldegonde. 8 Bände. Brüssel 1857—60. Die Ausgabe ist gut und genau; ebendasselbst Bd. IV. findet sich eine kurze Lebensbeschreibung und eine Notice bibliographique, auf welche wir verweisen. Das Leben von Marnix ist mehrfach bearbeitet worden von Prins, von Broes, Amsterdam 1839 ff. 3 Bände holländisch, neuerdings von Edgar Quinet, zuerst in der Revue des deux Mondes, 1854, dann in einer eigenen Schrift, geistreich aber etwas überschwänglich an Lob über Marnix. Buren, der staatskundige Begleiter von Ph. van Marnix, Haarlem 1849. Th. Juste, Phil. de Marnix St. Aldegonde, 1858, bildet einen Theil seiner Studien über die Niederlande im 16. Jahrhundert; pünktlich, genau und anziehend geschrieben, auch wichtig wegen mancher neu veröffentlichten Dokumente. — Für die ganze Geschichte der Niederlande sehr zu empfehlen (außer den älteren Quellen und den Publicationen von Groen van Prinsterer und Gachard) ist Motley the rise of the dutch republic, 3 Bände, und United Netherlands, 2 Bände, auch für Marnix sehr wichtig.

Theodor Schott.

Marfilins von Padua. So wenig man über die äußeren Lebensverhältnisse dieses Mannes genau und zusammenhängend unterrichtet ist, so groß ist doch seine Bedeutung in der geistigen Welt, und die Rolle, die er in der Vorbereitung der neuen Zeit und des Protestantismus spielt. Marfilins von Maynardina scheint im vorletzten

Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts geboren zu seyn. Er gehörte, wie sein Zeitgenosse und Mitbürger Albertinus Mussatus bezeugt, einer bürgerlichen Familie der Stadt Padua an. Von seiner Geburtsstadt trägt er den Namen Marfilinus Patavinus. Ueber der Entwicklung seiner Kindheit und Jugend liegt ein Dunkel, welches nur durch Entdeckung bisher unbekannter Quellen aufgehell't werden könnte. Sein Lebensgang zerfällt nämlich in drei Zeiträume, die wir nach den Ländern, wo er sich aufhielt, als den italienischen, französischen und deutschen bezeichnen und unterscheiden können. Ueber den heimatlichen italienischen sind wir, wie gesagt, so gut wie gar nicht unterrichtet. Erst über den französischen Zeitraum verbreitet sich Licht. Wir finden ihn zuerst auf der Universität Orleans, nachher in Paris. Man weiß nicht, zu welcher Zeit er nach Orleans gekommen ist, aber ohne Zweifel hat er daselbst nicht blos docirt, sondern schon studirt. Sein eigentliches Fach war jedenfalls die Rechtsgelehrsamkeit; übrigens hat er auch der Philosophie, der Medicin und der Theologie eingehende Studien gewidmet. Als akademischer Lehrer hat er sich sowohl noch in Orleans, als später in Paris, in allen Fakultäten versucht. Daß er eines nicht geringen Ansehens an der Universität sich erfreute, beweist der Umstand, daß er schon im Jahre 1312 in Paris zum Rektor gewählt worden ist. Während seines Aufenthaltes in Paris hat er auch der medicinischen Praxis sich gewidmet. Hauptsächlich aber griff er jetzt auch in die öffentlichen Angelegenheiten mit ein durch seine Hauptschrift „der Anwalt des Friedens“, welche er mit Zuziehung seines Freundes, des Philosophen Mag. Johannes von Jandun (in der Champagne) als Schußschrift für Kaiser Ludwig den Bayern, und als Streitschrift wider das Papstthum 1324 verfaßt hat. Dieses Werk zog ihm heftige Anfeindung von Seiten der Curie zu. Im Jahr 1327 wurde der Bann über ihn verhängt. Um diese Zeit verließ er Paris und begab sich aus Frankreich nach Deutschland. Hiermit beginnt dann der letzte, der deutsche Zeitraum seines Lebens. Marfilinus begab sich zu Kaiser Ludwig IV., dem Bayern, der ihn in sein Vertrauen zog, so daß er ihm nicht nur als publicistischer Schriftsteller, sondern auch als persönlicher Rathgeber diente. Man gibt gewöhnlich (auch oben III. 288) das Jahr 1328 als Todesjahr des Marfilinus an, allein das ist unter allen Umständen irrig; er muß mindestens 14 Jahre länger gelebt haben: nicht allein, daß Ludwig der Bayer in einem Schreiben an Pabst Benedikt XII. vom Jahr 1336 ihn noch unter den Lebenden nennt; Marfilinus hat selbst noch im J. 1342 eine Denkschrift über das Eherecht herausgegeben, deren Richtigkeit keinem begründeten Zweifel unterliegt. Demnach kann er erst nach 1342 gestorben seyn. Dies die mageren und theilweise unsichern Linien seines äußeren Lebens. Um aber sein inneres Leben und seine geistige und religiös-sittliche Bedeutung zu würdigen, müssen wir die Thatfache in's Auge fassen, daß Marfilinus einer der entschlossensten, kühnsten und prinzipiellsten Gegner des päpstlichen Absolutismus gewesen ist, und zwar nicht von einem lediglich negirenden oppositionellen Standpunkt aus, sondern auf Grund der Erkenntniß, daß Christus allein das Haupt der Kirche, und die Bibel allein die unbedingt maßgebende Regel und Richtschnur der Kirche sey. Mit andern Worten, Marfilinus ist einer von denjenigen Männern gewesen, in welchen der protestantische Geist seine ersten Strahlen vorausgeschickt hat, um den vollen Tagesanbruch zu verkündigen, einer von den Vorläufern der Reformation, und das nahezu ein Jahrhundert vor den Reformconcilien, fast zwei Jahrhunderte vor dem Anbruch der deutschen Reformation. In dieser Beziehung ist es der Beachtung werth, daß dieser geistvolle und kühne Italiener gerade im Zusammenhang mit deutschen Interessen seine Gedanken entwickelt hat. Um einen genaueren Einblick in die Ideen des Mannes zu gewähren, ist es nöthig, seine Schriften in's Auge zu fassen. Die oben erwähnte Hauptschrift ist der Defensor pacis, oder de re imperatoria et pontificia vom Jahre 1324. Das Werk könnte ebenso gut betitelt seyn: „Schußschrift für das Kaiserthum“, oder auch „Streitschrift für Kaiser Ludwig den Bayern“. Aber mit Absicht gab der Verfasser seiner Arbeit einen ganz und gar defensiven und sachlichen Namen. Er geht nämlich davon aus, Friede und Einigkeit sey das

werthlichste und höchste Gut jedes Gemeinwesens und der menschlichen Gesellschaft überhaupt. Der Friede hat aber mehrere Feinde, z. B. den Neid; aber als den schlimmsten Störfried bekämpft Marfilins, anfänglich nur mit entfernten Anspielungen, im weiteren Fortgang immer deutlicher, endlich mit offenem Bist und heftigen schonungslosen Tieben, das Papstthum seiner Zeit, mit seinen Uebergreifen in die Rechte des Staats. Als historischer Hintergrund schweben dem Verfasser lediglich die Ereignisse seiner eigenen Zeit und des letzten Menschenalters vor, nämlich die Annahmen von Sixtus Bonifacius VIII., Philipp dem Schönen von Frankreich gegenüber, das Auftreten Clemens V., gegen Kaiser Heinrich VII., und das Verfahren des eben regierenden Papstes, Johann XXII., gegen Ludwig den Bayern (vergl. Defensor pacis I, 19; II, 20. 26). Diesem Uebel müsse mit allem Nachdruck gesteuert werden, sonst greife es nur noch mehr um sich. Um das zu thun, müsse man aber das Unkraut bei der Wurzel fassen, und die Lehren und Grundsätze bloßlegen, aus denen jene Praxis erwachse; sodann wolle man aber auch den Erfindern und Vertheidigern jener Ansichten persönlich und thätlich entgegenreten. Daher der Plan des Werkes, das nominell in drei Bücher (Dictiones), in Wahrheit aber in zwei zerfällt, sofern das dritte nichts anderes ist, als eine kurze Zusammenfassung des Kerns der zwei ersten, in Thesenform. Das erste Buch erörtert, mit Anlehnung an Aristoteles' Politik, die Lehre vom Staat, seinem Wesen, Zweck und Ursprung, von der Staatsverfassung u. s. w. in objektiver Haltung, mit stetem Hinblick auf Frieden und Ruhe, als das höchste Gut des geselligen Lebens. Das zweite Buch, worin der Schwerpunkt des Ganzen liegt, geht auf das Verhältniß zwischen Kirche und Staat ein, und behandelt dasselbe anfangs lehrhaft, dann aber disputatorisch, und nicht selten in dem Ton einer animirten Flugschrift. Man bemerkt, wie die seit Anfang des vierzehnten Jahrhunderts aufgetauchten absolutistischen Begriffe von der Papstgewalt eine geschärfte Opposition hervorgerufen haben. Je höher die Ansprüche der Curie gespannt wurden, desto tiefer ging die Opposition auf die letzten Gründe der kirchlichen Dinge ein. Kein aufmerksamer Leser wird sich des Eindrucks erwehren können: päpstliche Behauptungen wie diejenigen, auf welche Marfiglio immer wieder zurückkommt, z. B. es sey für jeden Menschen heilsnothwendig, dem römischen Pontifex unterthan zu seyn; ferner, Christus habe dem Petrus und dessen Nachfolgern eine Vollgewalt eingeräumt, welche die Superiorität auch über das Kaiserthum in sich fasse, — solche Grundsätze haben wie ein Stachel gewirkt, der den freimüthigen Denker immer weiter trieb. Und er begnügt sich nicht mit einer bloßen Kritik solcher Maximen des päpstlichen Absolutismus, sondern er entwickelt eine entgegengesetzte positive Anschauung von Kirchengewalt, Primat, und Verhältniß zwischen Kirche und Staat, die er denn rationell, biblisch, traditionell, geschichtlich und kirchenrechtlich begründet. Die Hauptgedanken sind diese: 1. Die amtliche Aufgabe und Vollmacht jedes Priesters beschränkt sich auf Verwaltung des Wortes und der Sakramente, auf geistliche und sittliche Einwirkung, Ueberzeugung, Vermahnung, Rüge. Eine Zwangsgewalt oder weltliches Regiment gebührt keinem Priester, Bischof oder Papst; sie stehen vielmehr, nach Christi Vorbild und Willen, für ihre eigene Person unter dem weltlichen Regiment. 2. Alle Priester, heißen sie wie sie wollen, stehen an geistlicher Vollmacht und Würde untereinander sich wesentlich gleich; in der apostolischen Kirche hat es einen Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen nicht gegeben; auch einen Primat des Petrus gab es laut des Neuen Testaments nicht, die Apostel waren unter sich alle gleichgestellt. — 3. Nur im Aeußeren und Unwesentlichen kann es Verschiedenheit und Abnutzung der Ehre und Vollmacht zwischen Priestern und Bischöfen geben, kraft menschlicher Ordnung, und mit beschränkter Befugniß, je nach dem Bedürfniß; selbst der Primat einer gewissen Gemeinde und ihres Bischofs kann, innerhalb der genannten Schranken, der Kirche und ihrer Einheit förderlich seyn. Nicht dem Ausdruck, aber der Sache nach stimmt das mit Melancthon's Erklärung (Schmalkaldische Artikel) überein, daß dem Papst um

Frieden und gemeiner Einigkeit willen seine Superiorität über die Bischöfe jure humano zugelassen werden könne. — 4. Kraft unmittelbar göttlicher Einsetzung gibt es laut der Schrift, nur ein Haupt der Kirche und einen Grund des Glaubens — Christus selbst. — 5. Die höchste kirchenregimentliche Autorität auf Erden steht nicht einem einzelnen Priester oder Bischof zu, auch nicht dem römischen Bischof, sondern einer allgemeinen Kirchenversammlung, in welcher nicht ausschließlich nur Priester, sondern auch einsichtsvolle und bibeltkundige Laien Sitz und Stimme haben können. Marfilins ist der Erste gewesen, der den circa 100 Jahre später von den großen Reformsynoden praktisch geltend gemachten Grundsatz von der höchsten Autorität der Generalconcilien für die Gesamtkirche mit voller bewußter Klarheit ausgesprochen hat. — 6. Ein Zwangsrecht, um praktisch durchzugreifen, steht nicht der Kirche, sondern nur dem Fürsten, dem obersten Gesetzgeber (modern ausgedrückt, dem Staate) zu. Zum Beispiel, Regent mit irgend einer bürgerlichen Strafe zu belegen, ist nur Sache der weltlichen Richter, nach Maßgabe eines bürgerlichen Gesetzes. Die Vollmacht, eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen, und ihren Beschlüssen Kraft zu geben, kommt nur einem souveränen Gesetzgeber zu, dem Papste schon darum nicht, weil der Fall eintreten kann, daß er sich eines Vergehens schuldig macht, welches gerade ein allgemeines Concil erfordert, denn in diesem Fall würde er eine solche Versammlung zum Schaden der Gläubigen sicher vertagen oder ganz aufheben. — 7. Das angeblich maßgebende Ansehen der päpstlichen Verordnungen treibt den Marfilins in die Bibel hinein. Er stellt den Grundsatz klar und rund auf, daß keine Schrift unbedingten Glauben verdiene außer der heiligen Schrift und demjenigen, was aus ihr mit Nothwendigkeit abgeleitet ist. Der letztere Beisatz will den Entscheidungen allgemeiner Synoden in Lehrstreitigkeiten ein maßgebendes Ansehen sichern. Christus habe seiner Kirche verheißen, alle Tage bis an der Welt Ende bei ihr zu seyn; Generalconcilien seyen das Organ und die Vertretung der Gesamtkirche; folglich können etwaige Zweifel über den Schriftsinn in Lehrfragen nicht durch päpstliche Dekrete, sondern nur durch ein Generalconcil endgültig entschieden werden.

Dies die Hauptgrundsätze des Systems, welches Marfilins, in Verbindung mit Johannes von Sandun, in seinem Defensor pacis entwickelt hat. Gelegenheitlich sind interessante historische Erörterungen, namentlich zur Geschichte des päpstlichen Primats, eingeflochten, z. B. die Apostel seyen nicht etwa je an einen einzelnen Ort gebunden, sondern für die Welt bestimmt gewesen; in Rom selbst habe laut sicherer Urkunde der Apostel Paulus zwei Jahre lang gewirkt, während ein Schriftbeweis dafür, daß Petrus je in Rom gewesen sey, nicht geführt werden könne; der Papst sey also in keinem Fall Nachfolger des Petrus. Aber alle Ausführungen des Verfassers, mögen sie nun biblisch-historisch, oder wie immer geartet seyn, wurzeln schließlich in seiner Zeit, insbesondere in dem Zerwürfniß zwischen Johann XXII. und Kaiser Ludwig. Daraus erklärt sich auch die dann und wann zu Tage tretende leidenschaftliche Erregtheit des Gemüths, aus der heraus er redet. — Die Grundsätze, welche Marfilins in dieser Schrift begründet und im Zusammenhange dargelegt hat, fanden 14 Jahre später ihre Anwendung in einer mißlichen Sache. Die Erbin von Tirol, Katharina Maultasch, hatte wegen Kinderlosigkeit den Wunsch gehabt, von ihrem Gemahl, dem Grafen Johann, Prinzen von Böhmen, geschieden zu seyn. Sie wandte ihre Neigung einem Sohn Kaiser Ludwig des Bayern zu, dem vermittelten Markgrafen von Brandenburg, Ludwig. Und am 10. Februar 1342 wurde ihre Vermählung mit dem Markgrafen gefeiert, ungeachtet sie im dritten Grade der Blutsfreundschaft mit ihm verwandt war. Wer hat ihre erste Ehe geschieden? Wer hat die Dispensation von der Blutsverwandtschaft erteilt? Beides hat Ludwig der Bayer kraft kaiserlicher Vollmacht gethan! Das war nach dem damals bestehenden Recht ein tadelbarer Uebergriff in die Befugnisse der Kirche. Und das Schlimmste war, daß der Kaiser gerade in einer derartigen Sache, bei der sein persönliches und dynastisches Interesse, seine Hausmacht so nahe betheiligt war, sich

herausnehmen, ein neues Recht zu schaffen. Daher wandte sich die öffentliche Meinung, nicht bloß in kirchlichen Kreisen, sondern auch im Volk, von da an entschieden gegen Ludwig. Allein die gelehrten Männer am kaiserlichen Hofe waren ohne Zweifel vorher um ihr Gutachten befragt worden und hatten sich, ihren Grundsätzen gemäß, dafür ausgesprochen. Sie nahmen auch keinen Anstand, das Verfahren des Kaisers nachher offen vor der Welt zu verteidigen. Marsilius sowohl als der berühmte Franziskaner, Wilhelm Occam, der gleichfalls an Ludwigs Hofe sich befand, trat schriftstellerisch in dieser Angelegenheit auf. Beide Schriften tragen den gleichen Titel: *Tractatus de jurisdictione Imperatoris in causis matrimonialibus*. Sie unterscheiden sich, wie mir scheint, wesentlich dadurch, daß Marsilius hauptsächlich die Scheidung der ersten Ehe der Prinzessin Margarethe, Occam die Dispensation von der Blutsfreundschaft, zum Behuf der Eingehung ihrer zweiten Ehe in's Auge faßt. Demnach ergänzen sich die genannten Schriften gegenseitig. Aber beide Männer treten der angeblich allumfassenden „*Volle Gewalt*“ des Papstes gleicherweise entgegen, und sprechen dem Kaiser oder der Staatsgewalt das Recht einer Entscheidung in Ehesachen insoweit zu, als nicht das Wort Gottes schon Schranken gezogen hat. Marsilius zieht die Grenzen zwischen der Staatsgewalt und dem Kirchenregiment im Allgemeinen ganz so, wie in seinem *Defensor pacis*. Aber in spezieller Anwendung auf die Frage von der Ehescheidung zieht er zwischen beiden eine Linie des Unterschieds ähnlich derjenigen, welche in Hinsicht auf die Geschwornengerichte zwischen Thatfrage und Rechtsfrage gezogen wird. Er meint nämlich: ob ein bestimmter Scheidungsgrund nach dem göttlichen Gesetz gültig ist, das haben die Diener und Lehrer des Wortes zu entscheiden (Rechtsfrage); ob in einem gegebenen Falle dieser Scheidungsgrund stattfindet, das habe der souveraine Gesetzgeber nach menschlichem Gesetz zu beurtheilen.

Offenbar ist diese Anschauung von dem Recht in Ehesachen auch schon ein Vorspiel des reformatorischen Grundsatzes, „daß die Ehe ein äußerlich weltlich Ding ist, weltlicher Obrigkeit unterworfen“ (Luther). Das ist indeß nur ein einzelnes Stück aus einer großen Gesamtanschauung, welche sich von dem kirchlich-hierarchischen Standpunkt abgelöst hat, und die Würde des Staates, als einer selbstständigen göttlichen Ordnung, neben die Kirche, nicht mehr unter die Kirche stellt. Und diese Anschauung der socialen Mächte in der Menschheit ist selbst wieder getragen von einem christlich-religiösen Prinzip, welches Christus allein als das Haupt der Kirche, Gottes Wort allein als die maßgebende Norm der Kirche erkennt, und somit ächt evangelischen Charakter in sich trägt. Außer diesen wesentlichen Grundzügen sind es Gedanken von untergeordneter Bedeutung, wie der, daß alle Priester sich wesentlich gleich stehen an geistlicher Vollmacht, daß sie als nur mit geistlichen Mitteln, mit Wort und Sakrament zu wirken haben, ohne über die Zwangsgewalt verfügen zu können. Alles zusammengekommen aber läßt sich nicht verkennen, daß Marsilius ein ächt vorreformatorischer Geist ist.

Seine Schriften sind abgedruckt bei Goldast, *Monarchia s. rom. imperii*, Frankfurt. 1668, nämlich *Defensor pacis* II., 154—312; *de jurisdictione in causis matrimonialibus* ebendasselbst S. 1386 ff. G. Pechler.

Martinus (Martini), Matthias, reformirter Theologe, Schulmann und vielseitiger Gelehrter, geboren 1572 zu Freienhagen im Waldeck'schen, machte seine Studien zu Herborn, hauptsächlich unter Piscator (s. den Art.), wurde 1595 Hosprediger zu Dillenburg, im folgenden Jahre Professor zu Herborn und 1597 mit der Leitung des mit der Akademie verbundenen Pädagogiums daselbst betraut, an dem er u. A. die messianischen Weissagungen erklärte und in den Elementen des Chaldäischen und Syrischen unterrichtete. Neben der Vernehmung seines Schulamtes hatte er mit dem Stadtpfarrer Zepher (vgl. Bd. XI. uns. Encycl. S. 684) in der Sonntagspredigt zu alterniren und wurde endlich auch 1602 zum Inspektor des Alumneums ernannt. Als wegen der in Herborn grassirenden Pest die Hochschule zeitweilig nach Siegen verlegt wurde, wanderte er mit und hat hier dem Stifter derselben, seinem Obner Graf Jo-

bann VI. von Rastau-Dillenburg (f. den Art. Rastau, Bd. I., S. 617 ff.) die Leichenrede gehalten. 1607 ging er als Prediger nach Emden und folgte endlich 1610 einem Ruf des Rathes von Bremen zum Professor der Theologie und Rector des Gymnasiums illustre dasselbst. Unter der Leitung des von Emden umarmten und im Heußern nachlässigen*), aber geisteshungrigen, durch sein ausgezeichnetes Wissen und seine philologische Gelehrsamkeit als ausgezeichnetster Kenner der Hebräischen, orientalischen und der meisten neueren Sprachen in der damaligen Gelehrtenwelt hochberühmten Mannes gelangte die bremische Schule bald zu großem Flor und wurde von Schülern aus Deutschland und der Schweiz, aus Ungarn, Dänemark, Norwegen, Schottland und Frankreich, besonders auch von adeligen Böhmen und Mähren zahlreich besucht. Die neue Einrichtung, die er dem Gymnasium gab, hat im Wesentlichen bis über die Mitte des 18. Jahrhunderts hinaus Bestand gehabt. 1618 wurde er mit Heinrich Jffellburg (Dr. theol., 1607 Pastor Primarius an der Liebfrauenkirche, 1612 Prof. theol., gestorben 1628) und Ludwig Crocius (älterem Bruder des bekannteren Johann Crocius, vgl. den Art. Bd. III. S. 189, 1610 Pastor zu St. Martini, 1628 Jffellburgs Nachfolger zu Ulf. L. Franke, gestorben 1655 als Emeritus) zur Dordrechter Synode deputirt, wo er wiederholt in bemerkenswerther Weise im Sinne der Mäßigung seine Stimme erhob, ferner auch einer der Referenten in der Klage gegen Vorstius (f. den Art.) war. Der Rückblick auf seine Dordrechter Wirksamkeit und seine Unterschrift des Synodal-Artikels hat aber dem friedliebenden, überhaupt zu Melanchthonischem Moderatismus geneigten und einer scholastischen Streittheologie, wie sie zu Dordrecht das Wort führte, durchaus abholden Martinus keine Freude gemacht; man hat ihn noch in späteren Jahren öfter Klagen hören: „O Dordrecht, wollte Gott, ich hätte dich nie gesehen!“ (vgl. III, S. 489, V. S. 233 f.). Er starb im Sommer 1630 in dem ein paar Meilen von Bremen entfernten Dorfe Kirchlinde während eines Ferienaufenthaltes bei dem Ortspastor Podius, einem früheren Schüler von ihm, am Schlagflusse. Die Leiche wurde nach Bremen gebracht und in der Liebfrauenkirche beigesetzt. — Sein berühmtes Hauptwerk ist das noch immer vielgebrauchte lexicon philologico-etymologicum, Bremae 1623 in Folio, 4138 S., 2. edit. Francf. 1665; 3. ed. Utrajecti 1697. Die übrigen zahlreichen Schriften von M. — Rotermund (f. u.) zählt 68 auf, mehr theologische, dogmatisch-polemische, exegetische u. a. auch methodologische und pädagogische — sind längst verschollen.

Vgl. die Vita in der Ulrechter Ausgabe des lexicon philol. etymol., Böchers allgemeines und Rotermunds Bremers Gelehrten-Lexikon. J. Kallert.

Maximus der Bekenner (S. Maximus Abbas et Confessor, bisweilen auch M. theologus, philosophus, Martyr genannt), Hauptvorkämpfer und Märtyrer für die dyotheletische Lehre im Monothelitenstreite des siebenten Jahrhunderts, einer der tiefstinnigsten Theologen und Mystiker der griechischen Kirche.

A. Die Lebensgeschichte des Maximus ist vielfach dunkel. Als Hauptquelle für unsere Kenntniß derselben gilt eine alte griechische Lebensbeschreibung, die uns in verschiedenen kürzeren und längeren Recensionen erhalten ist, nämlich a) in einem Codex Vatic., woraus Baronius Annal. ad annum 640 ff. einzelne Bruchstücke nach der lateinischen Uebersetzung des P. Morinus gegeben hat; b) in einem Pariser Codex, aus welchem sie Combefis in seiner Ausgabe der Opera Maximi Bd. I. S. I—XXVIII im griechischen Original und lateinischer Uebersetzung hat abdrucken lassen, unter dem Titel: *εἰς τὸν βίον καὶ τὴν ἀθλήσιν τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν καὶ ἐμολογητοῦ Μαξίμου*; 3) in einem Codex Ducis Sabaudici (Biblioth. zu Turin), unter dem Titel: *βίος καὶ πολιτεία τ. ᾧ. κτλ.*; d) in einer vermuthlich aus letzterer Handschrift gefertigten lateinischen Uebersetzung des Jesuiten Jakob Pontanus unter d. Titel: *Vita et oertamen S. M. C.*, abgedruckt in den Acta SS. mensis Augusti. Tom. III.

*) Man fand ihn wohl in seinem Zimmer unter den um ihn her zerstreuten Büchern auf dem Boden liegend und studirend.

Antwerpen 1737. S. 118 ff., mit ausführlicher Einleitung und Anmerkungen des Jesuiten Johannes Pinus. — Der Verfasser dieser Vita ist unbekannt, jedenfalls nicht, wie Fabricius Bibl. gr. ed. Harles Tom. IX. S. 635 angibt, der Schüler des Maximus Anastasius apocrisiarius. Sie ist angeblich geschrieben auf Wunsch eines Bischofs Nifolaus, über den aber gleichfalls nichts Weiteres bekannt ist. Die vielbesprochene Frage nach der Abfassungszeit und daher auch der historische Werth dieser Schrift als Quelle für die Geschichte des Monothelitenstreites hängt von der Vorfrage ab, ob die ihr mit Theophanes Confessor (+ 817) gemeinsamen Angaben von diesem aus jener entlehnt sind oder umgekehrt. Daß wirklich Letzteres der Fall ist, daß der Verfasser der Vita sowohl den Theophanes als die Sammlungen des Anastasius bibliothecarius (+ 886) benützt und somit nicht vor dem neunten Jahrhundert geschrieben hat, ist mir aus mehrfachen Gründen unzweifelhaft, kann aber hier nicht des Näheren dargelegt werden (s. über diese Vita Combefis a. a. O. S. XCVII. Pinus, comment. provia a. a. O. S. 115 ff. Fabricius Bibl. gr. VIII, 785. IX, 635. Ch. W. Franz Balh, Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 65 f.). — e) Eine kürzere griechische Vita (*βίη και μαρτύριον* M.), verfaßt von einem calabrischen Mönche Laurentius, wie es scheint im 12. und 13. Jahrhundert, befindet sich auf der Ambrosiana in Mailand (Act. SS. Mai. I. p. IX. Aug. III. p. 116; f) endlich eine *ἁλγαιος ἐν ἐπιτόμῳ*, compendium certaminis S. M. auf der Wiener Bibliothek (Acta S. Aug. II. S. 344. III. S. 116. Lambecius VIII. S. 271 ff.).

Diese sämtlichen Vitae haben übrigens, auch abgesehen von der Unsicherheit ihres Ursprungs, keinen bedeutenden historischen Werth. Sie sind „ziemlich im Legendenton“ (Balh) abgefaßt und haben das in den Schriften des Maximus und anderwärts vorliegende biographische Material schlecht oder gar nicht verwerthet. Zur Ergänzung und Berichtigung jener Biographien sind daher vor Allem und noch mehr, als bisher geschehen ist, beizuziehen die Schriften und Briefe des Maximus mit den darin enthaltenen biographischen und historischen Daten (s. die Ausgabe von Combefis und Assenani's Italicae historiae scriptores. Rom 1751. Bd. II. S. 347. S. 133 ff.).

Für die letzten Schicksale des Maximus wie überhaupt für die ganze Geschichte des Monothelitenstreits sind ferner von größter Wichtigkeit die Acta et collationes Maximi, lateinisch in Anastasii bibliothecarii collectanea de iis quae spectant ad hist. Monoth. ed. J. Sirmond. Paris 1620, 8. Sirmond. Opp. Tom. III. Bibl. Patr. Lugd. XII, 833. Gallandi Tom. XIII. Mansi Coll. Concil. Tom. XI, griechisch und lateinisch bei Combefis Thl. I. S. XXIX ff. — Endlich ist noch zu vergleichen die übrige Literatur des Monothelitenstreits (s. Bd. IX. S. 757), besonders Theophanes Confessor, chronographia ex rec. Classeni. Bonn 1839. Bd. I.; vergl. Balh, Historie der Ketzereien. Bd. IX. S. 60 ff. 499 ff. Hefele, Conciliengeschichte Bd. III. und Tübinger Quartalschrift. 1857. II.

Maximus ist nach der Angabe seiner Vita (bei Combefis S. II.) geboren zu Constantinopel um's Jahr 580 (das Geburtsjahr berechnet sich aus der eigenen Angabe des Maximus Acta p. XL). Seine Jugend fällt also in die trüben Zeiten des Kaisers Mauritius (582—603) und des Usurpators Phocas (603—610). Er stammte aus einem vornehmen Geschlecht und erhielt, von trefflichen Anlagen unterstützt, eine fromme und gelehrte Erziehung. Daß neben Grammatik, Rhetorik und den übrigen Disciplinen der *ὑπερβόλιος παιδεία* vorzugsweise das Studium der Philosophie, und zwar namentlich des eben damals zu immer höherem Ansehen in der christlichen Kirche gelangenden Aristoteles (Ritter, Gesch. der Philos. Bd. VI. S. 459 ff.) ihn auf's Angelegentlichste beschäftigt hat, dafür geben seine Schriften noch deutlicheres Zeugniß als die Beschreibung seines Biographen (S. III f.).

Von keinem schwächlichem Körper und stiller, vorherrschend nach Innen gelehrter Gemüthsart, scheint er von Anfang an mehr zu einem beichaulichen Leben und wissenschaftlicher Thätigkeit Neigung gehabt zu haben, wurde aber dennoch veranlaßt, eine

Zeit lang die politische Laufbahn zu betreten. Kaiser Heraclius (610—41), der viel auf ihn hielt, vielleicht sogar mit ihm verwandt war (Constans II., Enkel des Heraclius, nennt ihn in einem officiellen Aktenstücke *προγονικόν ἡμῶν καὶ γενόμενον αὐτοῖς τιμὸν*, Combefis S. LIX), berief ihn an seinen Hof und ernannte ihn zum ersten kaiserlichen Sekretär (*πρῶτος ὑπογραφεὺς τῶν βασιλικῶν ὑπομνημάτων* oder *πρωτοσκηπτῆς*, Vita p. IV. vgl. Acta SS. p. 98). Wann und aus welchen Beweggründen Maximus seine hohe weltliche Stellung mit dem Mönchsstande vertauschte, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. Schwerlich war es, wie gewöhnlich angenommen wird (Vita S. IV), die Begünstigung des monotheletischen Dogma's von Seiten des Hofes, keinesfalls die Promulgation der kaiserlichen *Ἐκθέσις* (wie griechische Mönche und die handschriftliche Vita der Wiener Bibliothek behaupten), was ihn zu jenem Schritte veranlaßte (s. hierüber Combefis, Notae in Vitam M. S. CVII. Pinus Acta SS. S. 98); vielmehr that Maximus denselben lange vor dem Erlaß jenes Glaubensbitts (638), ja vor dem ersten Beginn des Monotheletenstreites (633), spätestens, wie man vermuthet, im Jahre 630 (Pinus S. 99. Walsh S. 195.), ja vielmehr ohne Zweifel noch früher. Sein Hauptmotiv aber war gewiß kein anderes als dasjenige, das er uns selbst einmal andeutet (Epist. ad Joannem Cubicul. bei Combefis Bd. II. S. 287), die Begeisterung für die göttliche Philosophie, das höhere Leben des Mönchthums, indem es besser und ehrenvoller sey, die niedrigste Stelle im Dienste Gottes einzunehmen, als die erste bei einem irdischen Herrscher, — oder, wie der alte Walsh (S. 195) nur mit etwas anderen Worten sich ausdrückt: „es war wohl der Klosterschwindel, eine damals sehr epidemische Krankheit, die Ursach.“

Maximus trat in das Kloster zu Ehrhopolis (Scutari) bei Constantinopel und erlangte hier später, da er durch seine Gelehrsamkeit wie durch seinen Eifer in allen mönchischen Uebungen sich auszeichnete, die Abtswürde (Vita S. V). Wäre, wie Pinus S. 99 und Walsh S. 195 annimmt, sein Vorgänger in dieser Würde Pyrrhus gewesen, der im Jahre 639 von Heraclius auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben wurde, so hätten wir hieran ein chronologisches Datum für diesen Abschnitt von Maximus' Leben. Allein jene Hypothese ermangelt nicht bloß jeder näheren Begründung, sondern es stehen ihr auch die eigenen Äußerungen des Maximus in seinem jedenfalls noch zu den Lebzeiten des Sergius, wahrscheinlich schon kurz nach 633 geschriebenen Briefe an Pyrrhus (ed. Combefis, Bd. II. S. 343), sowie besonders die des Pyrrhus in seiner Disputation mit Maximus (ebendaf. S. 159) im Wege. Ja, wenn wir aus dem Munde des Pyrrhus (a. a. D.) erfahren, daß weder sein Vorgänger Sergius, noch er selbst den Maximus bisher von Angesicht gesehen, so wird es überhaupt zweifelhaft, ob der Aufenthalt des Maximus in und bei Constantinopel so lange gedauert haben kann, als man gewöhnlich auf Grund der unzuverlässigen Vita annimmt.

Festeren historischen Boden betreten wir erst mit dem Beginn des Monotheletenstreites im J. 633. Damals, als der Patriarch Kyros von Alexandrien mit den monophysitischen Severianern in Aegypten jenen Vergleich (*ἔνωσις ὑδροσφαγῆς*, wie Theoph. Conf. und die Vita Maximi ihn nennen) geschlossen hatte, worin er dieselben durch das Zugeständniß der *μὴτα θεανδρική ἐνέργεια* zu gewinnen suchte, und als dann der Mönch Sophronius von Damascus als Vertheidiger der chalcedonensischen Orthodogie gegen die neun Artikel des Kyros auftrat, war mit anderen fremden (wahrscheinlich palästinenfischen) Mönchen, die sich damals in Afrika aufhielten, auch Maximus in seiner Begleitung zu Alexandrien anwesend (Brief des Maximus an Petrus bei Mansi X, 691). Ob er schon früher nach Palästina und Aegypten gekommen und ob er länger hier verweilt, bleibt ungewiß; allein wenn wir sein inniges Verhältniß und seine Geistesverwandtschaft mit Sophronius (Opp. Bd. II. S. 75. 183 f. 306), den er seinen Herrn, seinen Vater und Lehrer nennt, wenn wir seine genaue Bekanntschaft mit alexandrinischen und palästinenfischen Vorgängen und Persönlichkeiten (Opp. II. S. 183. 81.

291. 307 n. d. vgl. Affemani S. 160 ff.) in Betracht ziehen, so erscheint uns Maximus in der That weit heimischer auf palästinensischem und afrikanischem als auf constantinopolitanischem Boden.

Falsch ist also jedenfalls die gewöhnliche Annahme, als hätte Maximus erst etwa nach 639 sein Kloster in Chrysopolis verlassen, in der Absicht, nach Afrika oder über Afrika nach Rom zu gehen, um dort den Kampf wider den Monotheletismus zu beginnen. Falsch ist aber auch die Hypothese des Combefsius, der sich Vinus in den Acta S. anschließt, als wenn Maximus nicht um der monotheletischen Ketzerei willen, sondern um den von den Persern drohenden Kriegsgefahren auszuweichen, von Chrysopolis nach Afrika gegangen; denn die Bedrohung von Constantinopel durch Perser und Avarn fällt bekanntlich weit früher (616) als jene Kriegsgefahren, deren Maximus in mehreren Briefen (worunter einer bestimmt aus dem Jahre 643 datirt) Erwähnung thut; auch sind die Feinde, von denen dort (Opp. II, 250) die Rede ist, nicht Perser oder Avarn, sondern die *λεγοι της Αραβίας*, die Sarazenen, welche seit 632 ihre Einfälle in Syrien, seit 638 in Aegypten begonnen hatten. Und so genügt auch die Ausflucht von Balch nicht (S. 196), der den Maximus zweimal von Constantinopel nach Afrika reisen lassen will, das erstemal 633 wegen der Kriegsunruhen durch die Sarazenen, das zweitemal (nach 639) wegen der Monotheletenhändel. Wir haben durchaus keinen Grund, anzunehmen, daß Maximus zwischen 633 und 645 wieder in oder bei Constantinopel gewesen sey; vielmehr weist Alles hin auf einen längeren Aufenthalt in Nordafrika, der mindestens von 633 bis 645 dauerte (s. Affemani S. 170). Welche geachtete Stellung Maximus dort einnahm, sehen wir unter Anderem aus der später im J. 655 in seinem Proceß zu Constantinopel (Combefis Bd. I. S. XXIX) wider ihn erhobenen Beschuldigung, er allein sey schuld an dem Verlust von Aegypten, Alexandrien, Pentapolis, Tripolis und Afrika an die Sarazenen, indem er im J. 633 dem damaligen Statthalter Petrus von Numidien einen Feldzug gegen die Sarazenen widerathen habe. Vorzugsweise aber nahm ihn jetzt der Kampf wider die monophysitischen Severianer in Aegypten und Kreta (II. S. 24) und gegen den Monotheletismus in Anspruch. In einer Reihe von Schriften und Briefen, die er nach allen Seiten hin richtete (s. unt.), sucht er die chalcedonensische Rechtgläubigkeit und deren Consequenz, die Lehre von zwei Willen und Wirkungsweisen des Gottmenschen, gegen Monophysiten und Monotheleten zu vertheidigen. Insbesondere aber wurde nach dem Tode des Kaisers Heraclius (641) Nordafrika der Hauptsiß der dyotheletischen Opposition, und der dogmatische Widerspruch gegen die byzantinische Häresie erhielt jetzt dort einen mächtigen Rückhalt an den politischen Bestrebungen des Statthalters Gregorius (oder Georgius), der von Byzanz sich unabhängig zu machen suchte (s. über diesen Präfecten besonders Affemani a. a. O. S. 34 ff. Balch S. 202 f. Gfrörer, Kirchengesch. Bd. III, I. S. 64). In welch' großem Ansehen Maximus bei Gregorius stand, aber auch wie sehr er diesen wegen seiner Frömmigkeit, seines Eifers für die Rechtgläubigkeit, seiner treuen Fürsorge für Kirche und Klöster schätzte, davon geben die Briefe des Maximus vielfache Zeugnisse (z. B. II. S. 201. 334. 377. 380). Als nach dem Tode des Heraclius dessen Wittve Martina sich der vormundschaftlichen Regierung für ihren Sohn Heraclionas und ihren Stiefsohn Constantinus zu bemächtigen suchte, so schien eine Zeit lang die afrikanische Orthodoxie wie die politische Stellung des Gregorius auf's Aeußerste bedroht. Maximus bot all seinen Einfluß auf, letzteren zu halten und einen die Severianer begünstigenden Erlaß der Kaiserin Martina rückgängig oder unschädlich zu machen (Brief des Maximus an den cubicularius Johannes in Constantinopel vom November 641). Eine Palastrevolution in Constantinopel befreite ihn von seiner Besorgniß und gab auch dem Gange der kirchlichen Angelegenheiten eine andere Wendung. Die Kaiserin Martina und ihr Sohn Heraclionas wurden gestürzt, verstümmelt und exilirt, Constant, der Enkel des Heraclius, auf den Thron erhoben; der Patriarch Pyrrhus, des Einverständnisses mit Martina und der Mitschuld an der Vergiftung des Kai-

fers Constantin beschuldigt, wurde vertrieben oder floh und nahm seine Zuflucht nach Nordafrika zu dem Präfecten Gregorius. Nun veranstaltete letzterer zwischen Maximus und Pyrrhus jene Disputation, deren Acten zu den merkwürdigsten Urkunden des Monothelitenstreites gehören (s. dieselben bei Combefis Bd. II. S. 159 ff. Baronius Annales Bd. VIII. Anhang. Mansi X. S. 709 ff. Auszüge daraus bei Daur, Trinität Bd. II. S. 117 ff. Dörner, Entwicklungs-gesch. II. S. 222 ff. Hefele, Conciliengesch. III. S. 167; vgl. Walch S. 203). Sie fand in Gegenwart des Präfecten, an unbekanntem Orte, wahrscheinlich zu Carthago, im Juli 645 statt. Maximus zeigt dabei große dialectische Gewandtheit, genaue Bekanntschaft mit den früheren Vorgängen des Monothelitenstreites und entschiedene Ueberlegenheit über seinen Gegner Pyrrhus. Letzterer mag immerhin seine Gründe gehabt haben, sich überwinden zu lassen; darum sind wir aber doch keineswegs berechtigt, die ganze Disputation für eine Komödie (Walch), für eine gut angelegte Pöffe (Gfrörer) zu erklären. Dem Maximus jedenfalls war es Ernst mit der Sache. Auf seine Veranlassung hielten die Bischöfe von Nordafrika und den benachbarten Inseln im folgenden Jahre (646) mehrere Synoden zur Verdamnung des Monothelismus (s. die Synodalschreiben bei Mansi, Harduin, Hefele) und forderten den römischen Bischof Theodor (642—649) auf, ihr Urtheil mit seiner Auctorität zu unterstützen. Maximus reiste mit Pyrrhus nach Rom, letzterer übergab dem Pabst Theodor eine förmliche Abschwörungsurkunde seiner bisherigen Lehren und wurde in Folge davon von demselben als rechtmäßiger Patriarch von Constantinopel anerkannt. So war es nun, vorzugsweise durch die Bemühungen des Maximus, gelungen, eine orthodoxe Coalition zu Stande zu bringen, wobei es freilich schwer zu entscheiden ist, wer dabei Urheber, wer Mittel war. Die Seele der Verbindung war Maximus, denn es vor Allem um den Sieg der Orthodoxie zu thun war; Pyrrhus gedachte mit Hilfe Rom's und Africa's seinen Patriarchenstuhl wieder zu gewinnen, Theodor die Auctorität des seinigen im Morgen- wie im Abendlande geltend zu machen; Gregorius, der Präfect von Nordafrika, schon lange mit dem byzantinischen Hofe gespannt, stand jetzt, im Vertrauen auf den Beistand der dyotheletischen Partei und angeblich aufgefordert durch eine Botschaft des Pabstes Theodor und durch einen siegverheißenden Traum des Maximus, offen die Fahne der Empörung auf (s. den Proceß des Maximus Bd. I. S. XXX. Walch S. 189 ff.). Allein die scheinbar so aussichtsvolle Combination zerfiel plötzlich: der Rebell Gregorius fiel schon 647 in der Schlacht gegen die Sarazenen (Theoph. chronogr. S. 285. Walch S. 190), Patriarch Pyrrhus nahm seinen Widerstand zurück und machte seinen Frieden mit dem byzantinischen Hofe, Theodor sprach in feierlicher Versammlung den Bann über ihn aus (Walch S. 211), Maximus bricht jetzt gleichfalls jede Verbindung mit Pyrrhus ab, entschuldigt sich wegen früherer zu fremdlicher Behandlung desselben (epist. ad praepos. et monach. Siciliam incolentes Bd. II. S. 68) und setzt seine schriftliche Polemik gegen die Anhänger der Lehre von Einem Willen von Rom aus fort.

Nun erschien 648 der *τύπος* des Kaisers Constans. Die *ἐκθεσις* des Heraclius, an der Maximus so großen Anstoß genommen hatte, deren Urheberschaft er aber nicht sowohl dem Kaiser als dem Patriarchen Sergius zuschrieb, wurde aufgehoben, jedes fernere Streiten über die Lehre von einem oder zwei Willen und Energien bei Androhung schwerer Strafe verboten. Maximus, fortwährend in Rom, war auch jetzt wieder die Seele des Widerstandes; der *τύπος* schien ihm Christum zu einem Wesen ohne Willen und Thätigkeit, zu einem stummen und todtten Götzen zu machen. Ein kaiserlicher Gesandter, Namens Gregorius, der nach Rom kam, um dort die Annahme des *τύπος* und die Herstellung des Kirchenfriedens zwischen Rom und Byzanz zu betreiben, wendete sich daher vor Allem auch an den Abt Maximus, suchte ihn in seiner Zelle auf und hat mit ihm eine Besprechung, die aber erfolglos bleibt, da Maximus nicht bloß die Vereinbarkeit des *τύπος* mit den kirchlichen Symbolen, sondern auch das Recht des Kaisers zur Einmischung in dogmatische Fragen bestreitet (s. den merkwürdigen Bericht,

den Maximus selbst über diese Verhandlung gibt Bd. I. S. XXXI. Großen Einfluß hatte Maximus besonders auf den Papst Martin aus, der im J. 649 auf Theodor gefolgt war.. Er war es vorzüglich (Vita Max. in den Acta S. S. 123), der den Papst veranlaßte zur Abhaltung der ersten Lateransynode, und wenn er gleich als Abt unter den officiellen Theilnehmern an derselben nicht genannt wird, so hat er ihr dennoch nicht bloß angewohnt (Vita a. a. D.) und eine dem Concil von 37 Aebten und Mönchen den 8. Oktober überreichte Eingabe mit unterzeichnet (Mansi X. S. 910), sondern er war auch ohne Zweifel der intellektuelle Urheber der von dem Concil zur Verdamnung des Monothelietismus und des kaiserlichen Typos gefaßten Beschlüsse, wie denn auch nicht bloß die 20 canones dieser Synode, sondern auch mehrere der während der Verhandlung vorgelegten Aktenstücke (s. die Akten bei Mansi Bd. X. S. 873 ff. Walch S. 223) mit den entsprechenden Ausführungen des Maximus ganz übereinstimmen.

Mehrere Jahre verlebte er nun zu Rom in der Stille eines Klosters: in diese Zeit mag wirklich, wie der Biograph angibt (Acta S. S. 123 f.), die Abfassung mehrerer seiner Schriften fallen, und mehrere seiner Briefe geben Zeugniß, wie sehr er sich in die hierarchischen und dogmatischen Anschauungen Rom's einlebte (s. besonders das Ende eines aus Rom geschriebenen Briefes II. S. 72).

Allein zugleich mit oder doch bald nach seinem Freunde, Papst Martin, traf auch der Abt Maximus die Rache des byzantinischen Hofes. Er wurde mit zwei Schülern, beide Namens Anastasius (A. monachus und apocrisarius) in Rom verhaftet, nach Constantinopel gebracht und vor Gericht gestellt. Die Chronologie ist nicht ganz klar: daß die Verhaftung nicht 650 stattgefunden, wie Baronius sowohl als der Biograph des Maximus aus einer mißverstandenen Stelle des Theophanes oder Anastasius biblioth. geschlossen, hat schon Pagi dargethan (Baron., Annal. ed. Mansi XI., S. 435 ff.). Die gewöhnliche Annahme (Pagi, Pinius, Walch, Hefele u. A.), die Verhaftung des Abtes habe gleichzeitig mit der des Papstes stattgefunden (17. Juni 653), ist jedoch gleichfalls nicht genügend bewiesen. Die Proceßverhandlungen beginnen gegen Maximus jedenfalls erst 655 und es wäre allerdings möglich, daß man absichtlich so lange Zeit verstreichen ließ, um erst das Verfahren gegen Papst Martin zu beendigen. In der That ist auch die Behandlung des Abtes von vornherein eine ganz andere als die des Papstes. Nicht auf seine Verurtheilung war es abgesehen, nicht einmal eine Aenderung seiner dogmatischen Meinung verlangte man von ihm, sondern nur die Annahme des Typos, die Guttheilung eines kaiserlichen Friedensvergleichs. Von Seiten Roms hatte man nach Entfernung Martins und nach Einsetzung des neuen Papstes Eugen Nachgiebigkeit gegen die kaiserlichen Wünsche zu erwarten. Wäre es gelungen, nun auch noch den vielgeliebten Abt, das Orakel der Orthodoxie im Morgen- und Abendland, zur Annahme des Typos und zur Ausöhnung mit dem byzantinischen Hof und dem Patriarchenstuhl zu vermögen, so wäre — glaubte man — der Kirchenfrieden hergestellt gewesen. Man ließ ihm daher Zeit; man brachte alle Mittel, Bitten, Einschüchterungen, Schmeicheleien, Versprechungen in Anwendung. Maximus aber blieb standhaft; allen Feinheiten geistlicher und weltlicher Ueberredungskunst setzte er die Ruhe und den Muth eines guten Gewissens und den unbeugsamen Entschluß entgegen keinen Zoll breit von der Wahrheit zu weichen. Da riß endlich seinen Gegnern die Geduld und er bekam die ganze Rohheit des byzantinischen Kirchen despotismus zu fühlen.

Ueber den Proceß des Maximus haben wir ausführliche Protokolle in den Collectaneen des römischen Bibliothekars Anastasius (bei Combefis I., S. XXIX, vergl. Walch, S. 254. 305. — Affemani S. 133. — Hefele, Concilien.-Gesch. Bd. III.).

Das erste Verhör fand vor dem geheimen Rath (in secretario) im kaiserlichen Palast in Constantinopel statt. Es waren zunächst politische Anklagen, die man gegen ihn vorbrachte: daß gegen den Kaiser und die kaiserliche Regierung, Mithschuld an dem Verlust Aegyptens und Nordafrika's an die Sarazenen, Betheiligung an dem Aufstande des nordafrikanischen Präfecten Gregorius, unehrerbietige Aeußerungen über den Kaiser, end-

sich besonders Ungenugung der priesterlichen Birkte des Kaisers und Schade an der Vereinigung der Kirche. Weitere Klagenpunkte betrafen Trigenitische Legerei und Verkürzung Anderer dazu, dann die Verhandlungen mit Pyrrhus in Syrien und Rom. Maximus wußte sich wegen der meisten Anklagen zu rechtfertigen, ließ aber dabei, mit der Kirche zu Constantinopel in keine Gemeinschaft treten zu können, weil diese durch Annahme der Unionsartikel des Kyros, der Euthefis und des Typos von den vier heiligen Synoden abgewichen und daher von der christlichen Kirche mit Recht verdammt worden sey. Er selbst habe kein eigenes Logos, sondern nur das gemeinsame der katholischen Kirche; er wolle auch Niemand verdammen, aber lieber sterben als in irgend einem Punkt von dem wahren Glauben abweichen. Einen dogmatischen Vermittlungsvorschlag in der Lehre vom Willen Christi, den der Patriarch Pyrrhus mit den Apostolikern des christlichen Bischofs Eugen (654—657) vereinbart hatte (wonach in Christo drei Willen, ein hypostatischer und zwei natürliche, angenommen werden sollten, wies Maximus zurück und beharrte auf der Lehre von zwei Willen. Vor Allem war es darauf abgesehen, ihn zur Anerkennung des Typos zu bewegen, den ja der Kaiser in der besten Absicht und lediglich zur Herstellung des Friedens erlassen habe; er möge nicht durch seine vielgestaltige Auctorität das Friedenswerk füttern. Maximus warf sich unter Thronen auf die Erde nieder, er berief sich auf Gott und sein Gewissen; das einzige Mittel zur Herstellung des Kirchenfriedens sey Zurücknahme des Typos durch den Kaiser. So endete das erste Verhör zwar resultatlos, aber nicht ohne Aussicht auf Verständigung μετὰ λόγου ἀπορίας.

Neue Verhandlungen folgten den 22. April 655 durch Abgesandte des Patriarchen Pyrrhus, und einige Monate später nach dem Tode des Pyrrhus († im Juni oder Juli 655), in Gegenwart der beiden Patriarchen, Petrus von Constantinopel und Macedonius von Antiochien (s. die Altenstädte bei Combefis, S. XLI und XXXVIII und über die schwierige Chronologie die ausführlichen Untersuchungen und abweichenden Ansichten bei Baronius, Pagi, Nisemani, Balch, Hefele). Es handelte sich theils um den Compromiß zwischen dem Patriarchenstuhl von Byzanz und dem neuen Pabst Eugen, theils um die Verdamnung des Typos, um die Gültigkeit der Lateransynode von 649, um die Rechtmäßigkeit der Absetzung des Pabstes Martin. Der Ton ist weit schroffer, seit Pyrrhus gestorben, der doch Rücksichten gegen den Abt zu nehmen hatte. Man droht, man bietet Gnade an. Maximus läßt sich zu keinerlei Concessionen herbei. Gleich am folgenden Tag wird von den beiden Patriarchen eine σίνδος ἐνδοξοῦσα veranstaltet; diese gibt dem Kaiser den Rath, über Maximus sowohl als über seinen Schüler Anastasius (entsprechend den in dem Typos enthaltenen Strafandrohungen) die Verbannung zu verhängen. Dieß geschah: beide wurden von einander getrennt, Maximus nach dem Schloß Bizya in Thracien, Anastasius nach Perberis gebracht.

Etwas über ein Jahr verlebte Maximus dort in kümmerlicher Lage, aber voll geduldiger Ergebung in Gottes Schidung (S. XLV). Da erschien (August 656) bei ihm im Auftrag des Patriarchen Petrus von Constantinopel der Bischof Theodosius von Cäsarea in Bithynien nebst zwei weltlichen Bevollmächtigten des Kaisers, Namens Paulus und Theodosius (die Akten dieser Verhandlung, quae gesta sunt Bizyas etc., s. bei Combefis, S. XLIV, bei Gallandi S. 61 und anderwärts). Wieder sollte ein Versuch zur Güte gemacht werden. Maximus sollte erklären, weshalb er mit dem Stuhl von Constantinopel keine Kirchengemeinschaft haben wolle. Wieder ging seine Erklärung dahin, die Annahme der Artikel des Kyros, der Euthefis und des Typos mache ihm das zur Unmöglichkeit; der letztere besonders, mit seinem Verbot, überhaupt von einem oder zwei Willen zu reden, beraube Christum alles Wollens und Handelns. Er verlangt dessen Zurücknahme durch den Kaiser, sowie Anerkennung der Lateransynode des Jahres 649. Theodosius entschuldigt den Typos mit der Absicht des Kaisers, den Frieden herzustellen, glaubt sich aber berechtigt, die förmliche Zurücknahme desselben und die Anerkennung der Zweiwillenlehre in Aussicht stellen zu dürfen, unter der Bedingung, daß

Maximus dann in Kirchengemeinschaft mit Constantinopel treten wolle. Maximus verwies ihn an den römischen Stuhl; man schied in Frieden; die kaiserlichen Gesandten hofften, den Kaiser zur Abordnung einer Gesandtschaft nach Rom bestimmen und dadurch das Schisma heben zu können.

Dem 8. September 656 (Acta S. LIX ff. Hefele S. 222) wurde Maximus auf kaiserlichen Befehl nach dem Kloster des heiligen Theodor bei Rhegium gebracht. Wieder erschienen kaiserliche Gesandte in Begleitung des Bischofs Theodosius, um ihm zu eröffnen, der Kaiser sey bereit, ihn mit den höchsten Ehren in Constantinopel zu empfangen, wenn er auf Grundlage des Typos mit ihm sich uniren und mit ihm das heilige Abendmahl feiern wolle; der ganze Occident und ein großer Theil des Orients werde nur durch sein Beispiel von der kirchlichen Einheit abgehalten, seine Ausöhnung mit dem Kaiser und dem Stuhl von Constantinopel würde zur Einigung der ganzen Kirche führen. Maximus antwortete ablehnend und berief sich auf seine frühere mit Bischof Theodosius getroffene Abrede; alle Macht der Welt werde ihn nicht vermögen, wider sein Gewissen zu handeln und den Glauben zu verläugnen.

Die Anwesenden wurden wüthend über den starrköpfigen Mönch, der sich allein für Theodor halte, den Kaiser und die ganze Hauptstadt als häretisch verdamme. Sie überhasteten ihn mit Schmähungen und schritten zu thätlichen Mißhandlungen. Bischof Theodosius nahm sich seiner an: „das sey nicht die Art, kirchliche Angelegenheiten zu behandeln“. Maximus blieb fest dabei: der Typos sey eine Verläugnung des wahren Glaubens; Gott und die heiligen Propheten und Apostel verlangen ein offenes Bekenntnis des heiligen und heilbringenden Glaubens; Schweigen sey Verläugnen; Verläugnung aber sey nicht Herstellung des wahren Friedens.

Am folgenden Tag, dem Feste der Kreuzerhöhung 14. Sept. 656, wurde Maximus auf Befehl des Kaisers unter militärischer Bedeckung nach Salembria geführt; unter den Soldaten sprengte man die Verläumdung gegen ihn aus, er sey ein Vädner der *Θεοτόκος*. Von da brachte man ihn weiter nach Perberis, wo bereits einer seiner Schüler, Anastasius, in der Verbannung sich befand.

Hier enden die Alten, wie sie uns in der Collectio Anastasii erhalten sind. Nach einer weiteren Erzählung (latein. bei Mansi XI S. f. 3. griech. und latein. bei Combefis S. LXV; vgl. Vita S. XXV), über deren chronologische Stellung und geschichtlichen Werth aber die Ansichten verschieden sind (vgl. Baron. a. a. 657. XXIV. und dazu die Bemerkungen von Vagi und Mansi; ferner Pinus in den Acta SS. S. 108 ff.; Nisemani S. 154 ff.; Walch S. 308 und S. 262; Hefele S. 220 und 223), wären Maximus und seine Schüler, die beiden Anastasius, später noch einmal nach Constantinopel gebracht, und nach einer neuen Verhandlung von einer Synode feierlich sammt allen Vertheidigern des Euthetismus anathematisirt worden. Darauf habe man Maximus und seine beiden Schüler dem Präfecten (*παρχος*) übergeben mit der Weisung, sie geißeln, ihnen das Werkzeug ihrer Frechheit, ihre blasphemische Zunge an der Wurzel ausschneiden und die rechte Hand abhauen zu lassen; so verstümmelt sollten sie dann durch die 12 Quartiere der Hauptstadt umhergeführt und zuletzt lebenslänglich verbannt und eingekerkert werden. Das Urtheil wurde vollzogen und sie nach Paxila an der Ostküste des schwarzen Meeres in's dritte Exil abgeführt (Acta bei Combefis S. LXVI). Hier kamen die drei Gefangenen (nach einem Brief des Presbyters und Apokrisiars Anastasius an einen Presbyter Theodosius von Gangra, gedruckt in den Collectaneen des Anastasius bibliothec. und bei Combefis S. LXVII) am 8. Juni 662 an, wurden von einander getrennt und Maximus in das Kastell Schemarum (Schemari) an der Gränze der Alanen eingeschlossen, wo er den 13. August 662 starb (Vita S. XXVII) in einem Alter von mindestens 82 Jahren. Von seinen beiden Schülern war der eine, Anastasius monachus, schon den 24. Juli desselben Jahres ihm im Tode vorangegangen, der andere, Anastasius apocrisiarius, soll den 11. October 666 im Exil ge-

storben seyn (scholion a. hypomnesticum in Anastasii collect. und bei Combefis S. LXX und LXXX).

Die Kirche hat ihn als Confessor oder Märtyrer geehrt (s. die zwei Officia a. Maximi bei Combefis S. LXXXVII ff. und einen angeblich von Johannes Damasc. herrührenden Canon ebendaf. S. XCII; Weiteres über den Cultus S. Maximi ex Graecis ac Latinis Fastis in den Acta Sanct. zum 13. Aug. S. 114 ff.) und sein wie seiner beiden Schüler und Schicksalsgenossen Ende mit mancherlei Wundererzählungen ausgeschmückt: Anastasius soll mit abgehauener Hand geschrieben, Maximus mit ausgeschnittener Zunge geredet und seinen Todestag vorausverkündigt haben, himmlische Flammen sollen nächtlicherweise an seinem Grabe im Kloster des heiligen Arsenius in Pajila erschienen, viele Wunderheilungen ebendort geschehen seyn (s. die verschiedenen Vitae und griechische Menäen, Acta Sanct. S. 111). Man hat darum keinen Grund (mit Walch S. 310) zu zweifeln, ob die Strafe an Maximus überhaupt vollstreckt worden sey, da doch das Faltum des Zungen- und Handabschneidens nicht bloß von der einstimmigen Tradition, sondern auch von den Geschichtschreibern (wie Theophanes, Cedrenus, Zonares) bezeugt, auch der byzantinischen Justiz jener Zeit ganz entsprechend ist. Aber auch jene Wundergeschichten, womit die Legende das Ende des heiligen Bekenners ausgestattet hat, bergen im Gewande der Zeit einen tieferen Sinn. In der That war ja mit der Verbannung und dem Tode der beiden Hauptvertheidiger der dyotheletischen Lehre, Martin und Maximus, dem orthodoxen Bekenntniß die Hand abgehauen, die Zunge ausgeschnitten, und dennoch war es nicht stumm noch lahm. Kaiser Konstant II. fiel noch wenigen Jahren als ein Opfer des Hasses, den er namentlich auch durch die Behandlung der beiden Wahrheitszeugen sich zugezogen hatte, und 18 Jahre später gewann das in so barbarischer Weise zum Schweigen gebrachte Bekenntniß doch den Sieg und die Anerkennung der Kirche auf der sechsten ökumenischen Synode des Jahres 680. Im Gedächtniß der Nachwelt aber lebte Maximus fort als Confessor, als ὁ παμμύητος Μαξίμος, als Wegweiser der Orthodogie, als Lehrer der Gottseligkeit und heiliger Sittenstrenge, als Leuchter der Welt, Zierde des Mönchthums, Zeier des heiligen Geistes, als der Mann mit der süßen honigfließenden Zunge (Combefis S. XCII), als einer der edelsten Märtyrer geistiger Freiheit und christlichen Wahrheitsmuthes mitten in einer Zeit sittlicher Rohheit, geistiger Knechtschaft und kirchenpolitischer Verblendung.

B. Schriften hat Maximus trotz seines vielbewegten Lebens in großer Zahl hinterlassen, aber es ist später seinem berühmten Namen, wie es scheint, auch Manches zugeschrieben worden, was nicht von ihm herrührt. Ungeachtet ihrer vielfachen Dunkelheit und Schwerverständlichkeit, die theils im Inhalt, theils in seinem gedehnten und schwülstigen Styl ihren Grund hat und worüber bei Allen, die sich damit beschäftigen haben, von dem gelehrten Photius an bis auf den neuesten Herausgeber, nur eine Stimme ist, sind seine Werke dennoch, sowohl um ihres berühmten Verfassers als um ihres tief sinnigen und erbaulichen Gehaltes willen, zu allen Zeiten, zumal in den griechischen Klöstern, aber auch von den tief sinnigsten Geistern des Abendlandes, wie von einem Joh. Scotus Erigena, und sogar von frommen und gelehrten Frauen, wie von der Kaiserin Irene und ihrer Tochter Anna Comnena viel gelesen und hoch geschätzt worden. Noch heute läßt sich der Eindruck, den diese Schriften auf den Leser machen, der sich die Mühe ihres Studiums nicht verdrießen läßt, nicht treffender schildern, als mit den Worten der beiden kaiserlichen Frauen (Anna Comnena Alexias lib. V. p. 147): τὸ πάντων θεωρητικόν τε καὶ νοερὸν τοῦ ἀνδρός, ὡς φασιν, ἡλικίᾳ παρέχεται τοῖς ἀνγινώσκουσιν. — καὶ οὐδ' αὐτὴ ἀτρέμας ταῖς βίβλοις ταύταις πρόσειμι. ἀλλ' ὅμως ἀποσπᾶσθαι τούτων οὐ δύναμαι. σὺ δέ μοι μακρὸν ἀνάμεινον — καὶ τῆς τούτων ἀπογεύσῃ ἡδύτης. ἔτρωσέ μου τὴν καρδίαν ἡ τῶν ῥηθέντων μνήμη καὶ ὥσπερ εἰς πῆλαγος ἄλλο διηγημάτων ἐμπέπτωκα. Seine Werke wurden darum auch vielfach abgeschrieben, und so besitzen wir denn von denselben zahlreiche Handschriften auf ver-

schiedenen Bibliotheken (s. die Nachweisungen von Dublin S. 163 f., von Fabricius und Harleß S. 637 u. 677, von Dehler in der Vorrede). Mehr oder minder vollständige Verzeichnisse der einzelnen Schriften haben in älterer Zeit Photius (Biblioth. ed. Bekker p. 154 sqq. cod. 192 sqq.) und der Verfasser der Vita Maximi (Acta S. S. 133), in neuerer Baronius (Annales ad annum 657 S. 506 f. ed. Mansi), Cave (hist. lit. ser. oecol. Tom. I. S. 585), Elies du Pin (nouv. bibl. Tom. VI. S. 23 ff.), Dubin (diss. de S. Maximo Tom. I. S. 1635 ff.), Ceillier (aut. eccles. Tom. XVII. S. 689 ff.), Schröckh (Kirchengesch. Bd. XX. S. 412 ff.), Fabricius (Biblioth. gr. ed. Harleß, Bd. IX. S. 635 ff.) gegeben. Letzterer zählt im Ganzen 53 verschiedene Schriften des Maximus, wobei die Briefe als eine Nummer gerechnet sind; davon sind 48 gedruckt (44 in der Ausgabe des Combefis, 4 anderwärts), 5 inedita s. deperdita.

Eine Gesamtausgabe der Werke des Maximus besitzen wir nicht. Eine solche wurde von dem französischen Dominikaner Franz Combefis unternommen, aber nicht zu Ende geführt. Zwei Bände davon erschienen zu Paris unter dem Titel *Maximi Confessoris, Graecorum theologi eximiiique philosophi, opera ex probatissimis mss. codd. eruta, nova versione subacta notisque illustrata, op. et stud. R. P. Fr. Combefis, Ord. Pr. Ex almi Galliae cleri jussu et ordine. Parisiis, Cramoisy 1675. Fol. tom. I. und II.* Ein dritter Band war in Aussicht gestellt, erschien aber nicht, da der Herausgeber 1679 starb. Den Prospekt desselben s. bei Montfaucon, Biblioth. Coisliniana, Paris 1715. S. 307 ff. und bei Fabricius S. 637. Anordnung, Text und lateinische Uebersetzung lassen Manches zu wünschen übrig. Vorschläge zu einer besseren Anordnung macht Dublin a. a. O. cap. III.: quomodo M. opera in nova editione possint commodiori distribui ratione.

Wir theilen die Werke in 6 Klassen: a) exegetische, b) Scholien zu Kirchenvätern, c) dogmatisch-polemische, d) ethisch-ascetische, e) Varia, f) Briefe.

a) Die exegetischen Schriften geben nicht sowohl Auslegungen als vielmehr theologisch-mystische Exkurse zu verschiedenen Abschnitten der heil. Schrift. Mit dieser hat Maximus, wie er selbst versichert (*πᾶσαν πολλὰκις ἀναγνοὺς τὴν ἁγίαν γραγὴν*, I, 266) und wie alle seine Schriften zeigen, sich aufs Eingehendste beschäftigt; dabei huldigt er, obgleich er manchmal auch auf sprachliche und Sachertklärungen sich einläßt, doch grundsätzlich der Lehre von einem unendlichen Schriftsinn und der anagogischen oder allegorischen Interpretationsmethode nach alexandrinischem Vorgang in ausgebehntestem, ja mitunter ausschweifendstem Maße (vgl. z. B. I, 75. 83. 178. 280. 284 u. ö.).

1) Die bedeutendste seiner Schriften dieser Klasse sind die Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles, *περὶ διαφόρων ἀπορίων τῆς θείας γραγῆς* (Bd. I. ed. Combef. S. 1—300). Die Schrift ist gerichtet an einen Presbyter und Abt Thalassius, ohne Zweifel denselben, von dem wir eine Sammlung von 400 moralischen Wahrheiten (herausgegeben von Desolampad 1520 und in der Bibl. Patr.) noch besitzen und den wir aus dem Akten der Lateransynode als Abt eines römischen Klosters kennen (s. Mansi X, 903. 910). Sie enthält, nach einer Abhandlung über das Böse, in 6 oder 7 Büchern 65 Anfragen über schwierige Stellen der heil. Schrift nebst den Antworten des Maximus, wobei jedoch das Schriftwort fast nur als Anknüpfungspunkt für die reichsten dogmatisch-ethischen, mystisch-theosophischen Gedankenentwickelungen benutzt wird. Schon Photius klagt über die Schwerverständlichkeit dieser Schrift (Bibl. cod. 192. pag. 156 ed. Bekker), erkennt aber auch ihren reichen Gehalt an christlichen Ideen an. Wir besitzen dazu, ebenso wie zu einigen anderen Schriften des Maximus, noch eine Reihe kurzer griechischer Scholien, die aber nicht, wie Combefis glaubt, von dem Verfasser selbst herrühren, sondern um's Jahr 1100 geschrieben scheinen.

2) Ähnlichen Inhalts, aber kürzer, und nach Form und Inhalt minder originell (daher man auch schon an der Richtigkeit gezweifelt hat; vergl. Combefis I. S. 693. Ceillier S. 695) sind die Quaestiones et dubia, *περίους καὶ ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτη-*

σεις καὶ ἐκλογαὶ διαφόρων κεφαλαίων ἀπορουμενών (I, 300—334), 79 Fragen und Antworten über Schriftstellen und andere Gegenstände.

3) Ad Theopemptum scholasticum (I, 635—640), über drei neutestamentliche Stellen, in der Weise der quaest. ad Thalassium.

4) Expositio in psalmum LIX., allegorisch-mystische Auslegung von Ps. 59. (nach unserer Zählung 60.), nach einem cod. Florent. an den Präfecten Georgius oder Gregorius von Afrika gerichtet (I, 334—343).

5) Orationis dominicae brevis expositio, εἰς τὴν προσευχὴν τοῦ Πατρὸς ἡμῶν, πρὸς τινὰ φιλόχριστον, ἐρμηνεία σύντομος (I, 344—366), wieder reich an mystischen Ideen, da es die Absicht des Verfassers, die im Vaterunser enthaltenen μυστήρια darzulegen, deren er sieben zählt: *Θεολογία, νιοθεσία* u. s. w., *τῆς τοῦ πονηροῦ τυραννίδος κατὰίρεσις*. Mit Recht hat ein großer Theil dieser Schrift, welche die patristischen Vaterunser-Erklärungen würdig abschließt, Aufnahme in die Catenen gefunden (Cat. in Matth. ed. Balth. Corderius. Antwerpen 1847. Fol.).

6) Ebenso finden sich auch Fragmente weiterer exegetischer Schriften des Maximus, z. B. zu den Psalmen, Jesajas, Lukas, Jakobus, besonders aber eines paraphrasirenden Commentares zum Hohenlied in den griechischen Catenen z. B. bei Fronto Ducius Anotar. Bibl. Patr. II. S. 681 und bibl. Patr. ed. Morell. tom. XIII.; Weiteres bei Fabricius S. 667.

7) Endlich scheint noch hieher zu gehören eine ungedruckte Schrift de secundo adventu. s. Fabricius S. 676.

b) Wie Maximus in diesen exegetischen Schriften den Schrifttext weniger erklärt, als vielmehr zur Anknüpfung seiner theologisch-mystischen Betrachtungen verwendet: so nimmt er ein ganz ähnliches Verhältniß zu patristischen Texten ein in seinen Scholia und Ambigua zu Gregor von Nazianz und Dionysius Areopagita. Auch hier ist es ihm nicht sowohl um Erklärung fremder Gedanken zu thun, als um Entwicklung der eigenen theologischen und mystischen Ideen, die an jene mehr oder minder frei angelehnt werden. Es sind drei derartige Sammlungen, die wir besitzen:

1) Scholia in Opera S. Dionysii Areopagitae, zuerst griechisch herausgegeben Paris bei Morell 1562, 8., zugleich mit Dionysius Areop. und Georgius Pachymeres; dann griechisch und lateinisch, übersetzt von Petrus Vassellius S. J., in der Ausgabe des Dionysius, Antwerpen 1615. Fol., am besten auch versione Balth. Corderii S. J. Paris 1633. Fol. Antwerpen 1634. Fol. 2. Bd. Combefis beabsichtigte (in dem nicht erschienenen dritten Bande seiner Ausg.) einen aus verschiedenen codd. vermehrten und verbesserten Abdruck dieser Scholien zu geben, s. Harles zu Fabric. S. 667.

2) Περὶ διαφόρων ἀποριῶν τῶν ἁγίων Διονυσίου καὶ Γρηγορίου πρὸς Θωμᾶν, de variis difficultibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii (Naz.), über 4 Stellen aus Gregor's oratt. de filio und über die epistola Dionysii Areop. ad Cajum monachum, mit einer Zuschrift an einen Abt Thomas (wohl denselben, der auch II, 371 von Maximus genannt wird).

3) Ambigua in Gregorium Naz. Ἀπορὰ εἰς Γρηγόριον ἢ περὶ τῶν ἀπορηθέντων κεφαλαίων ἐν τοῖς τοῦ ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου λόγοις, ad Johannem Cysici Archiepiscopum (denselben, an welchen ein Brief des Maximus II, 238 gerichtet ist). Erwähnt wird diese Schrift von Maximus selbst in den quaestiones ad Thalassium I. S. 87 und von Johannes Tzetzes Chiliad. IX. v. 866. Dieses Werk des Maximus ist es, das von Johannes Scotus Erigena um das Jahr 864 aus Auftrag des Königs Karl des Kahlen in's Lateinische übersetzt wurde; s. dessen Zuschrift an den König (bei Gale und Floss in ihren Ausgaben des Scotus Erig.; Dehler S. 35), worin Erigena über sein Verhältniß zu Maximus und das des letzteren zu Dionysius Aufschluß gibt, aber auch über die densas caligines desselben sich beklagt. Herausgegeben wurde das griechische Original zugleich mit der Uebersetzung des Erigena von Thomas Gale in seiner Ausgabe von Erigena, de divisione naturae, Oxford 1681. Fol.; einen

Abdruck dieser Ausgabe gibt Floß in der Patrologie des Abbé Migne Bd. 122. S. 1194 ff. Beide Ausgaben sind aber nicht vollständig: sie geben nur, was Gale aus einer Pariser Handschrift von dem griechischen Original und aus einer Cluniacenser Handschrift von der lateinischen Uebersetzung des Grigens erhalten hatte. Einen vollständigeren und besseren Text (von Nr. 2. u. 3.) gibt der Codex Gudianus Nr. 39., jetzt in Wolfenbüttel, woraus neuestens Franz Dehler das Ganze herausgegeben hat unter dem Titel: *Anecdota Graeca*, tom. I. continens S. Maximi Confessoris de variis difficilibus locis SS. PP. Dionysii et Gregorii ad Thomam V. S. librum e Cod. MS. Gudiano laev. et in lat. sermonem interpretatus post J. Scoti et Th. Gale tentamina nunc primum integrum edidit Fr. Oehler. Halis 1857. 8.; vgl. dessen praefatio S. VI ff. Ein einzelnes Stück daraus, in eos, qui ajunt animas ante vel post corpora existere (ed. Dehler S. 306 ff.) ist auch nach einem Venetian. Codex gedruckt in Gallandi Bibl. Patr. Append. tom. XIV. S. 153—58.

4) Verwandten Inhalts ist wohl auch das Ineditum: Quaeestiones sacrae miscellaneae ad Nicephorum chartophylacem Constantinop., *ἑρωτήσεις πρὸς Νικηφόρον ἐπὶ διαφόρων κεφαλαίων*, handschriftlich auf der k. k. Bibliothek in Wien (s. Lambecius Bibl. Coec. Vindeb. VI. p. 56).

5) Die dogmatisch-polemischen Schriften des Maximus behandeln theils christologische, theils trinitarische, theils anthropologische Fragen. Am wichtigsten für die Dogmengeschichte sind die ersten; sie beziehen sich theils auf den monophysitischen, theils aber hauptsächlich auf den monotheletischen Streit. In jenen vertheidigt Maximus die dyophysitische Lehre des Chalcedonenses gegen die monophysitischen Severianer, insbesondere gegen die von Philoxenus und Severus im sechsten Jahrhundert aufgestellte Lehre von einer zusammengesetzten Natur, *μία φύσις σύνθετος*, in Christo (s. Dörner, Entwicklungsgech. II. S. 164 ff. Werner, Gesch. der apol. u. polem. Literatur. II. S. 385 ff.). Siehe gehören:

- 1) Epistola ad Joannem Cubicularium de rectis ecclesiae decretis et adversus Severum haereticum (Bd. II. S. 259—91);
- 2) ad Petrum Illustrem oratio brevis s. liber adv. dogmata Severi (II, 291 ff.), geschrieben vor 634;
- 3) ad eundem epistola dogmatica (II, 307 ff.);
- 4) de communi et proprio, de essentia et hypostasi ad Cosmam diaconum Alex. (II, 313 ff.);
- 5) de duabus Christi naturis (II, 76 ff.).
- 6) de qualitate, proprio et differentia ad Theodorum, presbyt. in Mazario Siciliae (II, 134 ff.);
- 7) pro synodo Chalcedonensi ad Symbolum additio (II, 140 ff.);
- 8) capita de substantia et natura, de hypostasi et persona (II, 143 f.);
- 9) ad Julianum scholasticum Alex. de ecclesiastico dogmate, quod attinet ad Dominic. Incarnationem (II, 336 ff.);
- 10) ex persona Georgii praefecti Afr. ad moniales, quae Alexandriae a cathol. sede discesserant (II, 339 ff.).

Schon unter diesen gegen die Severianer gerichteten Schriften sind mehrere, die im Monophysitismus zugleich den Monotheletismus oder umgekehrt bekämpfen. Weit größer aber ist nun noch die Zahl der speciell auf die Willenslehre bezüglichen Schriften, sie gehören sämmtlich zu den wichtigsten Urkunden des Monotheletenstreites, wie auch solche Kirchenhistoriker zugeben, die, wie Walch, für die mystische Tiefe des Maximus kein Verständnis haben. Walch S. 499 f. zählt 19 hieher gehörige Schriften des Maximus auf; vgl. auch Werner, Gesch. der apol. und polem. Literatur, II. S. 414. Dörner II, 235 ff. Als die wichtigste darunter, weil sie die Hauptcontroversen am kürzesten zusammenfaßt, dürfen wir wohl bezeichnen:

1) die Acta disputationis a Pyrrho quondam patriarcha Constantinop. et Maximo monacho mense Julio Indict. III. (645) coram Gregorio Patrio habitae, παρασημειώσεις τῆς γενομένης ζητήσεως κτλ., oder wie der Titel in anderen Handschriften kürzer gegeben wird: διάλεξις Μαξίμου πρὸς Πύρρον (bei Combefis Bd. II. S. 159—195), aber auch sonst mehrfach abgedruckt bei Baronius im Anhang zum VIII. Bande seiner Annales, in den Conciliensammlungen von Pinus, Labbé, Mansi Bd. X. S. 710—60 und anderwärts; Auszüge bei Walch, Baur, Dörner, Hefele, Werner u. A.).

Um diese Haupturkunde des monothelitischen Streites gruppieren sich nun die übrigen, auf dieselbe Angelegenheit bezüglichen Schriften des Maximus, ohne daß es im Einzelnen möglich wäre, deren Zeitfolge genau zu bestimmen. Ein Theil dieser Schriften ist in lateinischer Uebersetzung schon früher herausgegeben worden von Franz Currianus, Ingolstadt 1605 und 1615. 8.; griechisch und lateinisch stehen sie sämmtlich bei Combefis Bd. II. S. 1 ff.; lateinisch zum Theil auch in der Bibl. Patr. Lugdunens. VII, 514 ff. Hieher gehören:

2) epistola ad Pyrrhum Presb. et Hegumenum (bei Combefis II. S. 343), an den nachmaligen Patriarchen von Constantinopel kurz nach 633 geschrieben;

3) tomus dogmaticus ad Marinum Diaconum in Cyprum insulam missus (II, 34);

4) ad Marinum Presbyterum epistola de duabus in Christo voluntatibus (II, 1 ff.);

5) ad eundem Marinum ex tractatu de operationibus et voluntatibus (II, 18 ff.), griechisch zuerst herausgegeben Lugd. Bat. 1617. 8.;

6) ad Marinum Cypri presbyterum responsa (II, 117), Beantwortung von Einwürfen des Diaconus und Rhetors Theodor von Byzanz, Synodicarius des Erzbischofs Paulus von Constantinopel, geschrieben nach 642;

7) tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum (II, 123);

8) ad Marinum presbyterum Cypri (II, 65—72), geschrieben aus Carthago, wie es scheint im J. 645, da die synodica des Papstes Theodor vom Jahre 644 darin erwähnt ist;

9) defloratio ex epistola scripta ad Petrum Illustrem, ubi Pyrrhi, Sophronii papae Honori mentionem facit, ein nur in lateinischer Sprache erhaltenes Fragment eines nach 641 geschriebenen Briefes (II, 74);

10) Spiritualis tomus et dogmaticus adversus Heraclii Ecthesin, ad Stephanum Dorensem episcopum, geschrieben aus Rom zwischen 645 u. 48 (II, 81);

11) Hegumenis et monachis ac catholicis populis per Siciliam constitutis, τοῖς κατὰ τήνδε τὴν Σικελῶν φιλόχρυστον νῆσον παροικοῦσιν ἁγίοις πατέρας, ἡγουμένοις τε καὶ μονάζουσι καὶ ὁρθοδόξοις λαοῖς, geschrieben, wie es scheint, auf der Insel Sicilien selbst, und zwar wahrscheinlich nach 646 (vgl. Assemani S. 173 f.);

12) ad Gregorium presb. et hegum. de Christi mysterio II, 27;

13) ad Nicandrum episc. de duabus in Christo naturis II, 46;

14) de duabus unius Christi Dei nostri voluntatibus, an einen ungenannten Abt, II, 98—114;

15) non posse dici unam in Christo voluntatam II, 146;

16) capita decem de duplici voluntate Domini ad orthodoxos p. 149;

17) ex quaestionibus a Theodoro monacho propositis p. 151;

18) adversus eos, qui dicunt, dicendam unam Christi operationem, drei kurze Abhandlungen gegen dreierlei Behauptungen der Monotheliten, p. 31;

19) ad illud: si possibile est, transeat a me calix. II, 32;

20) variae definitiones, ὅροι διάφοροι, II, 78, früher herausgegeben von Hefele, Heidelberg 1591. 8. und Augsburg 1599. 8.;

21) *distinctionum et unionum definitiones*;

22) *diversae Patrum de duabus operationibus Domini Jesu Christi definitiones* II, 154.

Auf trinitarische Fragen beziehen sich 1) der schon erwähnte Brief an den Presbyter Marius aus Eppern (II, 69—72, über dessen Aechtheit vergl. die Bemerkungen von Combefis und Fabricius) über die Lehre vom Ausgang des heil. Geistes, ferner 2) ein Fragment über dieselbe Frage, ex opere 63 dubiorum ad Achridae Legem I, 671, von zweifelhafter Aechtheit, und endlich 3) die sicher unächten dialogi *De trinitate* II, 381—484, enthaltend eine Reihe von Disputationen eines Orthodoxen mit einem Arianer, Macedonianer, Apollinaristen. Diese Dialoge wurden früher dem Athanasius zugeschrieben und unter dessen Namen zuerst von Theodor Beza 1570 bei H. Stephanus, später mehrfach unter den opera Athanasii herausgegeben; Andere, wie Joh. Garnerius, wollten sie dem Theodoret zuschreiben; in mehreren Handschriften aber tragen sie den Namen des Maximus und stehen mit echten Schriften des letzteren zusammen. Diesem wurden sie daher auch schon früher von griechischen Schriftstellern, wie Demetrius Cydonius, Gregorius Confl., Manuel Calecas u. A., und namentlich von Abrah. Scultetus, Combefis, du Pin, Ceillier u. A., freilich mit sehr unzureichenden Gründen zugeschrieben. Nach Inhalt und Styl zeigen sie mit den übrigen Werken des Maximus keine Verwandtschaft; vergl. Fabricius Bd. VIII. S. 205. IX. S. 651. In dieselbe Kategorie mit diesen dialogi de trinitate gehört wohl auch eine dem Maximus zugeschriebene, uns aber nicht näher bekannte *διυλλεσις ὁρθοδόξου καὶ Μαριανού*, citirt von Gregorius Scholarius, s. Fabric. S. 676.

Anthropologische Fragen behandelt Maximus in dem Traktat *περὶ ψυχῆς*, de animae natura et affectionibus (II, 195—200, auch in *Analecta Patrum*, Venet, 1781), sowie in den beiden Briefen ad Joannem archiepiscopum Cyzicenum, über die Unsterblichkeit der Seele (II, 238—43) und an einen Presbyter Johannes oder Jordanes, über das bewußte Fortleben der Seele, geschrieben im August des J. 643 (II, 243—47).

d) Eine vierte Hauptklasse bilden die ethisch-ascetischen Schriften des Maximus. Sie sind wieder von zweierlei Art, theils ethische Traktate, theils Sentenzsammlungen. Zu den ersteren können wir rechnen mehrere der Briefe, z. B. ad Joannem Cubicularium de caritate II, 219—31, ad eund. de tristitia secundum Deum II, 231—35, ad eund. cur alii aliis divino judicio praesint homines II, 253 und andere, besonders aber den *λόγος Ἀσκητικός*, liber ad pietatem exercens I, 367 bis 393, einen Dialog zwischen einem Abt und einem jüngeren Mönch über die vornehmsten Pflichten des geistlichen Lebens, Liebe Gottes und des Nächsten, Welt- und Selbstverläugnung u. s. w. — eine Schrift, ausgezeichnet durch Wärme und sittlichen Ernst, nützlich für Alle, wie Photius sagt (bibl. 193), besonders aber für die, welche eines ascetischen Lebens sich befleißigen, auch durch größere Einfachheit, Fluß und Abwandlung der Darstellung von anderen Schriften des Maximus sich vortheilhaft unterscheidend. Mit Recht zählt man diese Schrift zu dem Bestem, was uns von ascetischer Literatur aus der griechischen Kirche erhalten ist. Dieselbe wurde erstmals von Willibald Pirtheimer in lateinischer Uebersetzung herausgegeben, Nürnberg 1530. 8.; dann übersezt von Robilius mit einigen Schriften des Basiliius und Chrysostomus, Rom 1587. 4. Hierauf in der Bibl. Patr. Lugdunens. XII, 479 und 506.

Einen Anhang zu diesem Liber Asceticus bilden die *Capita de caritate*, *κεφάλαια περὶ ἀγάπης* (I, 394—460), eine Sammlung von 400 Sentenzen, meist ethischen, zum Theil aber auch dogmatischen und mystischen Inhalts, eingetheilt nach Analogie der vier Evangelien in vier Centurien, gerichtet an einen Mönch Elpidius. Photius erwähnt diese Sammlung cod. 193, auch haben wir dazu griech. Scholien von unbekanntem Verfasser. Herausgegeben wurde sie zuerst (unter dem falschen Namen des Maximus von Turin) 1531 zu Fagenu von Opsopbus griechisch und lateinisch, dann

1546 von Konrad Gesner in Zürich zugleich mit den loci communes des Maximus (s. unten) und mit den Sentenzen des Antonius Melissa, 1550 zu Basel in dem Micropresbyticus, 1558 ebendaf. in den Orthodoxographi, 1616 zu Helmstädt von Joh. a Fuchte, sodann mehrfach in den Bibl. Patr. g. B. Colon. Bd. VII.

Eine ähnliche Sentenzensammlung, nur mit dem Unterschiede, daß darin neben dem ethisch-ascetischen das dogmatische und mystische Element vorherrscht, sind die κεφάλαια περί θεολογίας καὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ υἱοῦ θεοῦ, capita theologica et oeconomica CC., auch γνωστικά κεφάλαια genannt (I, S. 461—511). Sie stehen, wie schon Photius cod. 194. bemerkt, in der Mitte zwischen den capita de caritate, mit denen sie die Sentenzenform gemein haben, und den quaestiones ad Thalassium, denen sie inhaltlich verwandt sind. Ein Theil dieser Sammlung, wie der capita de caritate, ist aus älteren Schriften, Vieles z. B. aus den νηπτικά des Markus Eremita entlehnt (s. die Nachweisungen bei Combefis). An diese beiden schließen sich sodann noch zwei weitere Sammlungen ähnlicher Art, nämlich die κεφάλαια διάφορα θεολογικά καὶ οἰκονομικά καὶ περί ἀρετῆς καὶ κακίας, capita diversa 500 theologica et oeconomica, I, 512—34, zuerst herausg. von Joh. Picus in Paris, 1560, 8., und ἑτερα κεφάλαια, alia capita 243, ähnlichen ethisch-ascetischen Inhalts, zuerst herausg. von Combefis aus einem cod. Vatic. I, 640—71. Die größte derartige Sammlung, die jedoch gar nicht Eigenes von Maximus enthält, sondern bloß Excerpte theils aus der heil. Schrift, theils aus allerlei christlichen und heidnischen Schriftstellern, sind endlich seine κεφάλαια θεολογικά ἧτοι ἐκλογαὶ ἐκ διαφόρων βιβλίων τῶν τε καὶ ἡμῶς καὶ τῶν θύραθεν, capita theologica, auch sermones per excerpta oder loci communes genannt, das letzte Stück der Combefis'schen Ausgabe II, 528—689, eingetheilt in 71 Abschnitte (λόγοι, sermones). Es ist das eine jener Blumenlesen oder moralischen Sentenzensammlungen, wie sie von griechischen Schriftstellern der späteren Zeit in großer Zahl veranstaltet und, wie es scheint, besonders in den Klöstern benutzt wurden (vgl. Fabricius, bibl. gr. ed. Harless. Vol. IX. S. 569 ff.; Schoell, Gesch. der griech. Litt. III. S. 182), von der bekannteren Blumenlese des Stobäus besonders dadurch verschieden, daß Maximus seine Sentenzen nicht bloß aus Profanschriftstellern, sondern auch aus der heil. Schrift und den Kirchenvätern entnommen hat. Die erste Ausgabe, mit lateinischer Uebersetzung veranstaltete Konrad Gesner, Zürich 1546, Fol., zugleich mit der ähnlichen Sammlung des späteren Antonius Melissa; in späteren Ausgaben wurde die Sammlung des Maximus mit der des Melissa (Genf 1609) und beide mit der des Stobäus vermischt (Frankf. 1581. Fol.); Combefis hat die Sammlung des Maximus wieder auszuscheiden versucht. Weiteres s. bei Fabricius ed. Harless S. 652.

e) Zu den Varia rechnen wir hauptsächlich zwei Schriften des Maximus, die ein höheres Interesse bieten, seine Mystagogie und seine Kirchenrechnung.

1) Die Μυσταγωγία, περί τοῦ τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε (Bd. II. S. 489—526), enthält Betrachtungen über die symbolisch-mystische Bedeutung der Kirche und der verschiedenen kirchlichen Cultushandlungen, entnommen angeblich den mündlichen Belehrungen eines ehrwürdigen und weisen christlichen Greises und gerichtet πρὸς τὸν θεοχάριστον, — ein jener christlichen Mystagogien oder Auslegungen der Liturgie, wie sie uns aus der späteren griechischen Kirche mehrfach erhalten sind (s. Oß, Nikolaus Kabasilas S. 155 ff.). Frühere Ausgaben dieser Schrift von Hbshel, Augsb. 1599. 8.; von Fronto Ducius, Auctar. Bibl. Patr. Bd. II. S. 166 ff.; in der Bibl. Patr. Paris. 1654. Bd. XL S. 410 ff.; auch in den Liturgias Patrum, Paris 1560. Antwerpen 1562. Weiteres bei Fabricius S. 651 f. und Oß a. a. D.

2) Seine Kirchenrechnung, Computus ecclesiasticus oder, wie der griechische Text lautet, ἐξηγησις κεφαλαιώδης περί τοῦ κατὰ Χριστὸν πάσχα, τὸ διαγραφὲν κανόνως ἐμπνεύονουσα, brevis enarratio christiani paschatis, qua descripti laterouli ratio declaratur, ist geschrieben nach der eigenen Angabe (III, 9) im J. 640, dedicirt dem

Patricius Petrus Mustrie, und gibt eine Anleitung zum Verständniß der christlichen Geschichte und der biblischen wie profanen Chronologie (vgl. den Art. „Aera“ in der Real-Enc. Bd. I. S. 163). Diese Schrift fehlt in den zwei Bänden der Combefis'schen Ausgabe; Auszüge daraus gab zuerst Jos. Scaliger, de emendatione temp. lib. VIII, 736 ff.; einen vollständigen Abdruck mit lateinischer Uebersetzung und Noten Duns Scotus Petavius in seinem Uranologium, Paris 1630. fol. S. 313. — Ungedruckt ist eine andere chronologische Schrift, die dem Maximus in einem Wiener Codex zugeschrieben wird: chronologia succincta vitae Christi, s. Fabricius S. 676. Gleichfalls ungedruckt, aber von zweifelhafter Authentizität, ein Lexicon s. οὐρανολογία λέξεων, das in mehreren Handschriften ihm zugeschrieben wird, s. Combefis I. 680. Fabricius I. a. D.

1) Briefe des Maximus gibt Combefis in seiner Ausgabe 42 (Bd. II. S. 201 bis 381), wozu noch mehrere andere theils anderwärts gedruckte, theils ungedruckte hinzukommen; sie sind theils von dogmatischem, ethischem, mystischem, theils von mehr allgemeinem persönlichem Inhalt, und viele derselben können ebenso gut zu den theologischen Abhandlungen gerechnet werden und sind daher von uns schon genannt. Datirt sind wenige, adressirt 9 an Johannes Cubicularius, 6 ad Polychronium abbatem, 5 ad Thalassium presbyterum et abbatem, 2 ad Constantinum sacellarium, 2 ad Johannem presbyterum, 2 ad Johannem episcopum, 2 ad Cyriscium ep., 2 ad Petrum Illustrem, 2 ad Cosmam diacon., 1 ad Georgium s. Gregorium Africae praef., ad Pyrrhum x.; s. Fabricius S. 647. Ceillier S. 703 ff.

C. Der Lehrbegriff des Maximus ist mehr oder minder ausführlich dargestellt worden von Meander, Kirchengesch. Bd. III, S. 239—244; Ritter, Gesch. der chr. Philosophie, Bd. II. S. 535—551, vgl. dess. christl. Philosophie Bd. I, S. 390; Baur, christl. Lehre von der Dreieinigkeit, Bd. II, S. 102 ff. 168. 262 ff.; Dorner Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Bd. II, S. 207 ff. 283 ff.; Gäß, die Mystik des Nikolaus Kabasilas bes. S. 49 ff. 154 ff.; Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena, S. 104 ff.; Huber, die Philosophie der Kirchenväter, S. 341 ff. vgl. auch Vanderer, Verhältniß von Gnade und Freiheit x. in den Jahrb. f. deutsche Theologie 1857, S. 583 ff.

Erschöpfend ist keine dieser Darstellungen, da die Verfasser theils die Quellen nicht vollständig kannten, theils nach dem besonderen Zweck ihrer Darstellungen nur einzelne Seiten seiner Lehre hervorheben wollten. Auch im folgenden können nur die Grundzüge seines Systems kurz skizzirt werden.

Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, Philosophie und Christenthum sind für Maximus ihrem Inhalt und Ziel nach identisch. Denn die wahre Weisheit besteht in der Erkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge. Die Philosophie zerfällt in drei Theile, die praktische, theoretische und theologische, die *ἡθική φιλοσοφία*, *θεωρία*, *μυστική θεολογία* (schol. in Greg. b. Dehler S. 106. Mystagog. Bd. II. S. 498). Denn in drei Dingen philosophirt der Christ, in den Geboten, den Dogmen und im Glauben: die Gebote befreien den Geist von den Leidenschaften, die Dogmen führen ihn zur Erkenntniß des Sehenden, der Glaube zur Betrachtung der heil. Dreieinigkeit (*θεωρία τῆς τριῖδος*: cap. de carit. I. p. 450). Der Glaube ist eine Erkenntniß aus unbeweisbaren Principien, eine unmittelbare Gewißheit von der Realität des Uebervernünftigen (cap. theol. I. S. 463); das Wissen kommt zu Stande durch die das Wesen des Sehenden selbst ausdrückenden Begriffe. — Die christliche Philosophie aber ist unzertrennlich von der Praxis des christlichen Lebens: Theorie und Praxis, Erkennen und Handeln muß immer beisammen seyn wie Leib und Seele. Wer das Erkennen darstellt als ein im Handeln verkörpertes, das Handeln als ein durch das Erkennen befehltes, der hat das Rechte gefunden. Wer beide trennt, macht entweder das Erkennen zu einer wesenlosen Phantasie oder das Handeln zu einem todtten Schattenbild (cap. theol. et oec. I. S. 606). Der Weisheit schönste Vollendung ist

ein im Handeln sich darstellendes Wissen, ein mit dem rechten Wissen verbundenes Handeln (*γνώσις ἐμπρακτος ἢ πράξις ἐνσοφός*, ad Thom. bei Dehler S. 2).

Höchstes Object des Glaubens und Wissens, der Theologie und Philosophie ist Gott.

In der Gotteslehre, und zwar zunächst in der Frage über die Erkennbarkeit Gottes geht Maximus aus von der areopagitischen Unterscheidung der bejahenden und verneinenden Theologie, der *θεολογία καταφατική* und *ἀποφατική* (s. bes. *Mystagog. prooem. II. S. 492 ff.*); allein theils hat bei ihm doch von vornherein diese Unterscheidung nicht die große Bedeutung wie bei dem Areopagiten, theils sucht er sie im Interesse des christlichen Glaubens zu überwinden. Wohl sagt auch Maximus, die Verneinungen sehen von Gott wahrer als die Bejahungen, man könne eher das Nichtseyn als das Seyn von Gott aussagen, um seines überschwenglichen Seyns willen, das göttliche Wesen selbst sey uns unbekannt; wir wissen nur, daß Gott ist, nicht was er ist; wir kennen nur die Umgebungen Gottes, nicht ihn selbst; Gott kann überhaupt nicht begriffen werden, da jedes Begreifen eine Umschreibung und somit Verendlichung Gottes wäre (*Mystagog. I. c.; div. cap. theol. et oec. I. S. 463. 484; Dehler S. 212 u. d.*). Aber wie die menschliche Seele, wenn gleich ihrem Wesen nach unerkennbar, dennoch aus ihren Wirkungen erkannt wird (do an. II. S. 196): so werden die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse, seine Kraft und seine Wirksamkeit erkannt aus den göttlichen Werken. Aus dem Seyenden erkennen wir durch den Glauben den wahrhaft sehenden Gott, aus den verschiedenen Qualitäten des endlichen Seyns, die verschiedenen Qualitäten des göttlichen Seyns die göttliche Weisheit und das göttliche Leben, aus der *θεωρία τῶν ὄντων* die *αἰτία τῶν ὄντων καὶ τὰ τῆς αἰτίας ἴδια* (quaest. in ser. I. S. 31).

So wird die platonisch-areopagitische Ueberschwenglichkeit bei Maximus immer wieder in Schranken gehalten einerseits durch den aristotelischen Causalitäts-, andererseits durch den christlichen Offenbarungsbegriff. Ohne Offenbarung gibt es keine Erkenntniß Gottes: nur Gott selbst ist die Ursache, daß wir nach ihm fragen und ihn finden (*θεός αἰτία τῆς κατ' αὐτὸν ἐξετάσεως — ἄνευ ἐλλάμψεως ἐπιβάλλειν θεότητι ἀμήχανον* bei Dehler S. 242). Gott ist nicht Gegenstand der Vernunftserkenntniß, sondern sein Daseyn wird nur geglaubt, indem er selbst den Frommen eine Uebergewissung und einen Glauben von seinem wahrhaften Daseyn mittheilt, die fester sind als jeder Beweis (cap. theol. et oec. I. S. 463). Diese Offenbarung Gottes an den Menschen ist zunächst die Uroffenbarung, indem Gott, der weise Schöpfer der Natur, allen vernünftigen Wesen und so insbesondere auch uns Menschen einen verborgenen Keim seiner Erkenntniß, ein Verlangen nach Ihm und eine Liebe zu Ihm eingepflanzt hat (cap. theol. et oec. I. S. 634). Dazu kommt die zweifache äußere Offenbarung Gottes in der Natur und der heil. Schrift. So erkannten die Heiligen und Weisen aller Zeiten aus der weisen Einrichtung und dauerhaften Ordnung der Welt einen für alle Dinge vorsorgenden Welturheber (bei Dehler S. 152. 166). Hieran schließt sich die weitere Ausführung des kosmologischen und teleologischen Beweises (s. bei Dehler S. 155), worin Maximus an Aristoteles sich anschließt und der Vorläufer des Joh. Damasc. ist. Insbesondere aber findet sich bei ihm die nachher im Mittelalter so beliebte Vergleichung von Natur und Schrift mit zwei von Gott gegebenen Büchern, in welchen dieselbe eine Gottheit, derselbe *θεός* und *λόγος*, sich uns ebenso verhält als enthüllt (s. bes. bei Dehler S. 105 ff.). In beiden Büchern ist zweierlei zu unterscheiden, das verhüllende Gewand und das darin verhüllte Wesen, *ἐμάτιον* und *σῶμα*, *γράμμα* und *πνεῦμα*. Wer nur bei der Hülle stehen bleibt, nur die Schönheit des Geschaffenen sieht und nicht die darin enthüllte und verhüllte Herrlichkeit des Schöpfers, und ebenso wer in der Schrift nur an den Buchstaben hängen bleibt ohne den Geist, an dem erweist sich das Wort der Schrift, daß der Buchstabe tödtet. Dagegen müssen die Geistesmenschen (*λογικοί*) in der Schrift sowohl wie in der Betrachtung der Creatur

das Wesen höher achten als das Gewand, die hohen göttlichen Gedanken höher als die *ἰδέματα τοῦ λόγου*, die Worte der Schrift und die einzelnen sichtbaren Kreaturen. So gelangen wir auf den Berg der Verklärung und schauen, nachdem die Sinnlichkeit in uns erloschen, den Logos selbst und Gott, der Alles in Allem ist und der alles Seiende zu seinem Leib, alles Sinnliche zu seinem Gewand hat. — In diesen Gedanken ruht einerseits die Lehre des Maximus von der allegorischen Schriftauslegung (s. bes. quent. in scr. I. S. 75. 83 u. d.), andererseits seine Anschauung, daß alles Sichtbare eine Theophanie, *αἰσθητὰ σύμβολα* Gottes sey.

Doch bleibt alle Gotteserkenntniß im Diesseits, weil eine vermittelte, darum auch nur bloß relative (*σχετική*); die absolute, unmittelbare, welche eine volle Empfindung des Erkannten durch Gnadenmittheilung gewährt, erwarten wir erst in der zukünftigen Nähe der Seligen, nachdem die Seele alles Sehende und Endlose hinter sich gelassen, nachdem sie die über alles Denken hinausliegende Einigung mit Gott, ihre eigene Vergottung (*Θεώσις*) erlangt hat. Das Verlangen nach dieser vollkommenen Anschauung Gottes und Einigung mit Gott in uns zu wecken, ist der Zweck aller diesseitigen relativen Erkenntniß; diese findet in jener ihr Ziel und ihr Ende. Jenes ist die engelgleiche Erkenntniß, die Offenbarungstheologie im vollen Sinne des Wortes (*γνώσις τῆς ὑπερωῦς θεολογίας*), vollkommene Einigung des Erkennenden mit dem Erkannten (s. quent. in scr. I. S. 6. 22. 25. 210. Mystagog. Bd. II. S. 516. Dehler S. 200).

Den Weg zu dieser vollkommenen Gotteserkenntniß und Einigung mit Gott zu weisen, ist die Aufgabe der mystischen Theologie, die nur einem reinen Sinne durch Gebet im Momenten geheimnißvoller Ekstase vertraut wird (*μυστική θεολογία, ἣν κατ' ἐκστάσιν ἁρρήτων νοῦς καθαρός διὰ προσευχῆς πιστεύεται μόνος* bei Dehler S. 126); ihr Ziel ist freilich ein jenseitiges, der kürzeste Weg zu demselben aber ist die wahrhafteste, mit der Erkenntniß verbundene Liebe Gottes (*ἡ ἀληθὴς τοῦ θεοῦ κατ' ἐπίγνωσιν ἀγάπη*).

Aus diesen Bestimmungen über die Erkennbarkeit Gottes ergibt sich denn auch der Maximus Lehre von Gottes Wesen. Zusage des Unterschiedes zwischen der apophatistischen und kataphatistischen Theologie sind hier zunächst zwei Arten von Wesensbestimmungen Gottes zu unterscheiden: negative, durch welche die verschiedenen Kategorien des endlichen Seyns von Gott verneint, und positive, durch welche theils der platonische Begriff des Seyns, theils der aristotelische Causal- und Finalbegriff, theils endlich die christlichen Ideen der Persönlichkeit, des Geistes und der Liebe auf Gott angewendet werden. In ersterer Beziehung geht Maximus ganz in den Anschauungen und Ausdrücken der areopagitischen Gotteslehre einher: nicht bloß alle Kategorien der Quantität und Qualität, der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, des Maßes, der Theilbarkeit, des Unterschieds, der Bewegung und Ruhe u. ff. werden von Gott ausgeschlossen (cap. theol. et oec. I. S. 461. Dehler S. 200. 212 u. d.), nicht einmal der allgemeinste Begriff des Seyns kann von ihm prädicirt werden, denn von ihm ist das Seyn, aber er ist nicht selbst das Seyn, sondern über alles Seyn, Wesen, Kraft, Energie unendlich erhaben (cap. theol. et oec. I. S. 461 f.). Allein weit entfernt, mit dem Areopagiten in die dunkle Lehre eines rein negativen Gottesbegriffs, wo alle Begriffe anhören, sich zu verlieren, will sich Maximus vielmehr durch alle jene Einschränkungen Gottes von den Bestimmungen des endlichen Seyns (*διὰ τῆς τῶν ὀρίων ἀφαίρεσιν*) nur den Weg bahnen zu einer positiven Fassung der Gottesidee, zu der *θεῖα θέσις*, wie diese allein dem religiösen Bedürfniß und der christlichen Speculation entspricht. Gott ist ihm daher zuerst Seyn oder Substanz — das wahre und eigentliche, das einfache und absolute Seyn, das alles Seyn in sich beschließt und allen Gegensatz von Seyn und Nichtseyn von sich ausschließt; er ist der Inbegriff des Seyns, so daß alles Andere, was ist, nur ist durch Theilnahme am göttlichen Seyn (*κατὰ μέθεξιν*), Alles ist an sich ideell in Gott, *μετέχει θεοῦ*, hat Theil an Gott oder ist ein Theil Gottes (*μοῖρα καὶ λῆψαι καὶ ἔστι θεοῦ*, cap. theol. et oec. I. S. 462. 511. Schol. in Gregor. bei

Dehler S. 54 f.). Der Begriff der Substanz aber geht dem Maximus unmittelbar über in den der Causalität: Alles hat Theil an Gott, weil es aus Gott geworden ist; denn Gott ist nicht bloß die überwesentliche, sondern auch die wesensschaffende Wesenheit (*οὐσιοποιὸς καὶ ὑπερουσίος ὁντότης*), die wirkende Ursache und das Ziel von Allem. In Gott ist keine Bewegung, aber er ist Anfang, Mitte und Ende jeder Erzeugung und Bewegung der außer ihm existirenden Dinge: von Gott werden sie wie von einem Princip aus bewegt, und wohin sie immer sich bewegen mögen, es ist zu ihm als zu ihrem Ziel und Zweck (cap. theol. et oec. I, 461 f. quæst. in scr. I. S. 209. Dehler S. 90. 198). Aber wie der platonische Substanzbegriff, so ist auch der aristotelische Causal- und Finalbegriff für Maximus nur der Durchgangspunkt, um zur christlichen Gottesidee zu gelangen. Gott ist nicht bloß Grund und Ziel alles Sehenden, sondern auch Geist, Willen, Leben, Liebe, *νοῦς, θείων, ζωὴ, ἀγάπη* — der anfangslose, selbstbewußte, sich selbst und alles Andere in sich erkennende Geist, der, weil er Alles durch seinen Willen erschaffen, auch alles Sehende als Produkt seines eigenen Willens erkennt (cap. de carit. I, 429 f. 479. Dehler S. 60 f.), — Leben und Quelle des Lebens, das sich selbst mittheilende Gute, die zum Menschen sich herablassende und den Menschen zur Einheit mit sich erhebende Liebe (*ἀγάπη, φιλανθρωπία*). Wie es überhaupt des Guten und der Liebe Wesen ist, Getrenntes zu einigen und zusammenzuhalten, und wie es der Liebe vollkommenstes Werk ist, zwischen den Liebenden einen gegenseitigen Austausch der Eigenschaften und Namen zu bewirken; so offenbart sich Gott als Liebe vorzüglich in der Menschwerdung, indem sie den Schöpfer der Menschen als Menschen erscheinen macht, um die Zerreißung und Trennung der menschlichen Natur aufzuheben und den Menschen zu Gott zu machen wie Gott zum Menschen (cap. theol. et oec. I. S. 517. 520. II, 229. 376 u. ö.). Wir können nicht zugeben, daß bei Maximus (wie man gesagt hat) die Liebe mehr dem Menschen als Gott eigene, vielmehr bekennt er sich ausdrücklich und wiederholt zu dem apostolischen Wort, daß Gott die Liebe ist, und erklärt es dahin, Gott sey aller Liebe Urheber und Mittheiler, indem er die Liebe, die er in sich selbst trägt, ausströmt und mittheilt an seine Geschöpfe, und nur eben weil Gott selbst die Liebe und aller Liebe Quell, ist er auch wieder der Liebe höchstes Object und Ziel (s. besonders cap. theol. et oec. S. 631). Nur sofern die Liebe etwas Pathologisches (*ἔρως* = *πάσχειν τὴν πρὸς τὸ ἐραστὸν ἔκστασιν*), kann sie von Gott, der *ἀπαθής* ist, nicht ausgesagt werden (s. b. Dehler S. 48).

Ihre Ergänzung erhält die Lehre des Maximus vom Wesen Gottes durch seine Dreieinigkeitslehre. Diese wird von ihm mehrfach entwickelt (auch abgesehen von den wahrscheinlich unächten dialogi de trinitate). Er schließt in diesem Dogma nicht bloß eng an die Bestimmungen der orthodoxen Väter, besonders der Cappadocier, sich an, sondern sucht dasselbe auch noch formell fortzubilden theils durch schärfere Fassung der trinitarischen Terminologie, theils durch Herbeiziehung physischer, logischer und anthropologischer Analogien und Kategorien zur Verdeutlichung der trinitarischen Verhältnisse. — Gott ist einig und dreieinig, Monas aber nicht Dyas, Trias aber nicht Menge. Eben hierin steht Maximus den Vorzug der christlichen vor der heidnischen sowohl als der jüdischen (worunter er sichtbar den Islam mitverstelt) Gotteslehre: dort ungeordnete Vielherrschaft, ein *δῆμος θεῶν*, hier zwar Einheit des Principis, aber eine beschränkte geist- und leblose Einheit (*ἐν πρόσωπον δίχα λόγον καὶ πνεύματος*), dort unbegrenzte *διαστολή* der Gottheit, hier einseitige *συστολή*, eine *πενία θεότητος*; dagegen im Christenthum eine Monarchie, die nicht so karg ist, auf eine Person sich zu beschränken, aber auch nicht so ungeordnet, um in eine unbestimmte Vielheit zu zerfließen (in orat. dom. I. S. 355. Dehler S. 6). — Unerlässlich ist nun aber Maximus in negativen und positiven Bestimmungen des trinitarischen Verhältnisses, um alle möglichen Irrthümer (namentlich die der Tritheiten cap. de carit. I, 413) abzuwehren und das Geheimniß der Gottheit, das freilich in seiner verborgenen Tiefe die Erkenntniß aller Erkenntnisse unendlich übersteigt, dem menschlichen Verständniß näher zu bringen. No-

wesentlich ist es ihm darum zu thun, das Zusammensein der Monas und Trias, der *οὐσία* und der drei *ὑποστάσεις*, den Unterschied und die Einheit der Personen oder ihr persönliches Ineinanderleben, die sogenannte *περιχώρησις*, so genau als möglich, freilich mehr abwehrend als positiv begründend zu bestimmen, und was gewöhnlich von Joh. von Damask. gesagt wird, daß er die wissenschaftliche Construction des Trinitätsdogma's in dieser Richtung weiter geführt und durch die Einführung einer abstrakten Scholastikologie die scholastische Behandlung dieses Dogma's vorbereitet habe, gilt mit demselben, wo nicht mit viel mehr Recht von Maximus, den Johannes Damascenus hier vielfach bloß excerptirt hat (vgl. Bd. VI. S. 741 f.). Naturanalogien, die Maximus zur Veranschaulichung des trinitarischen Verhältnisses beibringt, sind es, wenn er es vergleicht mit dem einen Strahl eines einzigen dreifach leuchtenden Lichtes (Mystagog. II, 517. vgl. Greg. Naz. und Dionys. Ar.) oder mit den Farben im Regenbogen (I, 671 f.). Weit häufiger aber braucht er, auch hierin der Vorläufer der mittelalterlichen Scholastik und Mystik, psychologische Vergleiche wie *νοῦς*, *λόγος* und *ζωή*, oder auch *νοῦς*, *σொφία* und *ζωή* (in or. dom. I. p. 355. quaest. in ser. I, 31), oder er nennt den Sohn den persönlich subsistirenden Namen, den Geist das Reich des Vaters (*ἡσυχία οὐσιωδὴς ὑπεστώσα*, in or. dom. I. p. 350), oder es heißt der Vater der beschließende, der Sohn der wirkende, der heil. Geist der mitwirkende und vollendende Gott (*ἐκδοκῶν, αὐτοτελεῶν, συνεργῶν* oder *συνπληρῶν*, in or. dom. I, 346. quaest. in ser. I, 17. 211).

Von besonderer Wichtigkeit ist die Lehre des Maximus vom *Λόγος* und seinem Verhältniß zur Schöpfung, sowie seine Ansicht vom Ausgang des heil. Geistes. — Der *Λόγος* nimmt in dem ganzen christlich-gnostischen Systeme des Maximus die eigentlich centrale Stellung ein: er ist ihm der Inbegriff der göttlichen Ideen und das Realprincip aller Dinge; die Gründe aller Dinge, des Sichtbaren und Unsichtbaren, des Allgemeinen und Einzelnen, sind in ihm von Ewigkeit befaßt, um dann in der Zeit durch ihn verwirklicht zu werden; er ist das Princip der Differenzirung, indem er die Gründe alles Getheilten und Unterschiedenen, des allgemeinen, besonderen und einzelnen Seyns in sich trägt, aber auch wieder die Einheit und das Band aller Gegensätze, der das Getrennte in Eins zusammenfaßt, allem Krieg in dem Seyenden ein Ende macht und Alles zum Frieden und zu unauf löslicher Harmonie, zur Einheit mit sich und mit Gott zurückführt (schol. in Greg. bei Dehler S. 54 ff. 296).

In der Lehre vom heil. Geist nimmt Maximus eine zwischen Abendland und Morgenland vermittelnde Stellung ein, sofern er ein Ausgehen des Geistes vom Vater durch den Sohn lehrt. Aus Anlaß des Monothelitenstreits war, wie es scheint, die bekannte Differenz beider Kirchen erstmals zur Sprache gekommen, indem die Anhänger des Monothelismus in Constantinopel daran Anstoß nahmen, daß in dem Synodalschreiben des römischen Bischofs Martin der Ausgang des Geistes vom Sohne ausgesprochen war. Maximus erkundigte sich deshalb genauer bei den Römern über den Sinn dieser Lehre und gewann aus den von ihnen beigebrachten Zeugnissen aus griechischen und lateinischen Vätern die Ueberzeugung, daß sie damit den Sohn nicht zum Princip des Geistes machen wollen, sondern das eine Princip des Sohnes und Geistes in den Vater setzen. Er sah daher in der abendländischen Lehrweise nicht eine dogmatische Abweichung, sondern nur eine andere Ausdrucksweise, und wollte diese mit der Verschiedenheit der lateinischen und griechischen Sprache entschuldigen, wobei es geschehen konnte, daß derselbe Gedanke doch sprachlich verschieden ausgedrückt werde; s. Epist. ad Marinum II. S. 70 f. und das Fragment Bd. I. S. 671; vgl. Le Quien, dissert. Damasc. in seiner Ausgabe des Joh. Damasc. Bd. I. pag. V.

Die Schöpfung ist eine bewusste und freie That Gottes, und zwar, wie Maximus im Gegensatz gegen die Lehre des Proklos von der Ewigkeit der Welt und im wesentlichen Anschluß an Johannes Philoponus mit einer Reihe von Gründen zu erweisen sucht, ein zeitlicher Akt, indem Gott zwar an sich und seinem Begriff nach immer

Schöpfer ist, aber seine ewigen Weltgedanken durch seinen guten Willen und nach seiner Weisheit successiv verwirklicht, so daß er jedes Ding in dem geeigneten Zeitpunkte aus der Potentialität zur Aktualität führt (cap. de carit. I. S. 444. Schol. ad Greg. bei Dehler S. 54 ff. 146 ff.). Und wie die Ewigkeit der Welt, so wird auch die Annahme einer ewigen Materie als eines zweiten Principis neben Gott wiederholt auf's Entschiedenste bestritten, als der Vernunft wie der Frömmigkeit gleichsehr widersprechend (cap. de carit. I. S. 445. Dehler S. 160 ff.). Vielmehr hat Gott Alles ganz und vollständig aus Nichts geschaffen, in ihm ist, wie in einer allmächtigen Wurzel, Alles befaßt, seine Wirksamkeit ist auch fort und fort in allen geschaffenen Dingen gegenwärtig, wie denn auch zu ihm als seinem eigenthümlichen Ziel Alles zurückkehrt (Schol. ad Greg. Dehler S. 166).

Die Welt oder das endliche Seyn ist seinem Wesen nach, weil es aus dem Nichtseynenden stammt und das Nichtseynende als seinen Gegensatz sich gegenüber hat, ein in Raum und Zeit begränztes, quantitativ und qualitativ bestimmtes und meßbares, ein in Gegensätze gespaltenes, nach dem Gesetz der Generalisation und Specification unendlich abgestuftes, eben darum aber auch ein veränderliches, dem Werden, der Bewegung und dem Vergehen unterworfenen Seyn (Schol. ad Gregor. Dehler S. 156). Die Gesamtheit des Seyns theilt sich, wie Maximus (Schol. ad Gregor. Dehler S. 287 ff.) unter Berufung auf ältere heilige Lehrer und Ueberlieferungen ausführt, auf fünffache Weise (die *divisio naturae* Erigena's, s. Baur S. 269 ff.): zuerst nämlich theilt sich das Universum in die ungeschaffene und geschaffene Natur (*φύσις ἀκτιστος* und *κτιστή*); letztere in intelligible und sinnliche Wesen (*νοητά* und *αἰσθητά*), jene ewig, wenigstens a parte post, diese zeitlich, jene mit Vernunft und Intelligenz begabt und des Gegensatzes von Tugend und Laster fähig, diese nur aus Materie und Form bestehend (*ἐκ εἰδοποιημένη* bei Dehler S. 383); die sinnliche Natur theilt sich dann weiter in Himmel und Erde, die Erde in Paradies und Welt (*οἰκουμένη*) als den jetzigen Wohnplatz des Menschen. Der Mensch endlich ist in seinem gegenwärtigen Seyn getheilt in den Gegensatz des Männlichen und Weiblichen, aber er ist, wie der unterste Punkt in der Differenzirung des Als, so auch wieder dasjenige Wesen, das alle Gegensätze des kreatürlichen Seyns in sich zusammenfaßt, das zusammenhaltende Centrum und die Werkstätte aller Creaturen (*omnium creaturarum officina*, wie Erigena übersezt), die vereinigende Mitte aller Gegensätze, dazu bestimmt, durch seine Einigung mit Gott endlich auch das kreatürliche Seyn zur Einheit mit dem Schöpfer zurückzuführen.

Wie nämlich die Creaturen überhaupt in sinnliche und intelligible, so theilen sich letztere wieder in englische und menschliche, jene wieder in heilige Kräfte und unreine Dämonen, diese in Fromme und Gottlose (cap. de carit. I. S. 430). Die Engellehre tritt bei Maximus in Vergleich mit dem Areopagiten sehr zurück. Auch die Engel sind wie die Menschen nach einem göttlichen Begriff (*λόγος*) geschaffen und es ist ihnen durch Gnade eine natürliche Kraft zur Vergöttlichung mitgetheilt; ihre Bestimmung ist, sich selbst gegenseitig und den Menschen höhere Erleuchtung, Tugend und Erkenntniß mitzutheilen, uns in Vollbringung des Guten zu unterstützen, durch die Stimme des Gewissens zu uns zu reden, unsere Gedanken und Handlungen zu überwachen und auf den Tag des Gerichts aufzuzeichnen (I, 37. 55. 432 u. 5.).

Ausführlicher als die Engellehre wird die Lehre von den gefallenem Engeln und dem Satan behandelt, die, nachdem sie Gottes Haus in freventlicher Auflehnung verlassen, nun fern von Gottes Gemeinschaft ihre höheren Geisteskräfte im Nichts (*πρὸ τοῦ μη ὄν*) vergehren und doch alle ihre Anschläge wieder durch Gottes Vorsehung gehemmt sehen. Voll Haß und Reid gegen Gott und Menschen ist der Teufel doch Beides zugleich — Feind und Diener Gottes, indem er zwar durch seine Dämonen die Menschen zu freiwilligen Feinden Gottes zu machen und zu allen Schlechtigkeiten, insbesondere auch zum Götzendienste zu verführen sucht, aber auch wieder von Gottes Gerechtigkeit und Liebe dazu gebraucht wird, die Lust durch den Schmerz, die Sünde durch das Uebel

zu strafen, um so den Sündenrost von uns abzuwischen, Haß und Verachtung gegen die sinnliche Lust uns einzusflößen (s. besonders Vd. I. S. 29 ff. 57. 61. 530. 597. 229).

Viel wichtiger aber als das transcendente Gebiet der Angelo- und Dämonologie ist für Maximus die Lehre vom Menschen und insbesondere von der menschlichen Seele. Hier besonders zeigt sich sein Fortschritt über den areopagitischen Standpunkt hinaus: der Mensch gewinnt bei ihm eine ganz andere Stellung und weit selbständiger Bedeutung als in dem areopagitischen Platonismus (Baur S. 268). Auch hier finden wir bei ihm wieder dieselbe Mischung platonischer und aristotelischer Gedanken, biblischer und philosophischer Anschauungen, dialektischer Begriffspaltung mit hochfliegender mystisch-theosophischer Spekulation. Von der centralen Stellung, die Maximus dem Menschen im System des geschaffenen Seyns anweist, ist schon die Rede gewesen. Wie alles Geschaffene, so existirt auch der Mensch ideell von Ewigkeit her im Denken Gottes; er ist ein Theil Gottes, weil der Begriff seines Wesens an sich in Gott war (*διὰ τὸν λόγον προῦντι ἐν τῷ Θεῷ*, schol. in Greg. S. 14). Gott hat ihn zuletzt in die Schöpfung eingeführt als den Mikrokosmos, als den Vermittler aller Gegensätze des Alls, der vermöge der Beziehung seines eigenen Wesens zu den verschiedenen Gebieten des Seyns die Kraft besitzt, sie Alle zu einigen. In ihm enthüllt sich das Geheimniß des göttlichen Weltplans, welches darin besteht, daß gleichwie alle Gegensätze von einer Ursache ausgegangen, so auch alle wieder harmonisch mit einander und in stufenweisem Aufsteigen vom Niederen zum Höheren zuletzt alle in Gott sich einigen. So soll der Gegensatz des Männlichen und Weiblichen sich aufheben in dem reinen Menschen (*ἀνδρῶπιος μόνος*), dann sollen Paradies und Menschenwelt sich zusammenschließen zu der einen Erde, dann soll der Mensch Erde und Himmel, dann die sinnliche und intelligible Natur einigen durch engelgleiches Leben und englische Erkenntniß, endlich soll er auch das geschaffene Seyn mit dem Ungeschaffenen einigen durch Liebe. Dieß die Idee des Menschen, seine göttliche Bestimmung, der freilich die Wirklichkeit nicht mehr entspricht, seit der Mensch gegen seine Idee (*παρὰ λόγῳ*) sich bestimmt und seine zur Einigung des Getrennten verliehene Kräfte zur Zertrennung des Geeinigten mißbraucht hat, wodurch er, obwohl ein Theil Gottes, von Gott ausgeschlossen (schol. in Greg. 18) und eine Erneuerung und Wiederherstellung seiner Natur nothwendig geworden ist (schol. in Greg. S. 287 f.).

Auf die Psychologie des Maximus näher einzugehen, müssen wir hier unterlassen; er hat sie in der Schrift *de anima*, in der *epist. ad Joannem II.* S. 238 ff. und anderwärts ausführlich behandelt, theils antithetisch zur Bestreitung fremder Ansichten, theils thetisch, besonders als Unterlage seiner christologischen Naturen- und Willenlehre. So handelt er von der Existenz der Seele, ihrer Unkörperlichkeit (II, 238), ihrer Entstehung zu Verlöpfung des Präexistentianismus und Traducianismus (s. bes. Dehler S. 304 ff. 320 ff. vgl. auch Gallandi Bibl. P. XIV. S. 153 ff.), von der Unsterblichkeit, wo er an Plato (s. bes. II. S. 198 ff.), von der Eintheilung der Seele, wo er besonders an Aristoteles sich anschließt (I. S. 432. Dehler S. 174), von den verschiedenen Stufen der Erkenntniß, welche theils sinnliche, theils vernünftige, theils geistige, *κατ' αἰσθησιν, κατὰ λόγον, καὶ νοῦν*, Erkenntniß der einzelnen Erscheinungen, der allgemeinen Begriffe, der höchsten göttlichen Einheit ist (I. 9. 583. II, 199. 200. Dehler S. 88. I. 652 u. 6.; vgl. die Psychologie der mittelalterlichen Mystiker: *vis cognitiva sensualis, ratio, intelligentia simplex*), endlich besonders ausführlich von dem menschlichen Willen, seinem Wesen, seinen verschiedenen Akten, Objecten, Arten und Stufen: *θέλημα, βούλησις, βούλη, προαίρεσις, γνώμη, ὁρεξις ζωτικὴ* und *λογικὴ*, Zustand des sinnlichen Trieblebens, des praktischen oder gemischten und wandelbaren Willens, der Einigung des Willens mit Gott (s. bes. II. S. 2 ff. Dehler S. 86 u. 6.).

In der Lehre vom Urzustand und Fall schließt sich Maximus zwar im Wesentlichen an die ältere griechische Theologie an — so in der Beschreibung des paradisißchen Zustandes als eines Lebens ungetrübter Unschuld, unversehrter physischer und

geistiger Kraft, in der Lehre von der Verursachung des Falls theils durch die Verführung des Teufels, theils durch den freien Willen und die Schuld des Menschen, besonders aber hinsichtlich der Folgen des Falls: Verderbniß der menschlichen Natur und Verlust der Unsterblichkeit, aber nicht der Freiheit. Allein auch hier ist sein Streben, der Kirchenlehre im Zusammenhange seines ganzen theologischen Systems eine tiefere Fassung und Begründung zu geben. Insbesondere sucht er den metaphysischen Begriff des Bösen mit dem ethisch-religiösen Begriff der Sünde in Einklang zu bringen. Das Böse als solches ist nichts Reales, sein Wesen nicht das *εἶναι*, sondern die *ἀνύπαρξία*, eben daher kann es kein ewiges Böses geben, und kann Gott nicht Urheber des Bösen seyn (quaest. in scr. I. S. 7 ff. Dehler S. 172. 314). An sich ist Nichts böse, Alles was Gott schuf, ist gut. Das Böse ist eine bloße Privation des Seyns, also kein Seyn, sondern ein Nichts; es hat sein Gebiet nur in der Sphäre des endlichen Seyns, näher des endlichen Willens. Gott hat kein Wissen des Bösen, weil er kein Vermögen des Bösen hat (I. S. 543). Es hat seinen Grund in der Freiheit, in dem Fürsichseynwollen der Kreatur, darin, daß wir, die wir ein Theil Gottes sind, von unserem Princip ablassen und widervernünftiger Weise, aber freiwillig, nach dem Nichtseyn uns hinbewegen, statt unserem eigenen Grunde uns zuzubewegen; es ist eine durch ein falsches Urtheil zu einem anderen Ziele als zu Gott hin geleitete Bewegung (quaest. in scr. I. S. 7 ff. Dehler S. 60). Die Sünde ist somit ihrem Wesen nach eine bößliche Verfehrung der menschlichen Natur und Weltstellung, und hat daher auch eine bößliche Verderbniß der Natur zur Folge. Der natürlich-vernünftige freie Wille Adam's hat, nachdem er selbst verderbt worden, die Natur mit sich verderbt, und so ist die Sünde entstanden, und zwar in dem doppelten Sinn (*δύο ἀμαρτάναι*) eines Abfalls des freien Willens vom Guten zum Bösen und einer Verwandlung der Natur aus der Unverweslichkeit in die Verweslichkeit, eine zurechnungswürdige Sünde des Willens und eine nicht zurechenbare Sünde der Natur (quaest. in scr. I. S. 95). Durch seine Uebertretung des göttlichen Gebotes hat Adam ein anderes Lebensprincip statt des ersten in die menschliche Natur eingeführt: nämlich die Herrschaft von Lust und Schmerz. Weil der Mensch, statt in Gott seine Lust zu finden, der Sinnlichkeit vermdge seines ersten Willensentschlusses sich zuwandte und in ihr unnatürlicher Weise seine Lust fand, so hat denn Gott als heiliges Gegengewicht den Schmerz mit der Lust verbunden, und diese beiden sind nun die beherrschenden Mächte des Menschenlebens geworden: wie jedes Menschenleben aus der Lust (Concupiscenz) entsteht, so ist auch jedes nun der Noth des Lebens und dem Schmerz des Todes unterworfen (quaest. in scr. I. S. 213 f.). Auch die Trennung der Geschlechter und die Fortpflanzung der Menschheit durch geschlechtliche Zeugung ist Folge der Sünde und des dadurch veranlaßten Herabsinkens des Menschens zur Thierheit (Dehler S. 292); ja auch dieser schwächliche und vergängliche Erdenleib ist dem Menschen erst in Folge der Sünde oder doch in Voraussicht derselben (*κατὰ πρόγνωσιν*) von Gott verliehen worden (vgl. Dehler S. 80). Dennoch ist durch die Sünde nicht alles Gute aus unserer Seele verschwunden: ein Samen und Vermögen des Guten ist uns geblieben, das auch wieder wachsen und zuletzt durch die Auferstehung die ihm von Natur bestimmte Größe und Schönheit wieder erlangen kann (quaest. in scr. I. S. 62). So sehr auch Maximus unerkennbar in manchen seiner Sätze der augustinischen Erbsündenlehre sich anzunähern scheint; in diesem Punkte bleibt er der Lehre der griechischen Väter unverrückt treu: die Freiheit (*τὸ αὐτεξούσιον*), wie sie zur natürlich-vernünftigen Ausstattung des Menschen gehört, bleibt auch nach dem Sündenfall unverloren; sie ist, wie das Princip der Sünde, so auch der Grund der Erlösungsfähigkeit, der Punkt, wo die erneuernde und wiederherstellende Gnade Gottes einsetzt. Eben darum aber kann sich Maximus nun auch keinen Erlöser denken ohne volle menschliche Willensfreiheit und Willensbethätigung.

So schließt sich an die Lehre vom Menschen und der Sünde die von der Menschwerdung, von der Person und dem Werk Christi auf's Engste an. Maximus hat

hier nicht bloß die Bestimmungen der orthodoxen Dogmatik, theils die der Väter des vierten Jahrhunderts, theils die des Chalcedonense, wiederholt und sie gegen abweichende Ansichten, besonders auch des Monophysitismus vertheidigt; sondern er hat auch in mehreren wesentlichen Punkten die Christologie fortgebildet (so in der Lehre von der *μεταμόρφωσις*, *ἐντίδοσις*, den genaueren Bestimmungen über die christologische Terminologie), er hat insbesondere die Consequenzen des chalcedonensischen Dogma's in der Zweinaturenlehre gezogen und er hat endlich die Lehre von der Menschwerdung im Zusammenhange seines mystisch-spekulativen Systems tiefer zu begründen versucht. — Die bekannte scholastische Frage über den Grund der Menschwerdung — ob diese auch ohne die menschliche Sünde erfolgt seyn würde oder nicht — hat Maximus nicht bloß gestellt, sondern auch im Wesentlichen richtig dahin beantwortet, daß er sie in abstracto bejaht, in concreto verneint. Von Anfang an war Alles bestimmt zur Einigung mit Gott, zur Vergottung (*θεωσις*). Daher ziemte es sich, daß derjenige, der von Natur Urheber alles Seyns ist, durch Gnade auch Urheber der Vergottung, daß der Geber der Existenz auch Geber der ewigen Seligkeit sey (*ὅτι ὁ τοῦ εἶναι δοτὴρ πάντῃ καὶ τοῦ εἶναι χαριστικός*, quæst. in scr. I. S. 212). Die Menschwerdung beruht daher auf einem ewigen göttlichen Rathschluß; sie ist in der Idee Gottes und des Menschen wie im Wesen des Logos an und für sich schon begründet. Denn Verleiblichung ist das Ziel der Wege Gottes, ebenso wie Vergottung das Ziel des Menschen ist. Allezeit und in Allem will der Logos und Gott das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen; denn Gott und Mensch verhalten sich ihrem Wesen nach so zu einander, daß der Mensch, indem er an Gott sich hingibt, Gott in sich hineinbildet und gestaltet, selbst durch Gnade Gott wird, und daß Gott durch seine Herablassung Mensch wird, so daß also der Mensch vergottet wird durch seine Gottesliebe, Gott vermenschlicht durch seine Menschenliebe. So kommt das schöne Wechselverhältniß (*καλὴ ἀντιπροσφύξις*) zu Stande, daß Gott Mensch wird um der Vergottung des Menschen willen, der Mensch Gott um der Menschwerdung Gottes willen (schol. in Gregor. b. Dehler S. 60). Wie der Rathschluß der Menschwerdung ein ewiger, der Schöpfung selbst vorangehender, so ist seine Verwirklichung Ziel und Mittelpunkt der Weltgeschichte, indem Gott weislich die Jahrhunderte theilt in eine Zeit, in welcher die Menschwerdung Gottes —, und eine andere, in welcher die Vergottung des Menschen sich verwirklicht; die Gränzscheide beider Zeiten bildet die Erscheinung Christi, mit welcher die Periode der geheimnißvollen Menschwerdung Gottes sich abschließt, die Periode der gnadenvollen mystischen Vergottung des Menschen beginnt. So ist Jesus Christus Anfang, Mitte und Ende aller Zeiten, der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft; er ist es jetzt schon potentiell für den Glauben, einst aktuell für das Schauen (s. bes. quæst. in scr. I. S. 46. 209 ff.). — Wenn aber gleich Gott Mensch geworden seyn würde auch ohne die Sünde, um als Schöpfer des Alls Alles auch wieder zur Einheit mit sich zu führen: so ist doch thatsächlich die Menschwerdung Gottes geschehen um der menschlichen Sünde willen, um die durch die adamitische Sünde in die Welt gekommene Verlehrung, Zertrennung und Zerrüttung wieder aufzuheben, um dem durch Adam in die Menschheit eingeführten falschen Lebensprincip ein neues Princip der Wiedergeburt (*ἄλλην ἀρχὴν ζωῆς γενέσθαι*) entgegenzustellen, um den Krieg im Universum zu endigen und Alles im Himmel und auf Erden zusammenzubinden zu Frieden, Freundschaft und unauf löslicher Harmonie. So ist der Einheitspunkt aller Gegensätze des Seyns, der ideell im Menschen gegeben war, der aber dadurch, daß der Mensch selbst von seinem Einheits- und Lebensprincip, Gott abwich und seine Kräfte statt zur Einigung des Getrennten zur Trennung des Geeinigten mißbrauchte, wieder verloren gegangen ist, nun erst real geworden in Christo als dem Gottmenschen, in welchem der seiner Natur nach unbewegliche und unmittheilsame Gott auf wunderbare Weise zu dem seiner Natur nach Beweglichen sich hinbewegt und unbeschadet seiner Unwandelbarkeit die menschliche Natur zu persönlicher Vereinigung sich angeeignet hat. Christus ist daher das vollkommene Gegen-

bild Adam's, wie Maximus an verschiedenen Stellen, besonders quæst. in sor. 61. I. S. 213 weitläufig ausführt, der allgemeine Mittler, Versöhner und Restaurator der ganzen durch die Sünde zerrissenen und verderbten Welt (*καينوτομοῦνται φύσεις καὶ θεὸς ἄνθρωπος γίνεται*, s. bes. schol. in Greg. Dehler 287 ff.). — Um die allgemeine Versöhnung des Alls mit der Aufhebung des Zwiespaltes in unserer Natur zu beginnen, ist Christus vollkommener Mensch geworden (*τέλειος ἄνθρωπος ἐξ ἡμῶν δὲ ἡμᾶς καὶ ἡμᾶς*), all das Unserige mangellos an sich habend, nur ohne Sünde und ohne zu seiner Menschwerdung der natürlichen ehelichen Zeugung zu bedürfen, vielmehr die Trennung der menschlichen Natur in das Männliche und Weibliche in seiner Person aufhebend (daher Maximus auf die jungfräuliche Geburt der Maria, die *virginitas ante, in und post partum* großes Gewicht legt). Dann hat Jesus, um den großen Rathschluß des Vaters zu erfüllen und Alles im Himmel und auf Erden in sich als dem Haupte zusammenzufassen, nicht bloß die allgemeinen und ewigen Gesetze für die Einigung des getheilten Sehns lehrend mitgetheilt, sondern auch durch seinen menschlichen Wandel, seinen Tod, seinen desoensus ad inferos, seine Auferstehung, seinen Eingang in's Paradies die Erde geheiligt, den Tod aus einem Mittel zur Bestrafung der Sünde in ein Mittel zur Aufhebung der Sünde (*ὅπλον πρὸς ἀνάγκην τῆς ἀμαρτίας*) verwandelt, die Kluft zwischen Menschenwelt und Paradies aufgehoben; dann hat er durch seine Himmelfahrt und den Eintritt seines mit dem unsrigen wesensgleichen Menschenleibes in den Himmel Himmel und Erde versöhnt, Sinnliches und Geistiges geeint, endlich naht er sich Gott selbst, indem er vor dem Angesichte des Vaters als Mensch für uns Menschen eintritt (schol. in Greg. Dehler S. 292 u. d.).

So müssen wir, auf Grund einer genaueren Einsicht in die Schriften des Maximus die Behauptung (vgl. z. B. Christlieb S. 109) durchaus verneinen, Maximus habe das Werk Christi als historische That nicht besonders in Betracht gezogen, er habe nicht gezeigt, was der historische Christus für den Proceß der Vergottung leiste, die historische Bedeutung Christi scheine sich bei ihm verslücktigen zu wollen, Christus werde nur zum Vorbild des ethisch-mystischen Processes (Dorner S. 288). Vielmehr legt Maximus gerade auf das Heilswerk Christi als den Zweck seiner Menschwerdung (*liber asoeticus* I. S. 367 ff.) alles Gewicht; er entwickelt dasselbe nach allen seinen Seiten, Beziehungen und heilsbedingenden Momenten in einem Umfang und einer Tiefe, wie vielleicht keiner der Kirchenväter vor ihm, und es steht ihm die historische Realität des Erlösungswerkes Christi so fest, daß er gerade auf diese vorzugsweise die orthodoxe Lehre von der Person Christi, von den zwei Naturen und zwei Willen in einer Person begründet.

Diese selbst hat nun Maximus in einer ganzen Reihe von Schriften und mit einer Fülle von scholastischen Definitionen, Distinktionen und Argumenten theils thatsächlich entwickelt, theils antithetisch gegenüber vom Arianismus, Apollinarismus, Nestorianismus und insbesondere Monophysitismus zu vertheidigen gesucht. Wenn damals, im 6. und 7. Jahrhundert, die monophysitische Partei der Severianer in ihrer Dialektik und in der Anwendung aristotelischer Begriffe auf die christologischen Fragen eine Gewandtheit und Spitzfindigkeit zeigte, die schon vielfach an die mittelalterliche Scholastik erinnert: so standen ihnen hierin doch die Vertheidiger der Orthodorie nicht nach, und unter diesen nimmt neben Anastasius Sinaita, Eulogius von Alexandrien, Leontius von Byzanz und Anderen Maximus eine der hervorragendsten Stellen ein. Dabei zeigt sich bei ihm gerade das, was sonst bei jenen Streittheologen meist vermißt wird, eine Verbindung des tiefsten und reinsten religiösen Interesses mit einer scharfsinnigen und stets schlagfertigen, in der Schule des Platonismus und Aristotelismus geübten Dialektik, und so formalistisch auch seine dogmatischen Ausführungen mitunter lauten mögen, überall sieht man doch wieder den tieferen ethisch-mystischen Hintergrund durch, auf welchem seine Theologie durchweg ruht. Es ist die Realität des Christenthums, die Thatsache der Versöhnung des Menschen mit Gott, die er durch keinen Doketismus sich will räumen

lassen. Um die Menschheit zur Einheit mit Gott zu führen, mußte Gott in Christo unbeschadet seiner göttlichen Unwandelbarkeit eine vollkommene Menschennatur, unter Anschluß jeder Vermischung und Zertrennung, zu persönlicher Verbindung sich aneignen (Dehler S. 72 ff. quæst. in scr. I. S. 45. 209. 225 u. d.). Die einzelnen Schriften des Maximus, welche auf die Naturenlehre sich beziehen, sind oben verzeichnet. Die gegenwärtige These, mit deren Widerlegung er sich vorzugsweise beschäftigt, ist die hebräisch-jüdische Lehre von einer zusammengesetzten Natur (*μία φύσις συνθετός*) in Christo; ihr gegenüber zeigt er, daß es nicht genüge, Christum aus zwei Naturen entstehen zu lassen, sondern daß er auch nach der Vereinigung bestehe *ἐν δύο φύσεσιν*, daß die Unterscheidung zweier Naturen keinen Dualismus, keine Zerreißung der Person begründe, daß man von einer *persona composita* reden könne, aber nicht von einer *natura composita* (über das Nähere vgl. Dorner S. 177 ff.).

Nur die Konsequenz aus der Zweinaturenlehre, aber ebenso wesentlich wie diese, wenn nicht die Realität der gottmenschlichen Versöhnung preisgegeben werden soll, ist für Maximus die Lehre von den zwei Willen, deren genauere Entwicklung und Verteidigung gegenüber von den verschiedenen Formen des Monotheletismus wie von den beiden kaiserlichen Glaubensedikten, *Ἐκθεσις* und *Τύπος*, seine eigentliche Lebensaufgabe und der Anlaß seiner letzten schweren Lebensschicksale wurde.

Wenn es sich im ersten Stadium des monophysitischen Streites (Dorner S. 204 ff.) zunächst um die eine oder doppelte Wirkungsweise, im zweiten um das Willensvermögen, im dritten endlich um die zwischen beiden Gegensätzen versuchten Ausgleichungen, die Lehre von dem einen zusammengesetzten und dem sogenannten anomischen Willen handelte: so ist es besonders das zweite und dritte Stadium, in welches Maximus in entscheidender Weise eingreift, wenn er gleich den Abschluß des Streites selbst nicht mehr erlebt. Er geht von der zweifachen Energie zurück zu der doppelten Potenz, unterscheidet ferner die Energie als Thätigkeit von ihrer Wirkung (*ἀποτέλεσμα*) und sucht in allen diesen drei Beziehungen die Dualität durchzuführen (Dorner S. 207).

Seine Beweisgründe sind hergenommen theils aus Schrift und Tradition, theils aus Philosophie und Theologie. Sein Beweisverfahren ist theils antithetisch, theils thetisch: es liegt ebenso wohl in der Art der behandelten Fragen, als in seiner eigenen Geistesart, daß seine Hauptstärke und sein Hauptverdienst mehr auf der ersten als zweiten Seite liegt, mehr darin, daß er die in dem Monotheletismus liegende Gefahr einer totalen Absorption des Menschlichen in Christo richtig erkannt und zurückgewiesen, als daß er selbst eine allseitig befriedigende Konstruktion geliefert hätte.

Exegetisch sucht Maximus zu zeigen, daß die evangelischen Berichte vom Leben Jesu ein menschliches Wollen und Wirken Christi ganz bestimmt behaupten und zwischen menschlichen und göttlichen Willensakten genau unterscheiden. Er beruft sich auf Stellen wie Mark. 6, 48. 7, 24. 9, 29. Joh. 1, 43. 7, 1. Matth. 26, 17. 27, 34 u. s. w., in denen von einer *ἀνθρωπίνη καὶ ἡμῶς θείας καὶ ἐνέργεια* unzweifelhaft die Rede sei, während anderwärts, wie Joh. 5, 21., die *θεῖα ἐνέργεια* Christi eben so bestimmt bezeugt werde (s. bes. Bd. II. S. 83). In einer besonderen Abhandlung behandelt er die Stelle Matth. 26, 39., um zu zeigen, daß aus den beiden Worten Christi: „Vater, ist's möglich“ u. s. w. und „doch nicht wie ich will“ u. s. w. — mit Nothwendigkeit die Annahme zweier den beiden Naturen entsprechenden Willen und Willensäußerungen folge, eines göttlichen, der in steter Einheit mit dem Willen des Vaters und heiligen Geistes unsere Erlösung will, und eines menschlichen, der um unseres Heils willen dem göttlichen Willen freiwillig sich unterwirft (II. S. 32 ff.).

Die patristische Beweisführung, mit welcher Maximus mehrfach sich beschäftigt, will darthun, daß auch die Nachfolger der Apostel, die Verkündiger der Theophanie des Logos im Fleisch, die von Gott erwählten Väter der katholischen Kirche (*θεόκριτοι τῆς καθολικῆς ἐκκλ. πατρῆς*), z. B. Athanasius, Gregor von Nazianz und Nyssa, der göttliche Johannes (Chrysostomus), Severianus von Gabala, Cyrill von Alexandrien, Am-

brostus, Leo von Rom u. A. keineswegs mit den Gegnern einen Willen und eine Energie, sondern ganz deutlich und laut zwei Naturen, zwei Willen und zwei Wirkungsweisen gelehrt. Ganz besondere Mühe gibt er sich, die von den Monotheleten angeführten patristischen Auktoritäten zu entkräften und namentlich zu zeigen, daß weder Athanasius noch Cyrill, noch auch Dionysius Areopagita und Bischof Honorius von Rom monotheletisch gelehrt haben, wobei er freilich mitunter zu höchst gewaltsamen Deutungen und Ausflüchten greift (s. bes. Bd. II. S. 84 ff. 181. vgl. Dorner S. 217). Nur Häretiker, behauptet er, reden von einem Willen, und die monotheletische Lehre führe nothwendig zum Apollinarismus und Doketismus, aber auch zum Arianismus und Nestorianismus.

Die dogmatische Beweisführung sucht theils die Einwürfe der Gegner zu entkräften, theils die Zweiwillenlehre mit positiven, theologischen, christologischen, anthropologischen und besonders soteriologischen Gründen zu erweisen. Die polemischen Ausführungen des Maximus finden wir am vollständigsten zusammengestellt in der *disputatio cum Pyrrho* (Bd. II. S. 159; vergl. Walch, Baur, Dorner, Hefele a. a. O.). Positiv zeigt Maximus aus der Trinitätslehre, daß, wie hier ein Wille, weil eine Natur, so in Christo zwei Willen seyn müssen, weil zwei Naturen; aus der Christologie, daß Christus nicht Gottmensch, sondern ein mangelhaftes Wesen (*ἀτελής, ἐλλειψής*), die Menschwerdung aufgehoben seyn würde, wenn er nicht einen natürlichen menschlichen, wie einen natürlichen göttlichen Willen hätte. Aus der Anthropologie thut er dar, daß der freie Willen wesentliches Attribut der menschlichen Natur und Bestandtheil des göttlichen Ebenbilds sey, und sucht in einer Reihe psychologischer Ausführungen das Wesen und die verschiedenen Wirkungsweisen des menschlichen Willens genauer zu bestimmen, besonders in der Schrift *ad Marinum* Bd. I. S. 1 ff. Die Hauptargumente aber endlich sind hergenommen aus der Heilslehre: weder Erlöser noch Vorbild des Menschen könnte Christus seyn ohne menschlichen Willen, denn durch den Willen hat der Mensch gesündigt, der Wille muß geheilt werden; um die ursprüngliche gottebenbildliche Menschennatur in sich dar- und in der Menschheit wieder herzustellen, mußte Christus nicht ein im Menschengewand handelnder Gott, sondern ein wirklicher sittlich organisirter und sittlich handelnder, mit dem *ἀνθρώπου* begabter Mensch seyn.

Ihre Einheit aber haben beide Willensreihen, die göttliche und die menschliche, in der Einheit der Hypostase, darin daß diese zwei Naturen und zwei Willen eben Naturen und Willen der einen Logospersönlichkeit sind (vgl. bes. Bd. II. S. 98 ff.). Denn in dem Logos hat die Seele Christi ihre persönliche Substanz, der Sohn ist die Hypostase der beiden Naturen (hierüber und über des Maximus Lehre von der Anhypostase und Euhypostase s. Dorner S. 236). Jede der beiden Naturen will und wirkt für sich, aber jede eignet auch den Willen der anderen sich an vermöge der *περιχώρησις* und des *τρόπος ἀντιθέσεως* (II. S. 165 ff.), daher man zwar nicht von einem einzigen, wohl aber von einem gemeinsamen Willen des Gottmenschen, einer *καὶ τὴν θεοῦ καὶ τὴν ἀνθρώπου ἐνέργεια*, reden könne: nicht einen Willen, wohl aber eine neue geheimnißvolle Offenbarungsweise beider Willen in der Einheit seiner Person hat Christus gehabt (I, 191).

Ob nun aber mit all dem ein klarer Begriff der gottmenschlichen Persönlichkeit wirklich erreicht wird, ob Maximus durch das Dilemma der Einheit und Zweiheit, der uniones und distinctiones, die er mit ächt scholastischem Formalismus gegeneinander abwägt, zu einer lebensvollen Anschauung der Person Christi hindurchbringt, — das zu untersuchen, ist nicht dieses Ortes (vgl. Baur und besonders Dorner S. 234 ff.). Maximus selbst ist sich auch der Insufficienz aller menschlichen Begriffe für das Mysterium Christi (I. S. 209) wohl bewußt. Jedenfalls aber hat er durch die entschiedene Betonung des ethischen Momentes in der Menschennatur Christi einen bedeutenden, für die ganze Geschichte des Dogma's Epoche machenden Schritt gethan und nicht bloß zur abschließenden Zusammenfassung der gesammten christologischen Entwicklung der alten Kirche wesentliche Beiträge geleistet, sondern auch ein zukunftsreiches Princip ausgesprochen.

das dann freilich erst auf dem Boden des Abendlandes in tieferer und fruchtbarer Weise ist angefaßt worden.

In der Lehre von der Aneignung des Heils bezeichnet Maximus gegenüber den früheren griechischen Kirchenlehrern dadurch einen wesentlichen Fortschritt, daß er die ganze Lehre von der Heilsaneignung an die von der objektiven Heilsanbahnung auf's Engste anzuknüpfen, daß er zweitens das Verhältniß der beiden wirkenden Faktoren, Gnade und Freiheit, nicht als ein mechanisches Nebeneinander, sondern als organisches Ineinander zu fassen, und daß er endlich drittens die verschiedenen Stufen und Stufen des ethisch-mystischen Processes genauer zu fixiren und mit einer Fülle ethischer Gedanken und symbolischer Anschauungen zu beschreiben sucht. Ihm diese Versuche nicht vollständig gelungen sind, ist zuzugeben (Vanderer); doch hat er mit anderen Dogmatikern vor ihm und nach ihm gemein; daß er die Probe tiefer als Andere angefaßt, ist es, was ihn auszeichnet.

Sein höchstes Ziel, die Vergottung durch Gnade (*θεωσις κατὰ χάριν*) erreicht Mensch einerseits durch die gnadenvolle Herablassung Gottes in der Menschwerdung, anderseits durch sein eigenes sittliches, aber in jedem Moment durch die göttliche Gnade unterstütztes Aufsteigen zu Gott: diese *ἀντίστασις* des Menschen ist Gegenbild und Entsprechung jener *κατάστασις* Gottes. Wenn durch die Sünde der Mensch statt des höchsten Ziels die Vielheit der geschaffenen sinnlichen und veränderlichen Dinge seinen Streben gemacht hat und so selbst in die Vergänglichkeit und unter Herrschaft der *πάθη* herabgesunken ist, so muß er jetzt statt der Richtung auf Selbstische, Sinnliche und Kreatürliche wieder die auf den einen höchsten Zweck, die Vereinigung mit Gott, nehmen, von der widernatürlichen Herrschaft der Affekte und der sinnlichen Dinge befreien und durch die Verbindung der praktischen und theoretischen Philosophie, Praxis und Gnosis, der Aktion und Contemplation (I. S. 244) zur Erkenntnis Gottes, zum Leben in Gott, zur göttlichen *ἀνάδειξις* sich erheben. Besonders gern bezeichnet Maximus den Proceß der Heilsaneignung als fortgesetzte Menschwerdung des Menschen: immer auf's Neue muß Christus Fleisch werden, immer auf's Neue geboren werden in den Gläubigen; jede Seele, in welcher die Geburt Christi erfolgt, wird so *θεοτόκος*, eine *μήτηρ κυρίου*, rein von den Leidenschaften der vergänglichen Natur (in or. dom. I. S. 354. 490). Wie der Logos als Gott Schöpfer der Maria doch zugleich als Mensch ihr Sohn, so ist er auch in uns Beides zugleich, Schöpfer des Glaubens und dann wiederum Sohn des Glaubens, indem er sich verkörpert in dem aus dem Glauben erzeugten Tugenden. Deswegen läßt sich aber doch nicht sagen, daß Maximus habe die Menschwerdung Gottes in einer Weise universalisirt, daß für den irdischen Christus nichts Auszeichnendes mehr übrig bliebe: dieser ist ihm ja nicht Vorläufer und Vorbild des mystischen Processes, sondern der große Wendepunkt der Entwicklung der Menschheit, wo die Gnadenherablassung Gottes sich vollendet, Gnadenvergottung des Menschen beginnt.

Als wirkende Faktoren der Heilsaneignung stellt Maximus allerdings auch, wie die älteren griechischen Väter, die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit als zwei wesentlich nebeneinander (s. hierüber besonders Vanderer in den Jahrb. f. deut. Theol. 1857. S. 583), aber er sucht das Verhältniß beider zu fassen als ein lebendiges und inniges Ineinandergreifen zu Auswirkung des christlichen Lebens, wobei die Gnade als wirkend und mittheilend, die Freiheit als empfangend und in Folge des Empfangens selbstthätig erscheint. Das Vermögen für das Göttliche, das den Menschen von der Schöpfung eingepflanzt wurde, ist durch die Sünde nicht verloren, sondern nur verwundet und gleichsam vernagelt (quaest. in script. I. S. 199 ff.). Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade befreit es wieder. Die Gnade vernichtet also keineswegs die Kraft der menschlichen Natur, sie wirkt nicht allein ohne die menschliche Kraft und Empfänglichkeit (*ὁρῶν ἐνέργειαν δεικνύσας ἐξ ἑαυτῆς καὶ διὰ τὸν ἀνθρώπου*). Aber ebenso wenig vermag der Mensch sich allein durch seine bloße natürliche Kraft das Göttliche zu erreichen, denn die

Natur besitzt keine Kraft, das Uebernatürliche zu ergreifen (quaest. in sor. I. S. 46. 157. 199). Es ist daher ein Zusammenwirken, eine Wechselwirkung von Gott und Mensch, göttlicher Gnade und sittlicher Selbstthätigkeit nothwendig. Der heilige Geist macht uns zu Organen des Göttlichen, indem er Beides in uns wirkt, die Theorie und Praxis, die Erkenntniß und Tugend, ohne daß wir etwas dazu beitragen als die das Gute wollende Gesinnung (*τῆς θελοῦσης τὰ ἀγαθὰ διαθέσεως* s. Bd. I. 152. 564), daher auch alle guten Werke der Heiligen nichts sind als Gnadengeschenke Gottes. Allerdings hält Maximus dieses organische Ineinander der beiden Faktoren nicht immer fest, sondern hebt das eine Mal die menschliche Selbstthätigkeit stärker hervor, wozu das Wirken der Gnade dann nur unterstützend und ergänzend hinzutritt, das andere Mal wird ihm die menschliche Receptivität nahezu zur Passivität, wenn er sagt, daß wir unsere Umwandlung in das Göttliche nicht sowohl vollbringen als vielmehr erleiden und niemals aufhören, göttliche Einwirkung zu empfangen (quaest. in sor. I. 46. 157).

Der Proceß des Aufsteigens zu Gott geschieht durch verschiedene Stufen und eine Reihe theils negativer, theils positiver Momente, deren ausführliche Beschreibung uns hier zu weit führen würde. Nach der negativen Seite wird besonders hervorgehoben die Verläugnung der Welt, des Fleisches, des eigenen Willens, die Ueberwindung der *πάθη*, die nicht aus der Schöpfung Gottes, sondern aus der Sünde stammen (I. 15 ff.), die Erhebung über die Vielheit der Welt Dinge, das Aufsteigen über alles Creatürliche, zuletzt auch über Christi Menschheit und Knechtsgestalt hinweg zu seiner reinen und ursprünglichen Gottesgestalt, zur höchsten Einheit in Gott und mit Gott (s. bes. Bd. I. S. 498 ff. 502; vgl. Dörner S. 288). Positiv ist es besonders der Glaube und die Liebe, durch welche die ethisch-mystische Einigung des Menschen mit Gott sich vollzieht. Der Glaube wirkt unmittelbare Einheit mit Gott (*ἕνωσιν ἐνωσιν*), als die habituelle Kraft der übernatürlichen unmittelbaren, vollkommenen Einigung des Glaubenden mit dem Object des Glaubens, Gott (quaest. in sor. I. 77). Er ist nicht bloß eine zuversichtliche Ueberzeugung von dem Göttlichen, sondern schließt alle Gnadengaben in sich gesamt wie im Keime in sich (cap. de carit. I. 453), Glaube und Reich Gottes sind daher nur dem Begriff nach verschieden: der Glaube ist das Reich Gottes, das noch keine bestimmte Gestalt gewonnen hat, das Reich Gottes ist der explicirte, gottähnlich gestaltete Glaube. Der Glaube aber muß sich bethätigen als Wurzel, Mutter und Krone des christlichen Lebens (I. 653), das in der Beobachtung der göttlichen Gebote, in der Nachfolge Christi (*μιμησις Χριστοῦ Ἰησοῦ* I. 368) besteht und in der christlichen Liebe, der Liebe Gottes und des Nächsten, sich vollendet. In der Schilderung und Lobpreisung der Liebe ist Maximus geradezu unerschöpflich: mehrere seiner Schriften, wie die capitula de caritate, die epistola ad Joannem Cubic. de caritate und viele Stellen seiner übrigen Werke sind eigens diesem Gegenstande gewidmet. Sie ist die größte aller Tugenden, der wesentlichste Bestandtheil des göttlichen Ebenbildes und der Gottähnlichkeit, die Befreiung von allen Uebeln und der kürzeste Weg zum Heil. Alle Tugenden und Güter schließt sie in sich, sie besitzt nicht bloß den Glauben und die Hoffnung, sondern verleiht auch den Genuß des Geglaubten und Gehofften als gegenwärtig im Gemüthe. Sie ist zwar zunächst ein leidentliches Verhalten, das Erleiden einer Entzündung zu dem Geliebten (*πάσχειν ἐκστασιν πρὸς αὐτὸ τὸ ἐραστόν*, s. ad Gregor. Dehler S. 50), aber auch wieder lebendige Energie, indem sie die Lebenden zu Gott führt, Gott und Menschen verknüpft und in einer ganzen Reihe von einzelnen Erweisungen sich bethätigt (II. 226). Die absteigende göttliche und die aufsteigende menschliche Liebe hat ihr gemeinsames Ziel in der Einigung des Menschen mit Gott, die aber keine physische, sondern eine ethische, durch die Freiheit des Menschen vermittelte, durch die Gnade Gottes sich vollendende Vergöttlichung des Menschen ist.

Theils Mittel, theils Symbol dieses Processes der Einigung mit Gott steht Maximus in der Kirche und dem ganzen Complex ihrer liturgischen Ordnungen und Handlungen, deren Beschreibung und symbolischer Deutung er ein eigenes Werk, seine My-

stagogia, gewidmet hat. Wir wissen, daß die griechischen Theologen seit Dionysius Areopagita besonderen Fleiß auf die Erklärung der Liturgie verwandt und diese zu einem systematischen System der Mystagogie entfaltet haben (s. Oß S. 154 ff.). Zu den ersten und originellsten dieser Bearbeiter der Liturgik gehört neben dem Patriarchen Sophronius von Jerusalem (Comment. liturg. Fragment. im Spicileg. Roman. 1840. t. IV. p. 31), dessen Freund und Schüler Maximus. Die Kirche, theils nach ihrem gesellschaftlichen Begriff, theils nach ihrer architektonischen Struktur, wird von ihm dargestellt als Abbild Gottes wie des Universums, der Sinnwelt, des Menschen, der Seele. Gott in seinem einheitlichen Seyn, in seinem allumfassenden Wollen; die Welt als das Reich des getheilten Seyns mit ihrem Dualismus von Himmel und Erde, Sinnlichem und Ueberfinnlichem; dann der Mensch als der Mikrokosmos mit Leib, Seele und Geist; endlich der Menschengestalt allein als Lebenskraft, Willen und Erkenntniß, wie er in einer Reihe von Stufen und Synagien zur Idee des Guten und Wahren aufsteigt, — das Alles stellt sich dar schon im äußeren Kirchenraume, seinem Gegensatz von Schiff und Chor, seiner Dreieckigkeit von Tempel, Heiligthum, Altar. Und wie das Seyn nach seiner Einheit und Getheiltheit in dem äußeren Kirchenraum, so stellt sich der Proceß der Einigung des Seyns, der Zurückführung des Menschen zur Gottheit dar in der Reihe der liturgischen Handlungen, in dem ganzen Drama des kirchlichen Gottesdienstes, der *ἁγία σάκρας*, das nun nach seinen verschiedenen Akten symbolisch-mystisch gedeutet wird, von dem introitus pontificis und dem ingressus populi an (cap. 8. 9.) bis zu der heiligen Communion (*ἡ τοῦ μυστηρίου μετάδοσις*, c. 21). Wie die Taufe nach Maximus (I, 73; schol. in Gregor. bei Dehler S. 330 ff.) das freiwillige Absterben von der Sinnlichkeit und die geistliche Geburt zur Vergottung symbolisirt, so werden im Abendmahle die würdigen Empfänger verwandelt in — und dargestellt als solche, die durch Gnade des höchsten Gutes theilhaftig und demselben ähnlich sind, so daß sie nun auch Götter seyn und heißen können durch Gnade und Adoption, weil der ganze Gott sie ganz und gar erfüllt und nichts in ihnen leer läßt von seiner Gegenwart (S. 514). Was wir aber hier im Glauben empfangen, wird uns erst im künftigen Leben in der That und Wahrheit leibhaftig zu Theil werden. Dann wird unser Gott und Heiland uns verwandeln in sich selbst und wird die Urbilder der Mysterien uns schenken (*τὰ ἀρχέτυπα μυστηρίων*), die er uns hier nur durch sinnliche Zeichen gezeigt hat (S. 519).

Dieß führt uns auf die Eschatologie des Maximus. Das Ziel des Menschen wie der ganzen Schöpfung und Weltentwicklung wird erst im Jenseits erreicht, die Vergottung aus Gnaden, worin der Mensch jedoch nicht vertilgt wird, sondern in seinem persönlichen Fürsichseyn und zwar als geist-leibliches Wesen erhalten bleibt (I. S. 519). Ein großer Sabbath wird anbrechen (I, 620), wo alle Affekte aufhören, die Stürme des Gemüths schweigen und ein vollkommener Uebergang in Gott stattfindet, so daß Gott der Seele wird, was die Seele dem Körper ist; da wird die Seele vermöge einer einfachen Erkenntniß oder intellektuellen Anschauung Gott von Angesicht erkennen und in ihm alle Gründe des Geschaffenen wie die Radien im Centrum; da wird der menschliche Wille den göttlichen ganz in sich aufnehmen, so daß in der Liebe Gottes und im Genuße der Gottheit alles Begehren sein Ziel und Ende findet. Mit einer Fülle von Bildern und Wendungen wird dieser Zustand der ewigen seligen Gott-einheit beschrieben (I, 475. 476. 517. 520. quæst. in scr. I, 210 u. s. w.). Freilich ist die Ewigkeit eine verschiedene, denn in Gott leben zwar Alle, aber die Guten als Selige nach dem Maas ihrer Empfänglichkeit für das Göttliche (I, 203), die Bösen als Elende, deren Schmerz unbefreiblich. Ein dreifaches Verlangen ist allen vernünftigen Wesen eingepflanzt: nach dem Seyn, nach dem Gutseyn, nach dem Immerseyn; denen, die ihr Seyn durch freien Entschluß wider die Natur gebraucht haben, wird Gott statt des *ἀεὶ εἶναι* das *ἀεὶ γὰρ εἶναι* (s. Dehler S. 378), ewiges Wehe zu theilen. Wie Maximus das letzte Schicksal der Bösen sich gedacht hat, ist nicht ganz

sicher; an verschiedenen Stellen schildert er den Zustand ewiger Verdammniß mit den stärksten Farben, andernwärts (quaest. et dub., Bb. I, 304) scheint er im Anschluß an Gregor von Nyssa und wohl auch in Consequenz seines eigenen Systems der Lehre von der ἀποκατάστασις sich zuzuneigen (vgl. Reander S. 352. Ritter S. 550). — Zuletzt wird die Zeit in die Ewigkeit übergehen, wenn ihre Bewegung stille steht; denn die Ewigkeit ist nichts als die zum Stillstand gekommene Zeit, die Zeit die nach bestimmten Maßen sich bewegende Ewigkeit (schol. in Greg. Dehler S. 140).

Es sind sehr verschiedenartige Gedankenelemente, — philosophische und theologische: Platonismus, Aristotelismus, nicensisch-chalcedonische Orthodoxie, die Theologie der griechischen Väter, besonders der beiden Gregore, endlich aber vorzugsweise die Ideen der christlichen Mystik, und zwar diese wieder in der doppelten Gestalt der subjektiven Ascese des ägyptischen Mönchthums und der hierarchisch-kirchlichen Mystik des areopagitischen Systems —, welche in dem tiefen und reichen Geiste des Maximus zusammenfließen. Und er hat dieselben nicht etwa bloß „gebunden von der Auktorität früherer Leistungen durch formlose Darstellung zu einem äußerlichen Nebeneinander in schwankendem Eklekticismus“ (Kurz) verbunden, sondern, vermöge einer seltenen Vereinigung dialektischer Schärfe mit mystischem Tiefinn, in großartiger Gedankenarbeit sie zur Einheit eines philosophisch-theologischen, theosophisch-mystischen Systems zusammenzufassen gesucht, — zu einer christlichen Weltanschauung, welche die besten Gedanken seiner Vorgänger in sich enthält und als das reifste Resultat der bisherigen Entwicklung der Theologie in der griechischen Kirche bezeichnet werden darf (vgl. Huber, S. 342). Vor einer einseitigen Bewunderung seines Systems (vor welcher Vanderer a. a. O. mit Recht warnt), wird uns freilich die doppelte Wahrnehmung bewahren, einmal daß Maximus, hierin der ächte Sohn seiner Epigonzeit, der Zeit des Absterbens hellenischer Philosophie und altchristlicher Theologie, doch weit mehr ein receptiver, verschiedene Gedankenströmungen in sich zusammenfassender und verarbeitender als ein wahrhaft schöpferischer Geist war, und für's Andere, daß all sein eifriges Ringen, aus jenen verschiedenen Elementen ein harmonisch-einheitliches System zu gestalten, zuletzt doch wieder vereitelt wird, indem Maximus äußerlich zu keiner wahrhaft systematischen und methodischen Darstellung seiner Ideen es bringt, diese vielmehr bald an fremde Gedanken commentarienartig anhängt bald in aphoristischer Sentenzenform lose aneinander reiht, und indem er auch innerlich jenen durch die ganze griechische Theologie sich hindurch ziehenden Dualismus von Gott und Welt, Geist und Materie, göttlicher Causalität und menschlicher Freiheit trotz aller Ansätze dazu nicht wahrhaft überwindet.

Unter jenen verschiedenen geistigen Faktoren aber ist derjenige, der den größten Einfluß auf ihn geübt hat, und in welchem wir die unmittelbare Voraussetzung seiner Lehre zu erkennen haben, unstreitig die areopagitische Mystik. Den pseudodionysischen Schriften, die in jener ganzen Zeit und allermest im Monotheletenstreit eine so große Rolle spielen, hat Maximus seine Grundgedanken entnommen; er hat sie commentirt, unzähligemal citirt und excerptirt; und durch seine Auktorität vorzüglich den weitreichenden Einfluß derselben auf die mittelalterliche Theologie und Mystik des Abendlandes wie des Morgenlandes vermittelt. Er preist ihren Verfasser als den heiligen Offenbarer göttlicher Geheimnisse, als den παράνομος καὶ ὁρθὸς θεογράφος (II, 49. 51. 491. 526. u. ö.) und ist von seiner Orthodoxie ebenso überzeugt wie von seiner Identität mit dem Dionysius Areopagita der Apostelgeschichte. Man mag hierin einen Beweis seines untrüglichen Sinnes sehen (Ritter S. 537), den er jedenfalls mit seinem ganzen Zeitalter theilt; aber viel wichtiger ist doch das Andere, daß Maximus dennoch Selbstständigkeit, Mäandernheit und Vielseitigkeit genug besaß, um keineswegs in blinder Verehrung den Lehren des falschen Dionysius sich hinzugeben. Er hat nicht bloß aus Bescheidenheit ein zu tiefes Eingehen in das Einzelne abgelehnt (quaest. in scr. I, S. 29. mystag. II, S. 526), sondern auch in ganz wesentlichen Punkten, und zwar sowohl nach der theologisch-soteriologischen als nach der ethisch-anthropologischen Seite hin, das areopagitische System theils

modificirt theils weitergebildet, sodaß man die Lehre des Maximus kurz mit Baur (S. 263, 268) als ethische oder christliche Modification des areopagitischen Systems, oder richtiger noch als ethisch theologische Fortbildung desselben bezeichnen kann. Wenn der Charakter des dionysischen Systems in unmittelbarer Verschmelzung des Neuplatonismus und Christenthums besteht (Baur S. 247), wobei die christliche Gottesidee, der ethische Begriff der Sünde und Erlösung, ganz besonders aber die historische Realität und spezifische Heilsbedeutung der Person Christi durch den abstrakten Idealismus der platonischen Spekulation noch wesentlich beeinträchtigt erscheint: so erhält bei Maximus nicht bloß der Platonismus in dem ebenso bedeutenden Einfluß aristotelischer Elemente ein heilsames Gegengewicht, sondern es gewinnt auch seine Theologie durch Rückgang auf die heilige Schrift, auf die orthodoxe Kirchenlehre und auf die Theologie und Mystik der älteren griechischen Väter (Gregor Naz. und Nyss., Cyrill, Chrysost., Macarius, Marcus Erem. u. A.) einen reinern und vollern christlichen Inhalt. Haben wir bei Dionysius doch wesentlich neuplatonische Gedanken in christlicher Metamorphose, so herrscht dagegen bei Maximus ein durchaus christlicher Geist und Lehrgehalt, der freilich die Schale und Schranke hellenisch-neuplatonischer Spekulation noch nicht vollständig durchbrochen hat. Mit Recht hat man hingewiesen auf den scheinbaren Widerspruch, der zwischen den verschiedenen in der Lehre des Maximus vereinigten Interessen und Anschauungen stattfindet. „Bedenkt man“, — sagt Baur S. 264 — „in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen; allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monothelitenstreit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transcendenz der Idee Gottes anzusprechen, den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der andern Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen.“ Und bestimmt noch hebt Dörner (S. 283, vgl. Landerer und Christlieb a. a. O.) den entscheidenden Punkt hervor, in welchem der große Fortschritt des Maximus über den Areopagiten hinaus sich offenbart: „Das dialektische Element in Maximus scheint im Widerspruch zu stehen mit dem Mystischen, Areopagitischen in ihm, woran er sichlich mit der ganzen Innigkeit seiner Liebe hängt. Allein es ist, als ob er, gerade weil er den monistischen ja pantheistischen Zug in sich selbst so stark verspürt, dem Monophysitismus und Monothelismus so stark entgegentrete. — Es ist das Prinzip der Freiheit, das er dem areopagitischen System einzuverleiben sucht und wodurch er wenigstens dessen Anthropologie (aber auch dessen Theologie, Christologie, Soteriologie) fortbildet.“

Erst in der Gestalt, die sie durch Maximus erhalten, hat dann die areopagitische Mystik ihren großen und weitreichenden Einfluß geübt auf die Theologie der griechischen wie der abendländischen Kirche — einen Einfluß, der bei der unvollkommenen Kenntniß, die wir bisher von den Werken des Maximus hatten, noch lange nicht in seinem vollen Umfang gewürdigt ist. Wie sehr zunächst Johannes Damascenus von Maximus abhängig ist, das ist bis jetzt mehr geahnt und angedeutet, als erkannt und nachgewiesen (Dörner S. 258 ff.). Ebenso erstreckt sich der Einfluß des Maximus auf die spätere griechische Theologie eines Euthymius Zygabenus, Niketas Choniates, Nikolaus von Methone und besonders auf die griechische Mystik der Hesychasten und des Nikolaus Kabasilas in noch größerem Umfange als dies bis jetzt anerkannt ist (vergl. Waff, die Mystik des Nikolaus Kabasilas und Ullmann, die dogmat. Entwicklung der griech. Kirche. Stud. und Krit. 1833. III).

Viel wichtiger aber noch ist Maximus als das bedeutendste Mittelglied zwischen Dionysius und Scotus Erigena. Wichtig hat Baur (S. 269 ff.) schon aus dem Wenigen, was ihm von Maximus vorlag, erkannt, daß Erigena hinsichtlich der eignen thümlichen Ideen seines Systems dem Maximus weit mehr zu danken hat, als man ge-

wöhnlich annimmt, ja daß die Ideen des Maximus gleichsam nur der von *Erigena* commentirte und weiter bearbeitete Text sind (Baur S. 273). Im Einzelnen hat dann *Christlieb* (a. a. O.) den Nachweis geliefert, wie *Erigena* fast auf jedem Punkte seines Systems an *Maximus*, den *venerabilis magister et divinus philosophus* (*de divla. nat.* II, 4 u. o.), und durch seine Vermittlung an *Dionysius Areopagita*, den *magnus et divinus manifestator*, sich anlehnt; und wenn *Christlieb* S. 454 flg. die Punkte nachzuweisen sucht, in welchen *Erigena* über *Maximus* hinausgegangen sein soll, so reduciren sich diese angeblichen Fortschritte bei näherer Kenntniß der Schriften des *Maximus* fast einzig auf den bloß formellen Unterschied, daß *Erigena* die von seinem Vorgänger mehr nur in aphoristischer Weise hingeworfenen Gedanken strenger methodisch zu verarbeiten versucht, und dieser formelle Fortschritt wird mehr als aufgewogen durch den materiellen Rückschritt, daß der lebendige Fluß christlich-theosophischer Ideenentwicklung, der uns bei dem griechischen Theologen entgegentritt, bei dem abendländischen Philosophen in einem zwischen Pantheismus und christlichem Theismus schillernden Gedankensysteme erstarrt. Aber noch viel weiter als auf *Erigena* erstreckt sich der Einfluß des *Maximus*; wenn man neuerdings mit Recht erkannt hat, wie stark der „Platonismus“ oder genauer der Neuplatonismus durch das Medium des Pseudodionysius, des *Scotus Erigena*, auch des *Johannes von Damaskus* auf die mittelalterliche Theologie“ und zwar auf die Scholastik sowohl als auf die Mystik des Abendlandes eingewirkt hat (s. *Landerer* in der *Real-Enc.*, Bd. XIII, S. 668), so darf unter jenen Mittelgliedern zwischen Morgenland und Abendland, zwischen Alterthum und Mittelalter gerade *Maximus*, der orthodoxe Fortbildner und verdeutlichende Erklärer der areopagitischen Ideen, nicht vergessen werden, der schon von *Erigena* ebendarum in's Lateinische übersetzt wurde, weil er *saepissime obscurissimas Dionysii sententias introduxit mirabilique modo dilucidavit* (*Erigena's* *Vorr.* zur Uebers. der *scholia Maximi*). *Maximus* ist es in der That, der „das göttliche Dunkel“ der areopagitischen Mystik in das „heilige Hell Dunkel“ (vgl. *Dorner*, S. 290) übersetzt hat, das nun anregend, weckend und zündend in den tiefsten und hellsten Geistern des ganzen Mittelalters, in einem *Scotus Erigena*, in *Thomas von Aquino* und *Duns Scotus*, in einem Meister Eckhart wie in einem *Nikolaus Kavalas* fortwirkt. Wie in der Lehre des *Maximus* die drei Elemente der kirchlichen Orthodoxie, einer theils hierarchisch-objektiven, theils ascetisch-subjektiven Mystik, einer scholastisirenden Dialektik in eigenthümlicher Weise sich mischen, so kann er immerhin in gewissem Sinne als einer der bedeutendsten Vorboten, Botschafter und Quellen der mittelalterlichen Scholastik und Mystik (vgl. du Pin: *en un mot il était scholastique, mystique et contemplatif*), ja, wie man ihn schon genannt hat, als der *Thomas* der griechischen Kirche bezeichnet werden. So groß auch bei ihm selbst wieder die Abhängigkeit von seinen Vorgängern und so wenig es ihm gelungen ist, die reichen und vielseitigen Gedankenzustüsse, die in ihm sich begegnen, zu durchsichtiger und harmonischer Einheit zu bringen, so ist er doch jedenfalls einer der wichtigsten Kanäle, durch welche ein reicher und tiefer Strom theologischer und theosophisch-mystischer Gedanken aus dem christlichen Morgenlande und Alterthum herüber in die Kirche des Abendlandes und Mittelalters sich ergossen hat, — und er selbst ist noch Geist, Charakter, Frömmigkeit, Gelehrsamkeit, literarischer und kirchlicher Wirksamkeit, Lebensschicksalen einer der achtungswürdigsten und größten christlichen Denker und Dichter aller Zeiten, — von Wenigen näher gekannt und in den gewöhnlichen Hand- und Lehrbüchern der Kirchen- und Dogmengeschichte oft kaum genannt, aber dennoch am Himmel der christlichen Kirche ein Stern erster Größe.

Wagenmann.

Mendelssohn-Bartholdy, Felix (geb. 3. Februar 1809 in Hamburg, gest. 4. Nov. 1847 in Leipzig), ist seit Handel und Bach wieder der erste bedeutende Tonsetzer gewesen, der seine beste Kraft dem Dienste geistlicher Musik, und zwar der musikalischen Bearbeitung des lutherischen Bibelworts widmete. Sein *Paulus*, sein *Elias*, sein Lobgesang, sein 42. Psalm gehören zu den besten Schätzen evangelisch-kirchlicher

London und haben das hohe Verdienst, den Sinn für religiöse Musik in weiten Kreisen, unter den Gebildeten wie unter den Dilettanten der Kleinstädte wieder lebendig erregt zu haben.

Der Taufname des Mannes ist eine Wahrheit geworden; ein glücklicher Mensch war er in einem Grade, wie dies selten einem Erdensohne, noch weit seltener aber einem Künstler, einem Musiker widerfährt. Er ist der Enkel Moses Mendelssohns, und der Sohn des Banquiers Abraham Mendelssohn, der dasjenige gethan hat, wozu ein Rabater den Moses mit aller Beredsamkeit nicht hatte persuadiren können, nämlich sich taufen zu lassen; die Familie war christlich, als Felix geboren wurde. Der Knabe war ein musikalisches Wunderkind; nach der Ueberiedelung der Familie nach Berlin wurden Zelter und Moscheles seine Lehrer; allein auch in die classischen Studien und übrigen Bildungsgebiete ward er eingeführt und sein glücklich organisirter Geist eignete sich mit Lust und Leichtigkeit die vielseitigsten Kenntnisse an; auch noch als Kapellmeister las er seinen Sophokles im Original, er würde wohl ohne diese Fähigkeit seine Musik zur Antigone und zum Oedipus nie schreiben gekonnt haben. Seine Compositionsarbeiten wurden in häuslichen Kreisen zur Aufführung gebracht; unter diesen ragte schon die wunderbare Overture zu Shakespeare's Sommernachts Traum hervor, die er als 17jähriger Jüngling schrieb. Schon damals nahm Goethe, dem Zelter ihn vorgespielt, ein ungewöhnlich warmes Interesse an ihm; neben seiner allgemeinen Bildung und feinen Empfindung trug wesentlich auch der Verkehr mit Goethe dazu bei, daß er einer der wenigen Componisten wurde (man kann vielleicht sogar sagen, der einzige) der nie einen poetisch geringen, geschmacklosen Text componirt hat. Im Jahre 1827 bezog er zu Berlin die Universität. Andere Meister, Telemann, Händel, Emanuel Bach, Marschner, Schumann, hatten Jurisprudenz, Spohr hatte Medicin studiren sollen, hatten es aber invita Minerva gethan und mehr Alotria, d. h. Musik getrieben; Mendelssohn studirte Philologie, Geschichte und andere allgemeine Wissenschaften, wodurch er denn auch eine Bildung erlangte, wie sie in solcher Universalität bei einem Tonsetzer in der That kaum sonst vorhanden sein wird. (Eine Folge hiervon ist es unter Anderem, daß seine in zwei Bänden erschienenen Briefe auch rein literarisch betrachtet vortrefflich zu lesen sind). Nach einer Londoner Reise, die er nach Beendigung der Studien machte, trat er 1830 seine Wanderung nach Italien an; i. J. 1833 leitete er das Musikfest in Düsseldorf, worauf er 1834 die städtische Musikdirektion in dieser Stadt und damit sein erstes Amt antrat. Ein Jahr später wollte man ihn nach Leipzig als akademischen Lehrer der Musik berufen, was er jedoch ablehnte, da diese Art der Wirksamkeit nicht die war, wozu er sich berufen glaubte; statt dessen aber nahm er die Direktion der Concerte im Leipziger Gewandhaus an, ein Amt, welches er von 1835—1844 und nach einer kurzen Unterbrechung wieder von 1845 bis zu seinem Tode mit der größten Sorgfalt und ungemein großen Erfolgen bekleidete. Jene Unterbrechung rührte daher, daß Friedrich Wilhelm IV. ihn nach Berlin ziehen und ihm dort eine Art musikalische Generaldirektion übertragen wollte. Ueber die deshalb geführten Verhandlungen geben Mendelssohns Briefe, Bd. II., genauen Aufschluß; es war auch hier, wie mit so Vielem, was jener so wohlmeinende und hochbegabte Fürst beabsichtigte: er hatte große und schöne Ideen, aber sie in eine praktische Form, in greifbare Gestalt zu bringen und die Idee in eine That umzusetzen, war ihm nicht gegeben; Mendelssohn aber wollte nicht nur Titel und Gehalt, sondern einen bestimmten Wirkungskreis, und weil dieser nicht ausgemittelt wurde, so ging er nach Leipzig zurück. — Einen glücklichen Menschen nennen wir ihn, nicht bloß weil er mit seinem reichen Talent die ehrenvollste Anerkennung fand, auch nicht bloß, weil ihn sein väterliches Erbe so unabhängig stellte, daß er sich Amt und Beschäftigung gänzlich nach seinem Wohlgefallen wählen konnte, auch niemals sich gezwungen sah, dem Geschmach oder Ungeschmach eines sogenannten Publikums sich zu bequemen; sondern weil auch in seinem Gemüth immer Sonnenschein war. In seinen Reisebriefen sieht man, wie die ganze Welt ihm lacht, selbst verdrießliche Reiseabenteuer

können seinen guten Humor nur erhöhen. Aber auch, was mehr werth ist, vom Reide gegen andere Künstler zeigt er sich völlig frei; man fühlt es überall durch, welch' eine Freude es ihm gewährt, so oft er durch Aufführung fremder, tüchtiger Werke einem Lebenden oder Dahingeshiedenen Anerkennung und Ruhm gewinnen kann. Für den Theologen ist es ganz besonders anziehend, in diesen Briefen (Bd. II.) zu sehen, wie ernst und gründlich er es mit der Herstellung der Texte zu seinen Dratorien nimmt; wie viel er darüber mit seinem Freunde, dem Prediger Schubring in Dessau correspondirt, wie ihm dieser nicht nur die grundlegenden, geschichtlichen Bibelstellen, also das Epische, sondern auch eine Anzahl passender Sprüche als lyrischen Einschlag in das Gewebe liefern muß, und wie fein sein Verständniß für das Ganze und Einzelne solchen Stoffes ist. So schreibt er z. B. II. S. 181: „Ich hatte mir eigentlich beim Elias einen rechten durch und durch Propheten gedacht, wie wir ihn etwa heut zu Tage wieder brauchen könnten, stark, eifrig, auch wohl böse und zornig und finster, im Gegensatz zum Hofgestirbel und Volksgestirbel, und fast zur ganzen Welt im Gegensatz, und doch getragen wie von Engelsflügeln.“ Wie richtig er das ästhetisch-Angemessene mit dem theologisch-Wahren zu verbinden wußte, weil er für Beides einen gleich offenen Sinn hatte und Ernst damit machte, ist u. A. S. 468 f. in einem Brief an Mendemann über den Schluß des Elias zu sehen, in welchem er die Beziehung des Propheten auf den neuen Bund gehörig betonen wollte. Besonderes Interesse erregt auch das, was er über einen nach dem Paulus gefaßten Plan zu einem Dratorium: „Petrus“ an Schubring schreibt, S. 147 f. Es hätte ihm gar zu gut gefallen, „in Verbindung mit einem größeren Plan für ein späteres Dratorium“ (ohne Zweifel „Christus“, wovon er auch wirklich Anfänge hinterlassen hat), „die beiden Hauptbekenner und Hauptstützen der christlichen Kirche“ einander gegenüber zu stellen. „Daß es an innerlichen Gründen nicht fehlt, die mir den Stoff werth machen, brauche ich dir nicht zu sagen, und auch bei diesen innerlichen steht die Ausgießung des heiligen Geistes, die den Mittelpunkt oder den Hauptpunkt ausmachen müßte, sehr obenan. Die Frage aber ist, ob die Stelle, die Petrus in der Bibel einnimmt, abgesehen von der Würde, die er in der katholischen und protestantischen Kirche als Märtyrer oder erster Papst hat, ob also das, was von ihm in der Bibel steht, allein und an und für sich bedeutend genug ist, um ein symbolisches Dratorium darauf zu gründen. Denn historisch dürfte der Stoff nach meinem Gefühl durchaus nicht behandelt werden, so nothwendig dies im Paulus war. Bei einer historischen Behandlung müßte Christus in der ersten Zeit von Petri Wirken erscheinen, und wo Er erscheint, kann Petrus nicht das Hauptinteresse in Anspruch nehmen.“ Dieser Plan ist — und mit Recht — unausgeführt geblieben; aber ein Theolog steht gewiß besonders gerne in die Gedankenwerkstätte des Musikers hinein, der, während er die biblischen Stoffe nach ihrer Brauchbarkeit für künstlerische Darstellung abwägt, dabei zugleich für ihren religiösen Gehalt und Werth ein so richtiges Gefühl und für ihren Gegenstand eine so tiefe Pietät zeigt. — In all diesem Schaffen und Wirken ist dem Mann unendlich wohl, die Lust des Arbeitens leuchtet überall bei ihm heraus. Und so hat er denn auch wirklich Großes und Werthvolles geschaffen; reicht auch, wie man richtig gesagt hat, sein außerordentliches Talent nicht ganz bis an den Punkt, wo es zum Genie, zur Genialität würde, ist auch Vieles mehr exquirit, fein und schön ausgedacht, als das es der geniale Wurf wäre, mit dem Bach und Händel, Mozart und Beethoven ihre besten Werke zu Stande brachten, so ist doch auch jenes Ausgesuchte bei Mendelssohn nicht mühsam einer armen Phantasie abgerungen, sondern es ist aus dem, was eine glückliche Phantasie in Fülle und Fülle darbot, mit Geschmac ausgewählt. Er trifft gerade in Kernpunkten doch immer das Rechte; schöner kann Niemand biblische Worte musikalisch wiedergeben, als es von Mendelssohn geschehen ist z. B. in den Gesängen „Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser u.“ „Ich harrete des Herrn und er neigte sich zu mir“; „Seh stille dem Herrn und warte auf ihn“; „Siehe der Hüter Jerusalems schläft und schlummert nicht“; „Es ist genug, so nimm Herr meine Seele“; „So

Jerusalem, die du tödest die Propheten“; „Gott sei mir gnädig nach deiner Güte“; „Siehe, wir preisen selig, die erduldet haben“ u. s. w. — Aber besonders hoch ist es ihm anzurechnen, daß er, wie oben bemerkt, den Sinn unserer Nation, der durch die Sittenstöße Italiens und die Ueberreizung mit französischen Effectmitteln verweichlicht und sich selbst entfremdet worden war, auf Besseres, Ernsteres, Heiligeres, Vaterländisches zu lenken, ihm dieses lieb und theuer zu machen verstand, und so durch seine eigenthümliche Art und Begabung — wenn es erlaubt ist, ihn darin seinem Helden Elias zu vergleichen — das Herz der Kinder zu den Vätern belehrte. „Wer ihm die rechte Lobrede halten will“, sagt Niehl von ihm in seinen „musikalischen Charakterköpfen“ I, S. 106, „der gebe zu erwägen, wie viele Tausende durch ihn zum Studium Händel's und Bach's getrieben worden sind, und wie er für die ganze Nation durch seine Werke ein neues Verständniß dieser Männer anbahnte, die uns auf alle Zeiten ein so strahlender Ruhm bleiben und die wir so lange vergessen hatten.“ Und vorher, S. 101 sagt Niehl ebenso treffend: „Er machte die ernstesten Formen der alten strengen Kirchenmusik eleganter, sauberer und vornehmer, den Kirchensatz suchte er mit mehr subjectiver Gefühlsmäßigkeit zu beleben.“

Ein ungemein inniges Familienleben zeichnet den Mann ebenfalls vor so manchen Kunstcelebritäten aus. Mit Vater, Mutter und Geschwistern steht er im zärtlichsten und heitersten Verkehr, namentlich mit der ihm an Talent ebenbürtigen Schwester Fanny, Gattin des Malers Henkel in Berlin, deren Tod, ein halbes Jahr vor seinem eigenen Ende, für ihn ein nicht zu verwindender Schlag war. Mendelssohn hat sich im Jahre 1837 mit Cécilie Jeanrenaud, der Tochter eines reformirten Predigers, vermählt und durch den Besitz blühender Kinder gesegnet, eine ungemein glückliche Ehe geführt, wie solche gerade in Künstlerkreisen nicht allzu häufig gefunden wird. Man muß sehr bedauern, daß aus der Sammlung seiner Briefe alle Correspondenz mit seiner Frau und selbst dasjenige, was auch nur auf sie Bezug hat, weggelassen worden ist. — Er selbst schied sich eben an nach Wien zu gehen, um dort den Elias zu dirigiren, als er in Folge von Schlaganfällen am 4. November 1847 dahingerafft wurde. Allenthalben hielten die musikalischen Vereine Gedächtnisfeiern zu seinen Ehren; man wußte, daß der größte der lebenden Tonsetzer geschieden war. Allein wenn es zu eines Mannes höchsten Glück gehört, mitten aus dem lebendigsten Wirken heraus heimgehen zu dürfen, so ist er auch um dieses seines Todes willen noch glücklich zu preisen. Palmer.

Meuser, Balthasar der Ältere, einer der bedeutenderen, streng lutherischen Theologen der älteren Periode, hat in dem Artikel über Kenotiker und Skryptiker nur eine kurze Erwähnung gefunden, weshalb hier noch Einiges zu seiner Charakteristik zusammengestellt werden muß. Mit Recht nennt ihn Henke den Patriarchen des ächten Lutherthums in Hessen, der wohl eine ausführliche Darstellung verdiente. Er war am 27. Febr. 1565 zu Alendorf im Hessischen geboren und studirte in Marburg, wo er sich früh durch Talent und Kenntnisse auszeichnete. Nach einer mehrjährigen Thätigkeit als Prediger in Kirtorf wurde er 1596 zum Professor der Theologie in Marburg ernannt, wurde Ephorus der Stipendiaten und nach einigen Jahren Doktor der Theologie. In dieser Stellung erlebte er als einer der zunächst Betheiligten die reformirte Kirchenreform des Landgrafen Moriz. Unfähig den drei „Verbesserungspunkten“ — Verbanung der ubiquitistischen Lehre, Wiederherstellung des Bilderverbots, des Brodbrechens im Abendmahl und Veränderung des Decalogus, — Folge zu leisten, schloß er sich seinem Collegen Windelmann und dem Stadtpfarrer Leuchter an, welche 1605 nach Gießen auswanderten, und trat hier auf der 1607 durch den Landgrafen Ludwig neu gegründeten Universität als einer der vornehmsten lutherischen Lehrer ein. Seine Thätigkeit in Gießen umfaßt den wichtigsten Theil seines Lebens, doch durfte er 1625 nach Marburg in Folge der Verlegung der Universität zurückkehren, wo er auch am 6. Jan. 1627 gestorben ist. — Meuser war durchaus Lutheraner im Sinne der Concordienformel, für ihn fiel der theologische Beruf mit der Pflicht der allseitigen Vertheidigung

des confessionellen Dogma's vollständig zusammen. Sein christlicher Glaube war wesentlich Glaube an das christologische Dogma, wie es sich in der Idiomen- und Ubiquitätslehre vollendet und auf die Anschauung des Sakraments und des sakramentlichen Genußes übertragen hatte; nur unter dieser Voraussetzung ist sein literarisches Leben verständlich, welches uns in jene Zeiten zurückversetzt, wo über diese Controversen Abhandlungen von 400 Seiten in Menge geschrieben und gelesen wurden. Diesen seinen beschränkten Standpunkt verfocht Menzer unablässig, aber mit Gewissenhaftigkeit und gelehrtem Geschick, ohne persönliche Gehässigkeiten einzumischen, und zugleich mit dem Bestreben, den Frieden in der eigenen Kirche nicht zu stören. Er war ein Polemiker im besseren Sinn, weshalb ein ehrenhafter Charakter und ein persönlich mildes und friedfertiges Betragen ihm allgemein nachgerühmt werden. Es heißt von ihm: *Vir comis et facundia pollens, a civibus maxime aestimatus, ab exteris quaesitus, sed haereticorum et quidquid illos oluit malleus indeque scriptorum eristicorum feroissimus*. Seine Schriften und Abhandlungen können hier nur zum kleineren Theile erwähnt werden, sie sind ungemein zahlreich und meist polemisch, die lateinischen wurden später von seinem Sohne gesammelt und herausgegeben: *Opera theologica latina*, 2 tomi Francof. 1669. Von exegetischen Arbeiten und kleinen systematischen oder catechetischen Entwürfen sehen wir ganz ab. Schon seine oft aufgelegte *Exegesis confessionis Augustanae*, Giss. 1603, dient abschließlich der Vertheidigung gegen die Katholiken und Reformirten, ähnlich die *Repositio Chemnitiana*. Herausgefordert durch des Katholiken Joh. Pistorius „Wegweiser vor alle verführte Christen“, antwortete er in den Schriften: *Anti-Pistorius seu disputatio de praecipuis quibusdam controversis capitibus*, Marp. 1600, *Evangelischer Wegweiser*, Marburg 1603 und viele andere. Sein reformirter Gegner war zunächst sein Nachbar, der ausgezeichnetste Repräsentant der nunmehrigen hessensasselschen Theologie, Johannes Crocius, Professor in Marburg; Menzer's Antworten und Angriffe gegen ihn beweisen, daß er die gemäßigte reformirte Richtung nicht würdigen wollte und konnte und dem freieren Anschluß an die Augustana jedes Recht absprach: *Abstersio calumniarum J. Crocii, Apologeticus, Anticrocianus, Collatio Augustanae confessionis cum doctrina Calvini, Bezae et sociorum*, 1610. Außerdem gerieth er in Streit mit Johann Sadeel in Paris und Genf, Matthias Martinus in Herborn, Paul Stein in Rassel, Schönsfeld und Pareus: *Elenchus errorum J. Sadeelis in libello de veritate humanae naturae Christi*, Giss. 1615, *Elenchus errorum J. Sad. in libello de sacramentali manducatione*, Gies. 1612, *Anti-Martinus sive modesta et solida responsio etc.* Giss. 1612 u. v. A. Diese Controverschriften über die Idiomenlehre, die menschliche Natur Christi, den sakramentlichen Genuß im Abendmahl und den Stand der Erniedrigung offenbaren die ganze logische Schärfe der reformirten Kritik und die ganze Zähigkeit und Standhaftigkeit der lutherischen Vertheidigung. Das Verfahren bleibt sich auf beiden Seiten gleich; es sind immer dieselben Entgegensetzungen des Endlichen und Unendlichen, welche die reale Communication der Idiome und somit die Ubiquität undenkbar machen, und dem gegenüber ist es immer dieselbe Beziehung auf die persönliche Einigung der Naturen und deren Consequenzen, aus welcher sich ihre Nothwendigkeit ergeben soll. Für Menzer handelte es sich hauptsächlich um die Verherrlichung der menschlichen Natur Christi; ihr gilt der Stand der Erniedrigung, sie ist aber zugleich nach der Erhöhung durch die persönliche Verbindung mit der göttlichen zu einem allgemein zugänglichen und überall gegenwärtigen Heilsgut geworden. Nach seinem Urtheil streift die Meinung des Gegners geradezu an Arianismus und er sagt im *Antimartinus* p. 167: *Non igitur existimo, unquam extitisse inter Christianos, qui Christo homini vel naturae ejus humanae minus gloriae et auctoritatis et potentiae tribuendum censuerint, quam Martinum hunc Freienhagensensem*; denn er habe die Menschheit Christi nicht nur der streitenden Kirche entzogen und in den Himmel verbannt, sondern auch ihrer im Abendmahl gegebenen segensreichen Wirksamkeit beraubt. Diese zunächst rein confessionelle Polemik führt uns auf einen andern

Streitpunkt; denn während Menger nur fremdartige Irrthümer der Reformirten zu widerlegen beabsichtigte, regte er, ohne es zu wollen, einen Widerspruch der eigenen Confessionsgenossen an. In den Verhandlungen mit Martinus hatte er den Satz aufgestellt: *ipsum divina praesentia juxta sacras literas est actio*; die göttliche Allgegenwart sey nicht allein als substantielles Rahmesein bei den Creaturen zu denken, sondern auch als Allwirksamkeit, so daß Vorsehung und Weltregierung mit zu ihren Merkmalen gehöret. Diese Definition erschien den Giesener Collegen Windelmann und Gisenius bedenklich, sie wendeten ein, daß bei solcher Beschreibung das Wesenhafte der Allgegenwart gänzlich in ein Wirkendes aufgelöst werden könne. Menger verteidigte sich, doch entstand eine Mißhelligkeit, welche Landgraf Ludwig so ernst nahm, daß er 1617 sämtliche Giesener Theologen nach Darmstadt berief und ihnen auferlegte, die Sache friedlich beizulegen. Wirklich einigte man sich dahin, daß Wesen und Wirken in jener Frage nicht getrennt werden dürfen, die ganze Differenz also nur eine formelle Bedeutung haben könne. Dennoch blieb Menger bei seiner Auffassung stehen und unterließ nicht, sie bei der weiteren Bertheidigung der Allgegenwart der menschlichen Natur Christi gegen die genannten Reformirten in Anwendung zu bringen. Er wollte es eben vermeiden, daß die göttliche Allgegenwart einer wesenhaften Unendlichkeit gleichgestellt werde, sondern sie sollte auf das Verhältniß zu den Creaturen bezogen, als ein Relatives und Actives gedacht werden. Wenn also diese Gegenwart der menschlichen Natur Christi vermöge des Logos einwohnt: so empfängt diese letztere damit noch keine wesenhafte Unermeßlichkeit (*infinitas*), die jede Begränzung aufhebt, sondern nur eine allgegenwärtige Wirksamkeit wird ihr mitgetheilt, es ist die Macht und der Wille des Logos, worauf sie ruht. Man erkennt leicht, daß auf solche Weise die Vorstellung der Ubiquität erleichtert wurde, auch fiel die Folgerung hinweg, als ob der menschliche Christus schon während seiner Erniedrigung auf Grund der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur an allen Orten hätte zugegen seyn müssen. — Inzwischen stand Menger mit dem alten Hesenreffer in Tübingen in brieflichem Verkehr und theilte ihm seine Schriften und Ansichten mit. Dieser berieth sich mit seinen Collegen, den Tübinger Professoren Lucas Osiander und Theodor Thummus, und von allen Dreien erfolgte im Sept. 1619 und kurz vor Hesenreffer's Tode eine schriftliche Zurechtweisung, in welcher dem Menger vier irrige Meinungen vorgehalten werden: 1. Daß die persönliche Vereinigung der beiden Naturen nur ein entfernter Grund der Allgegenwart Christi nach seiner Menschheit sey, 2. daß die Allgegenwart des menschlichen Christus auf der Verheißung als dem nächsten Grunde ruhe, 3. daß sie nach der menschlichen Natur nicht zum Stande der Erniedrigung sondern der Erhöhung gehöre, 4. daß endlich die Allgegenwart Gottes, sofern sie als eine göttliche und aus der Unendlichkeit des Wesens hervorgehende Eigenschaft überhaupt anzusehen ist, nur in einer Wirksamkeit Gottes bestehe, also keine substantielle Präsenz in sich schließe. Menger betrug sich diesen Anklagen gegenüber standhaft und mit Mäßigung, der Briefwechsel zog sich zwei Jahre lang hin, und als das Stuttgarter Stadtconsistorium sich in's Mittel legte und ihn durch die hessische Landesregierung zum Stillschweigen nöthigen wollte, zeigte er sich immer noch zu einer friedlichen Verständigung geneigt. Allein die Tübinger Theologen ließen nicht ab, und da sie zuerst den Weg der Oeffentlichkeit betraten: so glaubten auch Menger und sein Colleague Feuerborn nicht zurückbleiben zu dürfen. Sie antworteten 1621 mit einigen Druckschriften, und es erfolgte eine Fehde, deren Verlauf bis zu der 1624 von Sachsen ausgehenden Entscheidung, die zu Gunsten der Giesener ausfiel, wir hier nicht zu erzählen haben. Mengers Hauptschrift ist: *Necessaria et justa defensio contra injustas criminationes L. Osiandri, M. Nicolai, Th. Thummii*, in qua multi de persona et officio Christi errores deteguntur et refutantur, 1624, sie enthält Aktenstücke, Berichte und Abhandlungen und wurde in Thummii Acta Mentzeriana 1625 beantwortet. Nur die Hauptfrage dieses bekannten kryptischen Streits: ob die menschliche

Natur Christi im Stande der Erniedrigung bei allen und jeden Creaturen gegenwärtig gewesen sey und Alles im Himmel und auf Erden regiert habe auch mitten im Tode? — bedarf noch einer kurzen Beleuchtung. Menger vertheidigt seinen Standpunkt theils aus der Uebereinstimmung mit der Concordienformel, theils aus der Idee und Wahrheit der Selbsterniedrigung Christi. Soll sich Christus als Mensch erniedrigt haben, so muß er sich der Anwendung der ihm aus der göttlichen Natur zufließenden Majestät wirklich und factisch, wenn auch mit Abzug der einzelnen Wunderwirkungen, enthalten haben und er konnte sich enthalten, weil das unbegranzte Gegenwärtigseyn und Regieren Sache des Willens war und nicht unmittelbar aus dem Wesen hervorging. Denn ein fortgesetzter und nur verhüllter Gebrauch dieser Gottesmacht auch während des Erdenlebens wäre keine *κένωσις* mehr und würde aus Christi Hunger und Durst und aus seiner Armuth und Verachtung vor den Menschen „lauter Scheinhandel“ gemacht haben. Damit wird nicht geläugnet, daß Christus auch als Mensch im Besiz dieser Eigenschaft gewesen sey; er besaß sie wohl (*κτῆσις*), enthielt sich aber um der Menschen willen fast vollständig ihres Gebrauchs (*χρησις*), und es erklärt sich aus dem Begriff der Allgegenwart, daß sie als freie und der Unterbrechung fähige Wirksamkeit von dem unterliegenden Wesen unterschieden werden kann. Wendet man dagegen ein, daß die Prämissen des Dogma's keine andere Folgerung übrig lassen als die, nach welcher Christus auch während seines irdischen Daseyns überall wenn auch nur verhüllter Weise gegenwärtig gewesen ist, weil diese Gegenwart ihm wirklich einwohnte und sich daher auch in der ganzen Unendlichkeit ihres Wesens und Wirkens äußern mußte: so wird eben die Consequenz übertrieben und der Begriff der Allgegenwart verkannt, denn es handelt sich hier nicht um ein Verhältniß des Seyns sondern des Thuns, um den Gebrauch eines mitgetheilten Idioms, und dieser wird durch den Akt der Erniedrigung ausgeschlossen. Wird ferner geantwortet, daß eine solche Enthaltung wohl innerhalb des hohenpriesterlichen Amtes angenommen werden dürfe, nur nicht in Betreff des königlichen Amtes: so wird durch diesen Unterschied nichts gewonnen, und Christi Selbstentäußerung kann gar nicht außer Beziehung gerade zu dem königlichen Amt gedacht werden. Dies sind Menger's wichtigste Erklärungen (vergl. *Necessaria defensio*, S. 69. 343 ff.) und sie mußten der Mehrheit einleuchten, mag auch die rein formelle und dogmatische Folgerichtigkeit auf Seiten der Tübinger gewesen seyn. Es war dies einer von den Fällen, wo der Gegenstand des Dogma's mehr Kraft hatte als das Dogma selber. Menger wollte die Realität der Menschwerdung und des menschlichen Daseyns Christi retten, daß er dies wollte, daß er sich nicht irren ließ und die unheimliche Vorstellung einer verhüllten Mitregierung des lebenden und sterbenden Christus entschieden von sich wies, beweist einen guten Wahrheitsfinn; er diente der Wahrheit innerhalb der Gränzen seines Standpunkts, und hätte die Meinung der Tübinger gestügt: so würde die Schranke gegen den Doketismus völlig durchbrochen, ja die sittliche Anschauung des Werkes Christi angetastet worden seyn. — Ueber die Schranken der Confession reichte allerdings der Blick dieses Mannes nicht hinaus, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Menger einem Manne wie Calixt nicht gewachsen war, noch auf dessen weitreichende Bestrebungen einging. Er erlebte noch die Anfänge der Helmstädtischen Bewegung. Schon 1610 war es zwischen ihm und Calixt in Gießen zu einer wenigstens ungestörten Begegnung gekommen; später aber dachte man in Wolfenbüttel daran, Menger als echten Lutheraner herbeizuziehen und ihm während Calixt's Abwesenheit die Beaufsichtigung der schon verdächtig gewordenen Universität Helmstädt anzuvertrauen. Doch kam diese 1618 projectirte Visitation nicht zur Ausführung, Menger aber nahm Gelegenheit, in einem Schreiben an seinen Schwiegersohn, den Superintendenten Wiedeburg in Wolfenbüttel, vom 31. März 1620 sein Urtheil über Calixt's *Epitome theologiae* abzugeben. Er erkennt die seltenen Talente des Verfassers an, beurtheilt aber die ganze Schrift lediglich nach dem engsten confessionellen Maßstabe und hebt nur dasjenige hervor, was in den Ansichten vom Ebenbilde und

der Sünde, der Prädestination und der Idiomenverbindung auf eine Annäherung an das Katholische oder das Reformirte deutet (conf. Hülsemanni dialysis problematis Calixtini, Lips. 1650. praef. p. 100).

Nur kürzlich berichten wir über den jüngeren Balthasar Menzer, den Sohn des Gelehrten und Herausgeber der Opera latina. Dieser war am 14. Mai 1614 zu Gießen geboren und empfing seine Bildung auf dem Pädagogium zu Marburg, wohin sein Vater gleichzeitig übersiedelte, und seit 1628 auf der dortigen Universität. Der Landgraf Georg II. von Hessen Darmstadt wurde frühzeitig auf den jungen Menschen aufmerksam und nahm ihn bei einer Reise nach Sachsen mit in's Gefolge. Hierauf suchte er sich zu Straßburg, Marburg und Jena weiter fortzubilden und trat auf Veranlassung des Hofes in die akademische und theologische Laufbahn. Er wurde 1640 Professor zu Marburg und erhielt 1648 vom Landgrafen die Erlaubniß, einem Ruf nach Rinteln zu folgen, von wo er aber schon nach vier Jahren zurückgerufen und an der nunmehr restaurirten Universität Gießen als Ordinarius für Theologie und hebräische Sprache angestellt wurde. Er war nicht lediglich Gelehrter, sondern besaß auch praktische Eigenschaften, weltliche Klugheit und Geschäftskenntniß. Schon 1646 war er von Rinteln aus zu einer Sendung an den schwedischen Gesandten Grafen Oxenstiern nach Donaubrück gebraucht worden, jetzt erhielt er 1651 den Auftrag, an dem vom Landgrafen Ernst beantragten Religionsgespräch zu Rheinfels nebst Habertorn und Hoppel Theil zu nehmen. Im nächsten Jahre empfing er die Stellung als Oberhofprediger und Superintendent in Darmstadt, und von nun an finden wir ihn öfters auf amtlichen Reisen oder in fürstlicher Begleitung thätig. Die in der Nähe auftauchenden Unruhen der Weigelianer wurden durch ihn untersucht und gedämpft, das Auftreten des Pietismus scharf gerügt und zurückgewiesen. Er starb am 28. Juli 1679. Seine ziemlich zahlreichen aber meist kleineren Schriften schließen sich nur theilweise an die polemischen und dogmatischen Interessen seines Vaters an, andere sind moralischer oder erbaulicher Art oder beziehen sich auf die inzwischen sehr veränderten Zeitverhältnisse. Wir erwähnen: Compendium theol. christ. Rint. 1649, Quaest. theol. ad August. Conf. Darmst. 1668. und öfter wiederholt, zuletzt Rint. 1753, De termino vitae, 1647 und Abgemäthigte fernere Erklärung der Frage vom Ziel des menschlichen Lebens, Rint. 1649 (Beides veranlaßt durch eine Leichenpredigt Abraham Theopold's zu Blomberg, welche die Frage anregte, „ob das menschliche Lebensziel in der lauterer Gottesgewalt oder in der menschlichen Gewalt und Willensmittel stehe“), Kurzes Bedenken über Bahrenberg's Gespräch von der Polygamie, Darmst. 1671, Kurzes Bedenken von den einzelnen Zusammenkünften, wie dieselben etlicher Orten wollen behauptet werden, von Ph. L. Hanneken mit einer Vorrede herausgegeb. Gießen 1691. Der Herausgeber war der häufigste Antipietist in Gießen, der Sohn des Meno Hanneken, des Schwiegersohnes des älteren Menzer. — Auch dieser jüngere Menzer besaß alle Abzeichen strenger lutherischer Kirchlichkeit, aber an Gründlichkeit des Wissens und Thätigkeit der Gesinnung stand er entschieden gegen den Vater zurück. Sein Sohn Balthasar war Professor der Mathematik in Gießen und gleichfalls bei den pietistischen Streitigkeiten betheiligt, sein Enkel, lutherischer Prediger zu London, später Generalsuperintendent in Hannover, gest. 1741, auch durch einige Schriften bekannt geworden. Der Leser wolle beachten, daß die Schriften dieser gleichnamigen Männer in manchen Nachschlagebüchern vermengt werden.

Vgl. Witten, Mem. theol. I, pag. 223—268. — Strieder, Hessische Gelehrten- und Schriftsteller, VIII., S. 418 ff. — Walch, Relig. Streitigk. innerhalb der luth. Kirche I, S. 211. — Desselben Relig. Streitigk. außerhalb der luth. Kirche III, S. 505. — Henke, Georg Calixtus, I, 123. 282. 307. 321. II, 23. Gäß.

Mercator, Marius, lateinischer Kirchenschriftsteller aus der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, wichtig für die Geschichte der pelagianischen und nestorianischen Streitigkeiten. — Kein alter Schriftsteller, mit Ausnahme von Augustin (epist. 193. quaest. ad Dulcit. 3.) und Possidius (india. libr. et ep. Augustini 4), thut seiner

Erwähnung. Von seinen persönlichen Verhältnissen ist uns daher äußerst wenig bekannt. Seine Heimath war (nach der Vermuthung des Jesuiten Johann Garnier, prolegomm. S. V) Italien, und zwar Campanien oder Apulien, wahrscheinlicher aber, wie man aus seiner Geistesart und dogmatischen Anschauungsweise, aus seinem Styl, seiner Verbindung mit Augustin, seiner Bekanntschaft mit afrikanischen Zuständen und Vorgängen schließt (Gerberon, Valuze, du Pin, Cave u. A.) vielmehr Nordafrika. Ob er Geistlicher, Mönch oder Laie gewesen, wissen wir nicht, das Letztere will man theils daraus schließen, daß nirgends eine Spur vom Gegentheil vorliegt, theils aus dem Umstande, daß er noch im Jahre 431 einen gewissen Pientius nicht als frater oder consacerdos, sondern als venerande presbyter anredet (S. 5), während er sich selbst einfach als servus Christi bezeichnet. Jedenfalls aber besaß er nicht bloß allgemeine wissenschaftliche Bildung und insbesondere Kenntniß der griechischen wie der lateinischen Sprache, sondern zeichnete sich auch aus durch reges theologisches Interesse, Belesenheit in der heil. Schrift und der dogmatischen Streilitteratur und mehr noch durch einen sehr lebendigen, mitunter zelotischen Eifer für die Orthodoxie.

Um das Jahr 418 unter Bischof Zosimus (s. Bd. XVII. S. 671) muß er in Rom gewesen seyn (p. 18 f. ed. Bal.). Hier lernte er die Häupter des Pelagianismus (principes hujus amentissimi erroris) persönlich kennen, und suchte sie in zwei Schriften zu widerlegen, die er dem Augustin zur Prüfung und mit der Bitte um weitere Belehrung über einige dunkle Punkte zusandte. Augustin erhielt die erste Sendung mit großer Befriedigung (s. ep. Aug. ad Mar. Mero. 193) zu Karthago, war aber durch den Drang der Geschäfte und durch eine Reise nach Mauritanien verhindert, darauf zu antworten; bei seiner Rückkehr nach Hippo traf er einen zweiten Brief des Marius, der sich über das Schwelgen Augustin's nicht ohne Bitterkeit beklagte (succensentem, quod tibi non rescripsorim), aber auch eine zweite Schrift desselben gegen die Pelagianer (alium adversus novos haereticos librum, refertum sanctarum testimoniis scripturarum), die dem Augustin um so größere Freude machte, je weniger er sich eine solche Leistung zu dem Schreiber versehen hatte (tantum te profecisse nosciebam) und je willkommener es ihm ist, treue und muthige Vertheidiger der Kirche Christi gegen die profanen Neuerungen zu finden, daher er ihn mahnt, mit dem beharrlichsten Fleiße auf der betretenen Bahn fortzuschreiten, und ihn bittet, weitere Ergebnisse seiner Studien oder seines eigenen Nachdenkens ihm mitzutheilen (ebendaf.). Das Antworts- und Entschuldigungsschreiben Augustin's ist außer den Schriften des Marius die einzige Quelle für unsere Kenntniß seiner Person. Offenbar war er hienach damals (418) noch ein junger Mann, also wohl kaum vor dem letzten Decennium des vierten Jahrhunderts geboren, dem Augustin von früherer Zeit her näher bekannt und ohne Zweifel sein Schüler, damals in Rom mit wissenschaftlichen Studien und literarischen Arbeiten beschäftigt, vielleicht im Vornf eines öffentlichen Lehrers (doctores nennt Augustin sich und den Marius), mit den Freunden Augustin's, den beiden nachmaligen Päbsten Celestinus und Sixtus, befreundet (der Ueberbringer des Briefs Augustin's an Mercator hat auch Briefe desselben an die beiden genannten römischen Geistlichen abzugeben s. die Anmerkung der Bened. zu Aug. ep. 193). Auch die Charakteristik Mercator's, wie sie sich aus jenem Briefe ergibt, — rasches leidenschaftliches Temperament neben einer gewissen geistigen Beschränktheit, — stimmt ganz zu den Eindrücken, die wir von seinen Schriften erhalten.

Noch einmal erwähnt Augustin des Mercator und seines an ihn geschriebenen Briefs in seiner wahrscheinlich um 422 verfaßten Schrift: de octo Dulcitii quaestionibus q. 3. mit den Worten: „epistola, quam scripsi ad filium meum, nomine Mercatorem, procul dubio notissimum vobis (so ist ohne Zweifel zu lesen, s. die Venediktiner-Ausgabe und Tillemont, Memoires Bd. XIII. Note LXXV.). Weitere Briefe Augustin's an Mercator scheinen verloren zu seyn (Tillemont ebendaf. S. 772). Späterhin (jedenfalls vor 429) muß sich Mercator — ob aus eigenem Antriebe oder

auf Veranlassung Augustin's oder des römischen Bischofs Cölestin I., bleibt ungewiß— nach Constantinopel begeben und dort den größten Theil seines späteren Lebens zugebracht haben. Er war dort nicht bloß Augenzeuge und aufmerksamer Beobachter, sondern auch mithandelnde Person in dem letzten Stadium der pelagianischen wie in dem ganzen Verlauf der nestorianischen Streitigkeiten, ja man möchte vermuthen, seine dortige Stellung sey die eines officiellen Agenten der ihm persönlich befreundeten römischen Bischöfe Cölestin I. (422—32) und Sixtus III. (432—40) gewesen. Wenigstens beruft er sich wiederholt auf die in seinen Händen befindlichen officiellen Aktenstücke (p. 132: *quorum gestorum exemplaria habemus in manibus*; 133: *quorum exemplaria habentes proferre sumus parati*; 134: *actis, quorum exemplaria habemus*; *ibid.* *quorum scriptorum et nos hic habemus exemplaria u. s. m.*), und ebenso tragen seine eigenen *Elaborate* großentheils den Charakter officieller Denkschriften und Urkundensammlungen, ja mitunter scheint er geradezu im Namen der *sedes apostolica* zu sprechen (*Commonit. super nom. Coelestii* pag. 142 edit. Baluze). Vor Allem ist es ihm darum zu thun, das bisherige Verfahren des römischen Stuhles gegen die Häupter des Pelagianismus zu rechtfertigen und die Verdammung derselben, und zwar namentlich des Julian von Ectanum und der *reliqui complices ejus* (pag. 138) in Constantinopel zu betreiben. Zu diesem Zwecke richtete er im J. 429 (in Consulatu Florentii et Dionysii) eine Denkschrift (*commonitorium*) in griechischer Sprache an die Gemeinde in Constantinopel und viele fromme Männer (*non solum ecclesias Const. sed etiam plurimis religiosissimis viris*), überreichte sie auch dem Kaiser Theodosius II. und übersezte sie später in's Lateinische. Die Folge derselben war die Verbannung des Julian und Cölestins, sowie ihrer Parteigenossen aus Constantinopel und die Verdammung derselben auf der Ephesinischen Synode des Jahres 431 (S. 132). In demselben Jahre, jedenfalls nach dem Tode Augustin's (28. Aug. 430) und wahrscheinlich noch vor der Ephesinischen Synode (Pfingsten 431) schrieb er gegen Julian (p. 1 ed. Baluze) und übersezte die Anathematismen Cyrill's, sowie andere auf den pelagianischen und nestorianischen Streit bezügliche Aktenstücke in's Lateinische. Kurz nach dem Concil wohl ist die lateinische Uebersetzung der *actio VI* Synodi Ephesinae gearbeitet, während andere Stücke (z. B. die Excerpte aus einer von Theodoret nach Cyrill's Tode 444 gehaltenen Predigt, sowie aus dessen Schrift gegen die ephesinische Synode vom J. 449, besonders aber die Erwähnung der *Euticianae insania* pag. 355) den Beweis geben, daß Mercator mindestens das Jahr 449, vielleicht noch das Chalcedonense von 451 erlebt hat. Spätere Data fehlen durchaus, daher man gewöhnlich annimmt, er sey kurz vor oder bald nach 451 gestorben.

Mercator erscheint in seinen Schriften als treuer Anhänger der orthodoxen Lehre, als großer Verehrer Augustin's und Cyrill's, als leidenschaftlicher Kämpfer wider pelagianische und nestorianische Häresie und wider die großen Theologen der antiochenischen Schule, in der er den Ausgangs- und Stützpunkt beider ihm gleich verhaßten Richtungen sah. Sein eigener dogmatischer Standpunkt ist ein ziemlich beschränkter, sein Urtheil ein unselbständiges, sein Styl rauh und vielfach unedel, seine Uebersetzungsmethode wörtlich und daher nicht selten hart und ungelent, seine Polemik leidenschaftlich, oft ungerecht, mitunter geradezu ungebildet und gemein (man sehe z. B. sein Urtheil über Männer wie Theodor, Ibas, Theodoret, von dem er sagt, er habe *diabolo instigante* geschrieben, oder die Art, wie er dem Pelagianer Cölestius wiederholt vorwirft, er sey *naturae vitio eunuchus matris utero editus u. dergl.*). Nichtsdestoweniger sind seine Schriften, d. h. insbesondere seine Excerpte und seine wortgetreuen Uebersetzungen (*de verbo in verbum, quantum fieri potest* pag. 52 bei Baluze) aus fremden Werken, namentlich aus den im Original für uns verlorenen Schriften der Häretiker, sowie seine vielfachen, wenn auch stets mit Kritik zu gebrauchenden Notizen über die Persönlichkeiten und Ereignisse seiner Zeit, für die Geschichte des nestorianischen und pelagianischen

nischen Streites von großem Werthe, da uns mehrere der wichtigsten einschlägigen Altentstücke nur durch seine Aufzeichnungen erhalten sind.

Die Schriften des Marius Mercator waren lange unbekannt. Sie sind uns, so viel wir wissen, nur in zwei Manuskripten erhalten, wovon das eine in Beaubois, das andere unter dem Heidelberger Raub im Vatikan sich befindet. Zuerst wurden sechs derselben nach einer Abschrift des vatikanischen Codex herausgegeben von dem Benedictiner Gabriel Gerberon unter dem Pseudonym Rigberius mit dem Titel: *Acta Marii Mercatoris, S. Augustini discipuli, cum notis Rigberii Theologi Franco-Germani*. Bruxellis 1673. 12. Einen Abdruck hievon gibt die *Bibl. Patr. Max. T. 27*. Darauf folgte in demselben Jahre mit jener ed. princeps die erste vollständige Gesamtausgabe durch den Jesuiten Johann Garnier (*M. Mercatoris opera prodeunt nunc primum studio Jo. Garnerii S. J. cum notis et dissertationibus Paris 1673. Fol. 2 Tom.*), ein für die Geschichte der pelagianischen Streitigkeiten epochemachendes Werk (s. *Real-Enc. Bd. IV. S. 662*). Da diese Ausgabe trotz ihres reichen Apparats doch in Bezug auf Anordnung und Textkritik Vieles zu wünschen übrig ließ, so veranstaltete Stephan Baluze eine neue bessere Ausgabe unter dem Titel *Mar. Merc. opera ad fidem veterum codicum emendavit et illustravit Steph. Baluzius. Par. 1648. 8*. Einen verbesserten Abdruck der letzteren gab Gallandi *Bibl. Vet. Patr. VIII. S. 615 bis 738* und neuestens Migne, Paris 1846, aber auch jetzt noch befindet sich der Text in ziemlich verwahrlostem Zustande (s. die Prolegomena der verschiedenen Ausgaben).

Wir theilen die Schriften in zwei Klassen: A. auf den pelagianischen, B. auf den nestorianischen Streit bezügliche.

A. Zu der ersten Klasse würden in erster Linie gehören die beiden 417 oder 418 in Rom geschriebenen, an Augustin übersandten *libri adversus novos haereticos* (s. oben). Dieselben scheinen aber verloren zu seyn, es wäre denn, daß die von mehreren Gelehrten (zuerst von Seraphinus Piccinardus *Ord. Praed.* in seiner Ausgabe von Sirmond's *Praedestinatus Patavii 1686. 4.*; dann von du Pin, Ceillier n. *And.*) aufgestellte Vermuthung sich bewahrheitete, wonach uns die zweite der von Augustin erwähnten Schriften Mercator's, der *liber refertus sanctorum testimoniis scripturarum* (*Aug. ep. 193. I.*), erhalten wäre in dem unter den Schriften Augustin's befindlichen, im Anhang zu Bd. X. der Benedictiner-Ausgabe abgedruckten *Hypomnesticon a. libri vulgo Hypognoticon* (*commonitorium s. subnotationum libri, auch responsiones contra Pelagianos et Coelestianos* genannt), das in fünf oder sechs Büchern eine kurze Widerlegung der pelagianischen Irrlehren mit vielen biblischen Citaten enthält. Es wurde früher dem Augustin zugeschrieben, so insbesondere aus Anlaß des Gottschalk'schen Streites von Hinkmar (*ep. ad Amolonem*) wie von Gottschalk und Scotus Erigena (*Hincmar de praed. 21. Joh. Scot. de praed. 14, 4*). Dagegen wurde eben damals von Prudentius von Trohes (*contra Joh. Scotum*) und von Remigius (*de tribus epistolis cap. 35.*) aus inneren und äußeren Gründen die Autorschaft Augustin's bestritten. Auch Erasmus (in seiner *Ausg.*) spricht das Werk dem Augustin ab, ohne über den Verfasser eine Vermuthung aufzustellen. Ausführliche Untersuchungen darüber hat sodann Garnier angestellt in seinen *Dissertationen zu M. Mercator* (*diss. VI. c. 6. p. 357 sqq.*). Er setzt die fünf ersten Bücher in die Jahre 418—420, will aber weder Augustin noch Mercator, sondern den Presbyter Sixtus von Rom, den nachmaligen Pabst Sixtus III. (432—440) für den Verfasser derselben halten, das sechste Buch erklärt er für einen späteren Zusatz. Die Benedictinischen Herausgeber (in ihrer der Schrift vorausgeschickten *admonitio Bd. X. der opp. Aug.*) sind nicht abgeneigt, die Schrift dem Marius Mercator zuzuschreiben, wenn gleich ihnen Styl und Ausdrucksweise damit nicht ganz übereinzustimmen scheinen. Du Pin (*I, 256. IV, 55*), Ceillier (*XII, 254. XIII, 641*) und Andere erklären sich bestimmt für die Autorschaft Mercator's, während Baur (die *christl. Kirche vom Anfang des 4. bis Ende des 6. Jahrh.*

§. 208 f.; Lehrbuch der christl. Dogmengesch. 2te Ausg. §. 187) geneigt ist, diese Schrift in dieselbe Kategorie mit der de vocatione gentium zu stellen, sofern darin eine von der Strenge des augustinischen Systems zurücklenkende Theorie, insbesondere hinsichtlich der Lehre von der Freiheit (lib. III.) und der Prädestination in ihrem Verhältniß zur Präscienz (V, 2), sich zeigt. Die Gründe für die Autorschaft Mercator's sind keinesfalls beweisend. Wer aber auch der Verfasser seyn mag, jedenfalls nimmt die Schrift in der Geschichte des Augustinismus eine bemerkenswerthe Stelle ein, und ihr Interesse wird noch erhöht durch die Rolle, welche sie in dem Prädestinationsstreite des 9. Jahrhunderts, wie in der Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs spielt, sofern bekanntlich die Confessio Augustana art. XVIII. für ihre Lehre von der *justitia civilis* gerade auf das Hypomnesticon lib. III. als eine angeblich augustinische Schrift sich beruft (Baur, Dogmengesch. §. 187).

Die in den Ausgaben von Garnier, Baluze, Gallandi u. enthaltenen Schriften Mercator's zur pelagianischen Streitgeschichte sind folgende:

1) *Commonitorium, quod super nomine Coelestii graeco sermone a Mercatore datum est non solum ecclesiae Constantinopolitanae, sed etiam plurimis religiosissimis viris, oblatum quoque piissimo principi Theodosio S. A., id ipsum ex Graeco in Latinum translatum per eundem Marium Mercatorem in consulatu Florentii et Dionysii* (verfaßt 429, übersetzt wie es scheint 431; s. oben). Zuerst einzeln herausgegeben von Labbé, Concil. II. §. 1512; von Norisius, hist. Pelag. II. cap. 6.; dann in den Ausgaben von Garnier tom. I., Baluze §. 132. Gallandi 648.

2) *Commonitorium lectori adversus haeresin Pelagii et Coelestii vel etiam scripta Juliani*, auch unter dem Titel: *subnotationes in dicta quaedam Juliani ad Pientium presbyterum*. Baluze §. 1; Gallandi §. 1; geschrieben wahrscheinlich 431, merkwürdig besonders durch Auszüge aus mehreren Schriften Julian's von Clannum.

3) *Epistola Nestorii ad Coelestium Pelagianum a Mario latine versa*, bei Baluze §. 131. Gall. 648.

4) *Sermones a. tractatus IV. Nestorii contra haeresin Pelagii seu Coelestii*, Auszüge aus vier von Nestorius wahrscheinlich im Jahre 428 oder 429 zu Constantinopel gehaltenen Predigten, von Mercator nach 431 wörtlich in's Lateinische übersetzt, Baluze §. 119. Gall. §. 645; vgl. Gieseler §. 127.

5) *Symbolum Theodori Mopsuesteni latine versum*, mit vorausgeschickter Einleitung und angehängter confutatio Mercator's. Baluze §. 40. Gall. §. 625; vgl. über dieses Stück und die zum Theil unrichtigen Angaben und Folgerungen Mercator's Real-Enc. Bd. XV. §. 718 ff.

6) *Excerpta ex quinque libris Theodori adversus Augustinum*, Baluze §. 339. Gallandi §. 702, lateinische Excerpte aus der gegen die augustinische Erbsündenlehre (jedoch nicht direkt gegen Augustin, sondern gegen Hieronymus) gerichteten Schrift Theodor's von Mopsuestia, s. Real-Enc. Bd. XV. §. 717.

B. Auf den nestorianischen (zum Theil auch eutyhianischen) Streit beziehen sich folgende Schriftstücke:

1) *Nestorii sermones V adversus Dei Genitricem Mariam a. de incarnatione J. Chr. latine versi a M. M., cum praefatione*, Baluze §. 52. Gallandi §. 618, lateinische Uebersetzung und Auszug aus fünf Predigten des Nestorius, wovon die drei ersten vor, die zwei letzten nach der alexandrinischen und römischen Synode des Jahres 430 gehalten sind (vgl. Real-Enc. Bd. X. §. 291. Gieseler I, 2. §. 138).

2) *Epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samos., Ebionis, Photini, Marcelli*, Baluze §. 50. Gallandi §. 628.

3) *Epistolae 4 Cyrilli et 2 Nestorii a Mario versae*, Baluze 90. 706. Gallandi 638; zwei Briefe Cyrill's an Nestorius, dess. Synodalschreiben an Nestorius und dess. ep. ad clericos suos Constantinopoli constitutos; Briefe des Nestorius an Cyrill und an Papst Celestin, s. über diese sämmtlichen Altentstücke Bd. X. §. 291.

4) Excerpta ex Nestorii libris vel tractatibus, a Cyrillo collecta, a Mario versa, Baluze 109. Gallandi 642.

5) Nestorii blasphemiarum capitula, Baluze 142. Gallandi 651. Zusammenstellung der Cyrillischen Anathematismen und der Gegenanathematismen des Nestorius, nebst contradictio Mercatoris (die Gegenanathematismen des Nestorius sind nur in dieser lateinischen Uebersetzung erhalten).

6) Cyrilli Alexandrini Apologeticus adversus orientales, Baluze 219. Gallandi 671; die Entgegnung Cyrill's auf die vom Bischof Andreas von Samosata gegen seine Anathematismen gerichtete Widerlegungsschrift, s. Gieseler S. 146 f.

7) Cyrilli Apologeticus adv. Theodoretum, Baluze 273. Gallandi 685; lateinische Uebersetzung der Widerlegungsschrift Cyrill's gegen Theodoret's reprehens. XII anath. (s. Theod. opp. ed Schulze, V. p. 1 sqq. Mansi V. p. 82).

8) Cyrilli scholia de incarnatione Verbi Unigeniti. Baluze 370. Gall. 710.

9) Fragmenta Theodreti, Theodori, Diodori et Ibae. Baluze 324. Gall. 698. Auszüge aus Theodoret's pentalogium adversus b. Cyrillum et s. Concilium Ephesinum, Briefe desselben an Nestorius und Andreas von Samosata, sowie an die Gemeinde von Constantinopel, Fragmente aus einigen weiteren Briefen Theodoret's und aus einer Predigt desselben beim Tode Cyrill's, sowie aus Schriften von Diobor, Theodor, Ibae.

10) Eutherii Tyanensis fragmentum nebst epilogus Mercatoris, Baluze 352. Gallandi 705.

11) Actio VI Concilii Ephesini latine versa a Mercatore, Baluze 171. Gall. 659; zuerst gedruckt in Baluze, Nova Concil. Coll. Paris 1683. Fol.

Literatur. Siehe vor Allem die ausführlichen Noten und Prolegomena in den Ausgaben von Gerberon, Garnier, Baluze, Gallandi, dann die kirchengeschichtlichen Werke, besonders Tillemont, Memoires, Vol. XIII. p. 771 sq. Vol. XV. p. 857 sqq. — Schröckh XV, 96. — Neander II, 2. S. 623 ff. 913 ff. — Gieseler I, 2. 126 ff. — Kurz, Handb. der Kirchengesch. I, 2. S. 484; die literargeschichtl. und patristischen von Fabricius, bibl. med. et inf. lat. V. S. 32. Du Pin IV, 53. Dudin I, 1163. Ceillier XIII, 640. Cave I, 396. Schönmann II, 541. 721. Hammerger, juv. Nachrichten Bd. III, 158. Bähr S. 320; sowie die Literatur des nestorianischen und pelagianischen Streites in der Real-Encyclopädie Bd. X. S. 296. XI, 287.

Wagenmann.

Messe, Messopfer (Bd. IX. S. 375—408). Die eingehende Forschung, welche der Verfasser der „Geschichte der griechischen Abendmahlslehre“ in den Jahrbüchern für deutsche Theologie Bd. IX. S. 409—481. Bd. X. S. 64—152 zu widmen begonnen hat, setzt ihn in den Stand, auch den Entwicklungsgang der Lehre vom eucharistischen Opfer, wie er in dem früheren Artikel vor acht Jahren verzeichnet vorliegt, durch einige Nachweise von dieser Seite her zu ergänzen. Justin unterscheidet scharf zwischen *προσφορά* (oblatio) und *θυσία* (sacrificium). Die *προσφορά*, die er mit *δῶρον* zusammenstellt, hat zum Object ein materielles Substrat und ist nicht bloß der Akt der Darbringung, sondern zugleich der dargebrachte Gegenstand selbst, die Speise, Brod und Wein (dial. c. 28. Apol. I, 67); die *θυσία* dagegen besteht wesentlich in dem *λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας*, der Gott dargebracht wird (dial. 117). Auf beide wird gleichmäßig das Verbum *προσφέρειν* bezogen. Beide erscheinen combinirt in der häufig vorkommenden Formel *ποιεῖν τὸν ἄρτον, τὸ ποτήριον εἰς ἀνάμνησιν*, in welcher *ποιεῖν*, obgleich den Einsetzungsworten Luk. 22, 19. 1 Kor. 11, 24. entlehnt, wie auch im klassischen Sprachgebrauche, die Bedeutung „opfern“, „darbringen“, einnimmt. In dem Abendmahle besteht daher die *θυσία* nicht in der Darbringung des Brodes und Weines an sich, sondern in dem Gebete und der Danksagung, welche darüber gesprochen werden und durch welche Brod und Wein die neue Qualität als Leib und Blut Christi empfangen. Daher geht denn das Wort *εὐχαριστεῖν* ge-

nadezu in die Bedeutung „weihen“, „consecriren“, über und ἄριστος εὐχαριστήτης ist das consecrirte Brod. So ist denn der Weiheact ein integrierender Bestandtheil des gleichfalls als Gebet gedachten Opferactes selbst; beide fallen wesentlich zusammen (dial. 116. 117). Der Inhalt des λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας war aber der Dank dafür, daß Gott 1) die Welt um der Menschen willen geschaffen und diesen die Gaben der trockenen und flüssigen Nahrung verliehen, 2) daß Christus Mensch und dadurch für die Menschen leidensfähig geworden, 3) daß er sie durch sein Leiden erlöst habe (dial. 117. 41. 70). Dieser dreifachen Anamnese, in welcher wir das Wesen ebenso wohl des eigentlichen Opfer- als auch des Weiheactes zu erkennen haben, ging die Darbringung des Brodes und Kelches als symbolischer Ausdruck der im Gebete hervortretenden dankbaren Gesinnung zur Seite.

Da Irenäus lib. IV. c. 17. u. 18. vornehmlich von den Oblationen der Kirche handelt, hat er keine Veranlassung, den Unterschied derselben von dem sacrificium so scharf hervorzuheben. Doch legt auch er das Wesen des Opfers sichtlich in die dankbare Gesinnung des Darbringenden, und insofern zu dieser wesentlich auch das zermürdete Herz gehört, schreibt er der Darbringung dieses Opfers um dieser Gesinnung willen auch eine propitiatorische Kraft zu. Auch ihm ist daher die Oblation des Brodes und Weines in der Eucharistie nur der symbolische Ausdruck und das sichtbare Unterpfand für das geistige Opfer, für die in der Gabe bezeugte innerste Hingebung an Gott und seinen Dienst. Auch ihm fällt, wie schon der Ausdruck εὐχαριστήτης ἄριστος (18. 4.) bezeugt, der Opfer- und der Consecrationsact in Eins zusammen.

Dem alexandrinischen Clemens ist das ganze Leben des wahren Gnostikers sowohl in seinen Gebeten und seiner Ascese, als auch in den Werken der Liebe, in welchen er die von Gott empfangenen Gaben wieder in dessen Dienst stellt, ein Opfer und der Gnostiker selbst der wahre Priester. Als Christus das Brod nahm und es erst durch Dankagung weihte, dann es brach und vorlegte, hat er uns das Vorbild für den vernünftigen Genuß und den gehorsamen Wandel gegeben (Stromat. I, 10). Jedes Mahl soll darum ein Abendmahl für den Gnostiker seyn, wie sein ganzes Leben ein einziges Fest. In der Kirche steht er nur in idealer Anschauung die Versammlung der Auserwählten (Strom. VII, 5). Des eucharistischen Opfers hat er nirgends als eines Branches gedacht, der seine Bedeutung an und für sich selbst hätte. „Das Opfer der Kirche“, sagt er Strom. VII, 6., „ist das Wort [nämlich des Gebetes], das von den geheiligten Seelen emporsteigt.“ Ist somit das, was im öffentlichen Gottesdienste geschieht, nur als gemeinfame Darstellung dessen zu fassen, was das ganze christliche Leben jedes Einzelnen bewegt und erfüllt und nur als Anregung, es zu einer lebensvolleren Wirklichkeit zu gestalten, so liegt darin schon eine durchgeführtere Gestalt der christlichen Opferidee.

Auch Origenes führt das Wesentliche des christlichen Opfergedankens mehr noch im Leben der Christen als in ihrem Cultus aus. Bedeutungsvoll aber ist er vor Allem darin, daß er die propitiatorische Thätigkeit Christi nicht bloß auf das Kreuzesopfer beschränkt, sondern sie als eine in vertretender Fürbitte durch alle Zeiten fortgehende des Logos denkt, ein Gedanke, der später mit Modifikationen auf das Messopfer übertragen worden ist und diesem die Bedeutung einer unblutigen Wiederholung des Opfers Christi gegeben hat. Die Opfer des Alten Bundes sind ihm nur Bilder theils des Opfers Christi, theils der Opfer, welche die Märtyrer durch ihre Hingabe in den Tod gebracht haben und noch immer durch ihre fortdauernde Fürbitte vor Gott für die irdische Gemeinde darbringen, theils der Opfer, welche die Heiligen hienieden in den Früchten des Geistes, in ihrer Opferwilligkeit, ihrer Buße, ihren Akten der Selbstverläugnung, in der Belehrung der Sünder und insbesondere in ihren Gebeten vollziehen (vgl. in meiner Abhandlung: „die Bußdisciplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten“, Jahrb. f. deutsche Theolog. Bd. VIII. S. 155—165). So kennt er nicht bloß satisfactorische Leistungen Christi für die

Menschheit, sondern auch der wahren Christen für ihre Brüder; jene sind der Grund, auf welchem diese ruhen und wirksam sind. Auf dieser satisfactorischen Thätigkeit der Kirche beruht ihm der Unterschied zwischen Priester und Laien: Priester sind ihm die pneumatischen Christen und nach den verschiedenen Stufen der Heiligung und des dadurch bedingten pneumatischen Charakters zerfallen sie wieder in Leviten, Priester und Hohenpriester; die Anderen repräsentiren ihm die Laien des Alten Bundes (in Joann. tom. I, 3; Hbfling: Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 158). Obgleich Origenes jeden Ort zum Gebete geeignet hält, so hat ihm doch die Stätte der versammelten Gemeinde einen besonderen Vorzug (cap. 31. de orat.). An ihr ist der Logos selbst wirksam gegenwärtig; als Hohenpriester ist er hier der Vertreter oder Paraklet der menschlichen Darbringungen, indem er mit seinen Gläubigen und für sie zum Vater bittet; an ihr assistiren die Engel und die Seelen der entschlafenen Gläubigen und theiligen sich an den Gebeten der Gemeinde (cap. 10. 11. 31). Dieser harmlose Gedanke, daß im gemeinsamen Gebet eine zweifache Gemeinde, die sichtbare und die unsichtbare, wie sie in Christo dem Logos zur Einheit verknüpft ist, vereinigt sey und ihm die schlechthin gewisse Erhöhung sichere, wendet sich später bei Chrysostomus de saecord. VI, 5. so, daß auf das Consecrationsgebet des Priesters die Schaaren der Engel den Chor und den Altar umgeben, um den darauf leibhaftig liegenden Herrn anzubeten. Hier liegt die Geneseß der im Art. S. 380 angegebenen Schilderung Gregor's des Großen. Wenn Origenes contr. Cels. VIII, 34. von den *ἀναγυαί* redet, welche die Christen darbringen, und von den Gebeten, die sie zu Gott emporsenden, so haben wir auch hier das Gebet als das eigentliche Opfer anzusehen, und die *ἀναγυαί* als die dem Gebetsopfer zur Seite stehenden und zum Substrate dienenden Opfergaben; in diesem Sinne erklärt er auch c. 57. das „Eucharistie“ genannte Brod als Symbol des Dankes gegen Gott. Von besonderem Interesse für die Fortbildung der Lehre vom Opfer ist die Stelle hom. 13. in Levit. c. 3., in welcher er die Schaubrode, die Gott 3 Mos. 24, 7. zum Gedächtniß (in commemorationem) vorgelegt wurden, auf die Mysterien bezieht und der Commemoration, die bei diesen gleichfalls stattfindet, den Effect einer kräftigen Veröhnung beilegt, wenn sich die Gläubigen im Geiste zu dem vom Himmel gekommenen Schaubrode (dem Logos) erheben, das Gott zur Veröhnung durch den Glauben an sein Blut aufgestellt hat, und auf die Commemoration achten: Solches thut zu meinem Gedächtniß, welche Gott den Menschen gnädig mache. Denn so sehr hier die Veröhnung auf den Opfertod des fleischgewordenen Logos principiell gegründet wird, so entschieden spricht sich auf der anderen Seite bereits die Vorstellung aus, daß die veröhnende Kraft dieses Opfertodes durch die sacrificielle Commemoration oder *ἀνάμνησις* fort und fort vermittelt wird.

Schon dem Origenes ist der Logos das substantielle Brod (*ἄρτος ἐννοούμενος*) der Seele, seiner Natur nach ihr eben so verwandt, wie das materielle Brod dem Leibe, und bestimmt, in ihre Substanz überzugehen (de orat. c. 27.). Aber nicht in seiner reinen, ewigen Existenzweise, sondern nur als der fleischgewordene und durch seine Fleischwerdung der in den Banden der Materie gehaltenen Seele erkennbar Gewordene kann er auf sie seine geistig ernährende und belebende Wirkung üben. Zu seinem Fleische aber gehört wesentlich das Wort, das er im Fleische geredet hat und das seine intellektuelle und ethische Beziehung zu ihm, dem Principe des geistigen Lebens, vermittelt. Auf dieser Basis hat Origenes die sakramentliche Seite seiner Abendmahlslehre aufgebaut: Brod und Wein sind ihm die Symbole des nährenden und belebenden Wortes, welches der Gott Logos darüber gesprochen hat; denn nur dieses sein Wort, das *verbum de Deo procedens*, als geistiges Brod und geistigen Trank, nicht aber das sichtbare Brod und den sichtbaren Kelch hat er seinen Leib und sein Blut genannt (in Matth. comm. Ser. 85).

Wie Origenes, so waren auch die Väter, die sich zunächst an die alexandrinische Theologie angeschlossen, Eusebius, Athanasius, Basilus, Gregor von Nazianz und Ba-

lorius der Ältere, Symboliker und constator in fortlaufender Continuität die Herrschaft des symbolischen Standpunktes. Unter ihrem Einflusse hat sich eine Anschauung gebildet, in welcher die sacrificielle und sacramentale Seite der Eucharistie scharf auseinandertreten und in welcher die Lehre vom eucharistischen Opfer bis zu einer Gestalt fortgebildet wurde, die sich von der des Mittelalters formell wenig unterscheidet. Der fleischgewordene Logos wird von Allen als die substantielle Nahrung der Seele angesehen; sein Fleisch essen und sein Blut trinken heißt nichts Anderes, als mit seinem Worte, mit seinen Reden (Euseb. de eccles. theol. III, 12), mit seiner aus praktischer, mystischer und theologischer Wissenschaft bestehenden Lehre (Basil. ep. VIII. ad Caesariensis. c. 4) die Seele nähren; da aber dieses die Aufgabe des ganzen christlichen Lebens ist, so kann der spezifische Charakter des Abendmahls nur darin bestehen, daß diese Thatfache der inneren Erfahrung, diese *πραξις, ἐκδημία* des Logos, hier einen greifbaren symbolischen Ausdruck für die Gemeinde gewinnt; daß also in der Eucharistie Brod und Wein Symbole der Nährkraft des Logos sind; als Symbole seines Leibes und Blutes können sie sacramentlich nur insoweit in Betracht kommen, als Leib und Blut überhaupt Ausdruck für seine *ἀνθρωπία*, seine Menschwerdung sind, welche ja die Voraussetzung und Bedingung seiner Erkennbarkeit für die Menschen bildet. Eine ganz andere Stellung nehmen Brod und Wein im eucharistischen Opfer ein; hier sind sie Symbole seines am Kreuze dahingegebenen Leibes und Blutes, seines Opfers und der dadurch erwirkten Versöhnung; als solche werden sie nicht bloß der Gemeinde, sondern auch Gott selbst vor das Auge gerückt, jener, um sie mit dem Bewußtseyn ihrer Versöhnung und der daraus quellenden Zuversicht zu erfüllen, diesem, um die Bitten und Fürbitten der Gemeinde auf dem Grunde des Werkes Christi angenehm und erhörbar zu machen.

Aus diesem gemeinsamen Gesichtspunkte erklären sich die raschen Fortschritte, welche die Lehre vom eucharistischen Opfer im Einzelnen in dieser fruchtbaren Bildungsperiode der griechischen Patristik gemacht hat. Nach Eusebius (demonstr. evang. I, 10) wird auf dem Altare das Gedächtniß (*μνήμη*) des Opfers Christi mittelst der Symbole seines Leibes und Blutes vollzogen; wenn er dabei bereits den zweifachen Ausdruck gebraucht: *μνήμην προσφέρειν* und *τὴν ἑσθάναν τοῦ Χριστοῦ παρέσθαι καὶ τὸ κατακλίσθαι αὐτοῦ σῶμα τὸ Θεῷ προσφέρειν*, so ersieht man aus dem ersteren, daß der letztere: *τὸ σῶμα προσφέρειν* nur eine Abkürzung ist für: *τὴν μνήμην τοῦ σώματος προσφέρειν*; daß also in dem zweiten nur dem Ausdrucke nach die Sache dem Bilde substituiert ist. Eine Reihe von Stellen des Gregor von Nazianz zeigt, daß man von den Gebeten, welche im Angesichte dieses bildlich dargestellten Leibes und Blutes Christi an Gott gerichtet wurden, die größten Wirkungen zur Heilung des kranken Leibes und zum Heile der Seele erwartete, aber das Maß dieser Wirkungen auch wieder bedingt dachte durch die größere oder geringere ethische Glaubenskraft der Betenden. Selbst die Wirksamkeit der sacrificiellen Intercession des Priesters ist durch seine ethische Qualität bedingt. Den Abschluß aber gibt dieser Anschauung offenbar Cyrill von Jerusalem, der auch sonst den Wendepunkt bildet, an welchem die symbolische Auffassung des Abendmahls in die realistische überzugehen versucht. Er sagt: „Nachdem wir das geistliche Opfer, den unsblutigen Cult [d. h. die Consekration] vollendet haben, so bitten wir Gott vor diesem Opfer der Versöhnung (*ἐν τῇ θυσίᾳ ἱκερίας τοῦ ἡλασμοῦ*) für den Frieden der ganzen Kirche“ u. s. w. Unter den verschiedenen Fürbitten nehmen auch die für die abgechiedenen Gläubigen ihre Stelle ein, „weil“, wie er sagt, „wir glauben, daß es zum größten Nutzen der Seelen gereiche, für welche das Gebet dargebracht wird, während dieses heilige und schauervolle Opfer ausgestellt ist.“ Dem Einwande: Was nützt es einer Seele, mag sie mit oder ohne Sünde aus dieser Welt gegangen seyn, wenn ihrer im Gebete gedacht wird? begegnet er mit den Worten: „Wenn Leute einen König beleidigt haben und von ihm verbannt worden sind, solche aber welche sich für sie interessieren, einen Kranz flechten und ihm denselben für die unter der Strafe Stehenden

darbringen (*προσφέρειν*), wird er dann nicht den Nachlaß der Strafe bewilligen? In gleicher Weise verfahren wir; denn wenn wir Gott für die Verstorbenen, auch wenn sie Sünder sind, Gebete darbringen (*προσφέρειν*), so flechten wir nicht einen Kranz, sondern wir bringen den geopfertem Christus für unsere Sünden dar und verfühnen zu ihrem und unserem Besten den gütigen Gott" (*Χριστὸν ἐσφαγμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέροντες ἐξιλεούμενοι ὑπὲρ αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν τὸν φυλάνθρωπον Θεόν*, *cont. myst. V, c. 8—10*). Auch hier ist der Opferakt ein zweifacher, die Konsekrations- und die Gebetshandlung; aber drastisch ist alles Andere: der geopfert Christus, wie er aus der Konsekration hervorgeht, ist ebenso Objekt der Darbringung wie das Gebet; er wird dargebracht für die Sünden der Lebendigen und der Todten; die Darbringung selbst hat eine propitiatorische Wirkung. Rechnen wir noch hinzu, daß nach Cyrill die Märtyrer im Gebete erwähnt werden, nicht mehr, um, wie in den apostolischen Constitutionen (VIII, 13, 1), zur Nachäferung ihres Kampfes zu ermutigen, sondern geradezu, um durch ihre Fürbitte die Wirksamkeit der kirchlichen Intercession zu unterstützen (c. 9.), so kann es uns nicht befremden, wenn die römische Theologie in dieser Darstellung des eucharistischen Opfers geradezu ihre eigene Lehre wiederfindet. Dennoch übersieht sie dabei eine wesentliche Differenz: dem Cyrill sind die konsekrirten Elemente noch nicht der Leib und das Blut Christi selbst, sondern nur sein Bild; er nennt sie c. 20. derselben Rede *ἀντίτυπος σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ*; der *ἐσφαγμένος Χριστός* ist ihm daher auch nur Bezeichnung der konsekrirten Elemente, wiefern sie im Bilde das Kreuzesopfer darstellen, und die propitiatorische Wirkung, welche aus dem eucharistischen Opfer fließt, ist nur der Effekt des Gebetes, welches mit seiner Zuversicht auf Christi Verfühnungsgottes sich stützt und diesen, um erhört zu werden, als den Grund seines Vertrauens, Gott vorhält. Dem Gedanken nach ist Cyrill nicht über seine alexandrinischen Vorgänger und Zeitgenossen hinausgeschritten, die Form aber, in welcher er diesen Gedanken ausspricht, nähert sich schon so bedeutend der mittelalterlichen Lehre, daß es nur der Einfügung eines Schlußsteines, nämlich der wirklichen Brodverwandlung, in seine Darstellung bedurfte, um das römische Dogma vollendet zu sehen. Auch zur Lehre von der Verwandlung hat die griechische Kirche in Gregor von Nyssa, Chrysostomus, Johannes von Damaskus wichtige Vorarbeiten geliefert, aber theils führt die Art, wie sie diesen Vorgang dialektisch durchführt, nicht auf Transsubstantiation, sondern nur auf Transformation, womit sich seit den monophysitischen Streitigkeiten die Vorstellung der hypostatischen Assumption der konsekrirten und transformirten Elemente verbindet, theils hat sie diesen Fortschritt nur zum Erweis der Realität des sakramentlichen Genusses, aber nicht zur Fortbildung der Lehre vom eucharistischen Opfer verwendet.

Georg Eduard Steitz.

Milner, Joseph und Isaak, die durch ihre Kirchengeschichte bekannten Brüder, der erstere am 2. Januar 1744, der letztere am 11. Januar 1750 geboren, stammten aus einer unbemittelten Familie in Leeds und erhielten ihre Erziehung in der lateinischen Schule ihrer Vaterstadt. Joseph, von Kind auf kränklich, hatte sich der besondern Theilnahme und Fürsorge seines Lehrers Moore zu erfreuen. Schon in seinem 13. Lebensjahre galt er als ein „gelehrter Junge“ und setzte durch sein Wissen und sein außerordentliches Gedächtniß die Erwachsenen in Erstaunen. Er war eben zum Abgang auf die Universität bereit, als sein Vater, der in Geschäften unglücklich gehandelt hatte, starb und seine Familie in kümmerlichen Verhältnissen hinterließ. Doch durch die Bemühungen seines Lehrers und einiger einflußreicher Freunde erhielt Joseph eine Art Freistelle in Cambridge als Chapelclerk in Catherine-Hall, Isaak aber wurde als Lehrling in einer Wollspinnerei untergebracht. Joseph studirte fleißig und mit solchem Erfolge, daß er die Kanzlersmedaille für klassische Philologie davontrug (1766). Nun aber waren seine Geldmittel erschöpft, sein Freund Moore gestorben, und es blieb ihm eine andere Wahl, als die Universität zu verlassen und eine Hülfsschülerstelle an einer

Schule anzunehmen. Doch nach Kurzem wurde er zum Rektor der lateinischen Schule und Vesperprediger in Hull ernannt — ein Amt, das er 30 Jahre lang versah, bis er fast einstimmig von der Stadt Hull zum Oberpfarrer gewählt wurde. Er starb aber nur wenige Wochen nachher am 15. November 1797. — Auf Kanzel und Katheder zeigte sich Joseph Milner als einen gleich tüchtigen Mann. Die vorher vernachlässigte Schule hob sich unter ihm zusehends. Durch sein musterhaftes Leben nicht minder als durch seine Kenntnisse erwarb er sich die Achtung und Liebe seiner Schüler, die sein Andenken durch ein Grabdenkmal in der Hauptkirche zu Hull ehrten. Als Prediger war er anfänglich sehr beliebt, so lange er im Geiste der Zeit Moralpredigten hielt. In Gesellschaft wurde der wohlunterrichtete, ungemein unterhaltende Mann gern gesehen. Aber bald — um das Jahr 1770 — ging eine völlige Umwandlung mit ihm vor. Er wurde ernst und in sich gekehrt und zog sich vom geselligen Verkehr zurück. Seine Predigtweise wurde eine andere. Er hatte bisher, wie er sagte, „sich selbst und nicht Christum gepredigt.“ Buß- und Erweckungspredigten traten jetzt an die Stelle der früheren Moralpredigten. Seine bisherigen Verehrer fielen von ihm ab, als einem Finsterling und Methodist. Aber die geringeren Leute in Hull und North-Harby, wo er 17 Jahre lang das Amt eines Geistlichen unentgeltlich versah, drängten sich zu ihm. Er wurde häufig an's Krankenbett gerufen und als Seelsorger zu Rathe gezogen. Mit den Erweckten hielt er Erbauungsstunden, weshalb er als der Conventikelakte zuwiderhandelnd, verklagt wurde. Wenn Milner kurzweg als Methodist bezeichnet wird, so ist dieß insofern richtig, als er auf die damals verkannten Grundlehren des Evangeliums zurückging, das Hauptgewicht auf Buße und Bekehrung legte, ein heiliges Leben forderte und gemeinschaftliche Erbauung als hauptsächliches Nöderungsmittel für die Erweckten ansah. Er unterschied sich aber von den Methodisten dadurch, daß er allem sektirerischen Treiben entgegen war, streng an den Artikeln der englischen Kirche festhielt und dem Staatskirchentum das Wort redete, sofern es die Grundlagen des Christenthums gesetzlich schütze, die Hand der Gläubigen stärke und den schlimmen Einfluß offener Feinde des Christenthums mindere. Religiöse Gemeinschaften innerhalb der Kirche, wie sie sein Freund, der fromme Geistliche Richardson in York pflegte, wollte er, und nicht selbstständig organisirte methodistische Gesellschaften. Joseph Milner war einer der ersten unter denen, die die evangelische Richtung in der Staatskirche anbahnten. Er selbst hat noch diesen Umschwung erleben dürfen. Nachdem er etwa 10 Jahre Spott und Verfolgung hatte ertragen müssen, wandten sich die Leute ihm wieder zu. Sie hatten allmählich mehr Gekraft gewonnen an den lebendigen evangelischen Predigten. Wie durch seine Predigt, so hat Milner auch durch einige kleinere Schriften das Verständniß der evangelischen Grundlehren zu fördern, Angriffe darauf abzuwenden und frommes Leben zu wecken gesucht. Es sind hier zu nennen: 1) die vielgelesene Bekehrungsgeschichte „Some remarkable passages in the life of William Howard.“ 1785; 2) „Gibbon's account of Christianity considered“, eine tüchtige Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe des berühmten Historikers; 3) „Essays on the influence of the Holy Spirit“. 1789, sieben kurze Abhandlungen über die Bedeutung des Methodismus, über Versöhnung und Rechtfertigung, den Einfluß des heil. Geistes auf das Verständniß u. a. Diese Schriften, sowie die Auswahl aus seinen Predigten (I. Band 1800. II. Band 1808), die ohne allen rhetorischen Schmuck, oft stylistisch mangelhaft, aber erwecklich und erbaulich sind, haben in weiten Kreisen Eingang gefunden und viel Segen gestiftet. Milner's Hauptwerk aber ist seine Kirchengeschichte, welche sein Bruder fortgesetzt hat, über dessen Leben Einiges vorangeschickt werden soll, ehe über dieses Werk weiter die Rede ist.

Isaa! Milner hatte hinter dem Webstuhle seine lateinischen und griechischen Autoren nicht vergessen, so daß sein Bruder, sobald er Schullektor in Hull geworden, es wagen konnte, ihn als Hülfslehrer anzunehmen. Nebenbei bereitete er sich unter des Bruders Leitung auf die Universität vor und trat schon 1770 als sogenannter sizar

(*Samulus*) in Queen's College in Cambridge ein. Hier stieg er allmählich zu den höchsten akademischen Aemtern und Würden empor. Bei der Baccalaureatsprüfung im Jahre 1774 nahm er den ersten Platz ein mit der Auszeichnung „*incomparabilis*“, gewann den ersten mathematischen Preis, wurde Fellow und bald darauf Tutor und endlich 1788 Präsident von Queen's College. Er hatte sich hauptsächlich auf Mathematik und Naturwissenschaften, die allezeit in Cambridge obenanstanden, gelegt und durch mehrere Aufsätze, die er an die Royal Society einsandte, so hervorgethan, daß diese ihn 1780 zum Mitglied machte. Drei Jahre nachher wurde er zum Professor der Naturwissenschaften an der Universität erwählt und 1798 nahm er den Lehrstuhl der Mathematik ein, den der berühmte Newton einst innegehabt. Doch nicht bloß als Fachmann wurde er hochgehalten; wie groß das Vertrauen war, das man in seine allseitige Tüchtigkeit und in seinen Charakter setzte, erhellt daraus, daß ihm zweimal das höchste akademische Ehrenamt — das eines Vizekanzlers — übertragen wurde, das er auch, unter besonders schwierigen Verhältnissen, mit großer Weisheit und Entschiedenheit bewaltete. Zu allen diesen Aemtern wurde ihm noch im J. 1791 das Dombekannt von Carlisle übertragen, das ihm außer der Leitung der Capitelsgeschäfte auch das Predigen in der Kathedrale während einiger Monate im Jahre zur Pflicht machte. Milner wandte sich mit Vorliebe diesem neuen Berufe zu. Er hatte früher schon neben seinen mathematischen Studien die Theologie nicht vernachlässigt und war in der üblichen Stufenfolge der akademischen Grade zum Dr. Theol. aufgestiegen. Mit den kirchlichen Befragen war er vertraut und nahm einen lebendigen Antheil daran, wie unter Anderem seine Vertheidigung der Bibelgesellschaft gegen die Angriffe des Dr. Marsh zeigt. Seinem Bruder, mit dem er auf's Innigste verbunden war und in dessen Hause er seine Ferien meist verbrachte, hatte er wohl hauptsächlich seine religiöse Richtung zu verdanken, und wenn auch seine Frömmigkeit nicht die bestimmte Färbung, wie bei Joseph hatte, so war er doch je länger je mehr mit ihm eins in dem lebendigen Glauben an das Evangelium, und in dem Streben, demselben wieder die Herrschaft innerhalb der englischen Kirche zu erringen. Wenn ein Mann von seiner hervorragenden Stellung auf der Universität, zugleich ein geistlicher Würdenträger, als Vorkämpfer für das biblische Christenthum austrat, so konnte das nicht anders als einen großen Eindruck auf die Studirenden machen, und die Bemühungen anderer, die im gleichen Geiste mit ihm arbeiteten, kräftig fördern. Sein Einfluß erstreckte sich auch auf weitere Kreise, da er in den vielfachsten Beziehungen zu den bedeutendsten Männern seiner Zeit stand, wie — um nur einen zu nennen — Wilberforce, mit dem er besonders befreundet war. Seine allseitige Bildung, sein anziehendes Wesen, frei von aller Aengstlichkeit und Einseitigkeit, zeigte deutlich, daß wahre Frömmigkeit möglich sey auch in einem anderen Gewande als dem eines engherzigen, abstoßenden Methodismus. Unter den Begründern der evangelischen Partei in der englischen Kirche wird sein Name immer mit Auszeichnung genannt werden. Dr. Milner beschloß sein reichsegnetes langes Leben in dem Hause seines Freundes Wilberforce in London am 1. April 1820.

Das Werk, wodurch die Brüder Milner auch über die Gränzen ihres Vaterlandes hinaus bekannt geworden sind, ist ihre Kirchengeschichte („*The History of the Church of Christ. 1794*“ u. s. w.). Joseph hatte dabei den Hauptantheil. Er hat den Plan entworfen und bis gegen die Reformation hin durchgeführt. Die drei ersten von ihm selbst herausgegebenen Bände reichen bis zur Geschichte der Waldenser, die er bis zum 16. Jahrhundert herabgeführt hat. In seinem Nachlasse fand sich das untheilweise bearbeitete Material für die Geschichte der Vorläufer der Reformation und Luther's. Isaa Milner bearbeitete dieses und gab 1803 einen 4. Band der Kirchengeschichte, bis zum Reichstag in Worms reichend, heraus. Ein 5. Band, welcher wohl fast ganz Isaa's Werk ist, und die Geschichte nur bis zum Reichstag in Augsburg herabführt, folgte 1809. Gleichzeitig besorgte er eine neue, vielfach verbesserte Auflage der ersten Bände. Eine neue vermehrte Ausgabe folgte 1816. Milner beabsichtigte

eine Fortsetzung des Werkes, das er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah, kam aber nicht zur Ausführung. Eine neue, ebenfalls verbesserte Auflage hat Dr. Grantham im J. 1847 besorgt. In's Deutsche wurde die Geschichte von Peter Mortimer 1803 ff. (2. Auflage 1849) übersetzt.

Nach einem neuen Plane wollte Joseph Milner die Kirchengeschichte bearbeiten, d. h. vom Standpunkte des praktisch-religiösen Bedürfnisses aus. Nur ein Versuch, die Kirchengeschichte in dieser Weise zu behandeln, war in England seit den Tagen des Martyrologen Foxe gemacht worden, und zwar von John Newton (s. d. Art.) in seiner *Review of Ecclesiastic History*. 1769 — ein Werkchen, das Milner zuerst den Gedanken an eine solche Arbeit eingab. Ueber seinen Plan und sein Verhältniß zu den übrigen Bearbeitungen der Kirchengeschichte spricht sich Milner in dem Vorwort zu dem ersten Bande aus. Er bestimmt zunächst den Begriff der Kirche Christi als „die Succession frommer Leute“, d. h. solcher, die ihr Leben nach den Regeln des Neuen Testaments gestaltet, die die Lehre des Evangeliums geglaubt, sie um ihrer Vortrefflichkeit willen geliebt und Alles für Schaden geachtet, um Christum zu gewinnen, wobei es gleichgültig sei, welcher äußeren Kirchengemeinschaft sie angehörten. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist demgemäß nichts Anderes, als die Geschichte dieser Frommen zu erzählen. Alles Andere, wie Riten und Ceremonien, Kirchenverfassung und äußere Geschichte, religiöse Controversen, sofern sie nicht Beziehung haben auf das Wesen der Religion Christi — ist Nebensache. „Es soll nichts zugelassen werden, als was zum Reiche Christi zu gehören scheint. Vortere Frömmigkeit ist das Einzige, was ich zu verherrlichen suche. Aber eine Geschichte der wahren Kirche Christi sucht man vergeblich in den bisherigen Bearbeitungen. Die tollsten Häretiker haben die Blätter der Geschichte gefüllt, ihre Thorheiten in Theorie und Praxis hat man der genauen Aufzählung werth geachtet. Die inneren Bewegnisse sind genau beschrieben, die verwickelten Systeme und Intriquen des Papstthums und jeder anderen weltlichen Macht, die ein religiöses Gewand trug, sind eingehend entwickelt worden. Das Verhältniß von Kirche und Staat hat reiches Material für die gewöhnlichen sogenannten Kirchengeschichten geliefert, Gelehrsamkeit und Philosophie sind höher geachtet worden als Gottseligkeit und Tugend. Solche Kirchengeschichten, als Prosaengeschichten betrachtet, mögen immerhin ihren Werth haben, aber auch die besten, wie die (in England viel gebrauchte) von Mosheim, machen nur den Eindruck, daß die wahre Religion kaum irgendwo existirt habe. So ist es gekommen, daß Deisten und Skeptiker sich theils diese schiefen Darstellungen der Kirchengeschichte, theils die unvollständigen Nachrichten über Muhamedaner und Heiden zu nutz gemacht, um diese als tugendhafter denn die Christen darzustellen. Um so nöthiger ist es, die wahre Frömmigkeit, die ihr Gutes vor der Welt eifriger verbirgt, als die Gottlosigkeit das Böse, aus ihrem bescheidenen Dunkel hervorzuziehen und den Beweis zu liefern, daß es allerzeiten wahrhaftige Nachfolger Christi gegeben habe, zum Trost der Frommen, zur Ehrenrettung des Christenthums und zur Beschämung seiner Gegner.“

Es ergibt sich aus dem Angeführten von selbst, wie sich von Milner's Standpunkte aus die Kirchengeschichte gestalten mußte. Was sonst den Inhalt der Kirchengeschichte ausmacht, ist ihm nur der ferne Hintergrund, aus dem die frommen Persönlichkeiten als Hauptfiguren hervortreten. Diese hat er mit großer Sorgfalt gezeichnet und dabei nicht bloß ihr Leben ausführlich beschrieben, sondern auch viele Auszüge aus ihren Schriften gegeben, und so vielen besonders für die Erbauung dienenden Stoff zu Tage gefördert, der in anderen Kirchengeschichten sich nicht findet. Den kirchenhistorischen Stoff theilt er, der älteren Methode folgend, nach Jahrhunderten ein und gibt von jedem eine kurze Charakteristik. Von einer Periodeneintheilung, die auch von seinem Standpunkte aus möglich gewesen wäre, ist kaum eine Spur zu entdecken. Die drei ersten Jahrhunderte (Band I.) charakterisirt er gar nicht und hebt nur hauptsächlich Ignatius und Cyprian hervor, jenen als Märtyrer und Vertreter des ursprünglichen Epis-

topalsystems, das er in Ussher's Reduced Episcopacy am richtigsten dargestellt sieht, und Eyprian, einen Stern erster Größe, in dessen Geschichte er nach langem Suchen nach christlicher Vortrefflichkeit einen Ruhepunkt findet. Für die Bedeutung Tertullian's und der Alexandriner hat er aber kein Verständniß. Auch bei dem 4. und 5. Jahrhundert (Band II.) ist es ihm „schwer, eine zusammenhängende Anschauung aus dem kirchenhistorischen Material zu gewinnen.“ Er stellt einfach die wichtigsten Erscheinungen nebeneinander. Die Stellung der Kirche unter den Schutz des Staates gibt ihm Anlaß zu einer eingehenden Erörterung der Vortheile und Nachtheile des Staatskirchentums, was zum Besten gehört, das er geschrieben, und ihm viele Angriffe, namentlich von dem Presbyterianer Dr. Hameis (gegen den Isaac Milner später schrieb) zugezogen hat. Sehr ausführlich ist der Arianische Streit behandelt, wobei die Arianer übel wegkommen. — Ist für die vier ersten Jahrhunderte eine Periodeneintheilung nicht versucht worden, so scheint doch das fünfte als epochemachend hervortreten zu sollen. Denn in diesem, wie gesagt, ist eine neue Geistesausgießung, besonders in Augustin, zu gewahren. Um dessen Person gruppiert sich das Meiste, was in diesem Jahrhundert zu berichten ist. Reichliche Auszüge werden aus seiner Confessio und Civitas Dei gegeben, woran sich ein Ueberblick über seine anderen Werke und eine kurze Abhandlung über seine Theologie anschließt. Auch der Pelagianische Streit wird ausführlich behandelt, aber die großen Concilien sind kaum berührt. — Dieser zweite Band ist ohne Frage am fleißigsten und tüchtigsten bearbeitet. Der dritte Band umfaßt die acht Jahrhunderte vom 6. bis zum 13. Diese Zeit nennt Milner „die dunkle Periode, in der kaum noch die Umriffe der Kirche Christi zu sehen sind.“ Das Jahr 727 macht einen Einschnitt in diese Periode, denn in demselben kommt der Antichrist zur Reife. Von da an bis etwa 2000 n. Chr. herrscht das Thier aus dem Abgrund und weissagen die zwei Zeugen 1260 Jahre. Die wahre Kirche ist (in jenen acht Jahrhunderten) nur noch in der Heidenmission und in einzelnen Personen, wie Anselm, Bernhard von Clairvaux und in den Waldensern zu finden. Mit besonderer Liebe verweilt der Verfasser bei Bernhard, aus dessen Schriften Vieles mitgetheilt wird. Ausführlich ist die Geschichte der Waldenser beschrieben und über die Grenzen des 13. Jahrhunderts hinaus bis zur Reformation fortgeführt. — Mit den Vorläufern der Reformation beschäftigt sich im Anschluß an die Waldensergeschichte der vierte Band, den Isaac Milner mit Zusätzen und Verbesserungen aus seines Bruders Nachlaß herausgegeben hat. Hier finden Grosteste, Bischof von Ely, coln und Thomas Bradwardine, Erzbischof von Canterbury, ihre Stelle; auch Wessel, Savonarola und Thomas a Kempis. Am fleißigsten behandelt aber sind Wickliffe und die Lollarden (so weit dies bei den damaligen spärlichen Mitteln möglich war), Haß und die Hussiten. Die Geschichte Luther's und der deutschen Reformation bis zum Reichstag zu Worms füllt den Rest dieses Bandes, und die Fortsetzung dieser Geschichte bis zum Reichstag in Augsburg den fünften, der fast ganz Isaac's Werk ist. Nur die Umriffe und Grundgedanken zu dieser Geschichte rühren von Joseph her. Einen gründlicheren Kenner und begeisterteren Lobredner Luther's als Isaac gab es bis dahin in England nicht. Beide Brüder haben das Verdienst, die Bedeutung Luther's und der deutschen Reformation zum erstenmal bei ihren Landsleuten zur Geltung gebracht zu haben. War es in jener Zeit gewöhnlich, die Reformation aus politischen und anderen sekundären Gründen zu erklären, so sahen sie den Finger Gottes in jedem Schritt der Reformation, in Luther's Person und Werk das Walten des heil. Geistes, der zunächst diesen Mann zu einer neuen Creatur in Christo Jesu umgeschaffen und so zu einem auserwählten Rüstzeug gemacht habe, um nach tausendjähriger Verbunkelung das große Princip der Rechtfertigung durch den Glauben wieder zur Geltung zu bringen. Und neidlos erkannten sie, daß die Reformation außerhalb Deutschlands aus dem von Luther ausströmenden Lichte herzuweisen sei.

Eine wissenschaftliche Bedeutung wird man dieser Kirchengeschichte so wenig zuschreiben wollen, als eine solche von ihren Verfassern beabsichtigt war. Historische Kritik

und Quellenforschung ist in dem Werke nicht zu suchen, obwohl anerkannt werden muß, daß besonders bei sonst vernachlässigten Partien der Geschichte häufig aus den Quellen geschöpft wird. Am meisten könnte man — abgesehen von manchen Ungenauigkeiten besonders in den früheren Ausgaben — den zu Grunde gelegten einseitigen Begriff der Kirchengeschichte anfechten, der nicht bloß wichtige Entwicklungsmomente der Geschichte als unwesentlich auf die Seite schiebt, sondern eine historische Entwicklung überhaupt gar nicht zuläßt. Doch genau genommen, wollten die Verfasser nur christliche Lebensbilder in geschichtlichen Rahmen geben. Und so betrachtet, läßt sich gegen Plan und Ausführung des Werkes nichts einwenden. Die damalige Zeit nahm eine feindselige Stellung gegen das Christenthum ein, sah von der Höhe der selbstgenügsamen Aufklärung mittheilhaftig auf den Aberglauben früherer Jahrhunderte herab, die Geschichte wurde häufig nach abstrakten Theorien oder zu Partei Zwecken konstruirt. Da haben die Milner der Kirche einen großen Dienst damit geleistet, daß sie die Kraft des Christenthums in den großen Kirchenmännern und frommen Christen der Vorzeit nachwiesen und dieselben in schlichter, aber lebendiger Erzählung, so wie sie waren, der Gegenwart zur Beschämung und Nachahmung vorführten. Indem sie so das christliche Leben zur Darstellung brachten, haben sie eine Lücke in der Kirchengeschichte ausgefüllt und sind einem vielfach gefühlten Bedürfniß entgegengekommen. Daher auch diese Kirchengeschichte in England und Deutschland in weiten Kreisen mit großem Beifall aufgenommen worden ist. Lange blieb sie die einzige populäre Kirchengeschichte vom religiösen Standpunkte aus, bis ein deutscher Meister in demselben Geiste, aber nach einem wissenschaftlichen und umfassenderen Plane den kirchengeschichtlichen Stoff bearbeitete.

Quellen: Die schon oben genannten Werke; Joseph Milner's Leben von seinem Bruder, der Predigtsammlung vorgedruckt; und Life of Isaac M. by M. Milner 1842.

C. Schüll.

Mörklin, Maximilian, ein jüngerer Bruder des bekannten Theologen Joachim Mörklin, war geboren am 14. Oktober 1516 zu Wittenberg, wo sein Vater, Jodocus Mörklin, damals Professor der Philosophie war. Auf dem Wittenberger Gymnasium für die Universität hinlänglich vorbereitet, widmete er sich der Theologie und studirte unter der besonderen Leitung Luther's und Melancthon's. Beide Männer gewannen Mörklin sehr lieb und haben ihn stets geschätzt, wiewohl er später zu den Gegnern Melancthon's gehörte. Nach Vollendung seiner Studienzeit war er erst Prediger zu Pegau, dann zu Zeitz. In welchem Jahre er sein erstes Predikantamt angetreten hat, läßt sich aus den unvollständigen Quellen, welche uns über sein Leben vorliegen, nicht genau ermitteln. Das ist bestimmt, daß er im Jahre 1543 Zeitz verlassen hat und Geistlicher zu Schalkau in Franken geworden ist. Durch große Gewandtheit im Predigen und „um seines Bekenntnisses willen“ erwarb er sich hier bald die Zuneigung und Liebe der Bürger und die Gunst des Magistrats. Daher wollte man ihn nicht ziehen lassen, als er auf Empfehlung der Wittenberger Theologen von Herzog Johann Ernst von Koburg, einem Bruder Johann Friedrich's des Großkürfürsten, zum Hosprediger nach Koburg berufen wurde (1544), bis der Herzog Bürger und Magistrat Schalkau's durch ein „eigenes Handbillet“ beruhigte, in welchem er versprach, er werde die erledigte Stelle wiederum mit einem würdigen Geistlichen besetzen. Nach Antritt seiner Stellung, beauftragt vom Herzog, hielt Mörklin mit Eberhard von der Thann und den beiden Geistlichen Joh. Langer und Wolff. Höppler eine Visitation der Schulen und Kirchen im Herzogthum. Im Jahre 1546 wurde er von der theologischen Fakultät zu Wittenberg unter dem Dekanate Dr. Luther's zum Vicentiaten und in demselben Jahre unter dem Dekanate Kaspar Cruciger's zum Doktor der Theologie ernannt. Auch übertrug ihm bald darauf (vielleicht im J. 1548) der Herzog das Amt und die Würde eines Superintendenten. Als solcher, ein eben so praktischer und energischer Kirchenbeamteter, als beliebter Prediger und einflußreicher Seelsorger, ist er bald in die theologischen Streitigkeiten, welche besonders in den sächsischen Ländern die evangelische Kirche beunru-

higten, als Vertreter des strengen Lutherthums gezogen worden und ist, feststehend auf diesem Standpunkte, Ueberschreitungen desselben tadelnd und mißbilligend, mit großem Eifer bis zur Unbeugbarkeit, zur Härte, den Irrlehrern nach seiner Ueberzeugung entgegengetreten. Bezeichnend für seine streng lutherische Gesinnung, hat er, im Besitze eines Exemplars der Confessio Augustana vom Jahre 1530 in dasselbe eingeschrieben: „Huic sacrosanctae confessioni et indubitatae assertioni ex verbo Dei toto pectoris assentior et subscribo et Deum oro, ut in illius constanti confessione et immutabili professione per spiritum S. me perpetuo servet etc.“, und auf dem Rande desselben ist diese Bemerkung von seiner Hand zu lesen: „Ad hanc subscriptionem impulit me impia prophanatio, corruptio et mutatio praecipuorum hujus confessionis articulorum per ipsum autorem in corpore suae doctrinae, quam ut hujus confessionis negationem detestor et abjicio et damno in articulis mutatis!“

Dieselbe Gesinnung hat ihn geleitet zwar nicht in Streitschriften gegen Andreas Osiander zu kämpfen, wie sein Bruder Joachim, so doch mit großer Bereitwilligkeit die sogenannten „Censurae der Fürstl. Sächs. Theologen zu Weimar und Coburg auf die Bekenntnisse des Andreas Osiander von der Rechtfertigung des Glaubens“ zu unterschreiben. So gefinnt versuchte er auf der Synode zu Eisenach im Jahre 1556 des Justus Menius Verdamnung, ein gleich heftiger Gegner wie Amsdorf, durchzusetzen, und als den lutherischen Zeloten dieser Plan fehlschlug, ist er zugleich mit Stolz aus Weimar in den herzogl. sächsischen Landen umhergereist und hat Unterschriften gegen Justus Menius gesammelt. Als er den zum Wormser Colloquium abgesandten sächsischen Theologen auf Befehl des Herzogs nachgereist war, um ihnen als waderer Kämpfer beizustehen, ist er zu Worms unter denen gewesen, durch deren allzu großes Eifer für lutherische Orthodoxie das Colloquium ohne Resultat verlief, genau beobachtend die von Flacius gegebene Instruktion, „sich an Basilium Monner (s. d. Art.) zu halten, der ein braver Mann sey und zelum Domini beste!“ Daher er auch der streifenden Satire des Wittenberger Poeten, Joh. Major's nicht entgangen ist. In gleichem Interesse arbeitete er zugleich mit Stöckel und Musäus, freilich unter dem beherrschenden Einflusse von Flacius, das Confutationsbuch aus (1559), zu welchem schon Schnepf und Strigel, nur in milderem Geiste, den Grund gelegt hatten und welches, vom Herzoge Johann Friedrich dem Mittleren zum Landesgesetze erhoben, viel Streit verursacht hat. Um diese Zeit traf der Schwiegervater Joh. Friedrich's des Mittleren, Kurfürst Friedrich von der Pfalz, alle Einleitungen zur Einführung der reformirten Lehre in seinen Landen. Sein glaubenseifriger lutherischer Schwiegersohn bot Alles auf, ihn von diesem Schritte abzuhalten, reiste zu diesem Zwecke, begleitet von Mörlin und Stöckel, nach Heidelberg, und als sich der Kurfürst von einem Irrthume nicht überzeugen lassen wollte, veranstaltete man eine Disputation zwischen den beiden sächsischen und einigen Heidelberger Geistlichen (1560). In Gegenwart beider Fürsten disputirten Mörlin und Stöckel mit Peter Boquin über 24 Thesen*) fünf Tage lang, aber ohne Erfolg! Jede Partei schrieb sich den Sieg zu. Bald nach seiner Rückkehr sah Mörlin sich genöthigt, mit Flacius zu brechen. Als derselbe nämlich in der Disputation zu Weimar vom 2—8. Aug. 1560 mit Victorin Strigel, welchen das Confutationsbuch in die Haft gebracht hatte, einige unlutherische Behauptungen ausgesprochen hatte, und das Wüthen der Flacianer jedes Maß überschritt, da erklärte er sich gegen Flacius und ermahnte dringend zur Mäßigung. Deshalb bestimmte ihn der Herzog zu einem Beisitzer des geistlichen Consistoriums, welches zu Weimar tagte mit dem Zwecke, die unseligen Streitigkeiten zu schlichten, und besonders das von den Flacianern bis zur Ungebühr gehandhabte Bannrecht den Geistlichen zu entziehen. Er stimmte in die Amtsentsetzung

*) Die Disputation ist unter dem Titel erschienen: „Propositiones, in quibus vera de coena Domini sententia juxta confessionem Augustanam etc. etc. propositae d. 3. et 4. Junii 1560 in Academia Heidelb. Magdeb. 1561.

des Flacins, die Vertreibung der Partei desselben, unterzeichnete die Strigel'sche Deklaration vom 3. März 1562 und sorgte auf einer Visitation in den herzoglichen Landen, mit Stöfel, Dr. Klödt, Kanzler Brück u. s. w. dafür, daß von den Geistlichen die Deklaration unterschrieben wurde, und daß das Schimpfen gegen die synergistischen Regenten von den Kanzeln herab aufhörte. Als im Jahre 1564 zu Jena das erste theologische Doktorat gehalten wurde, creirte er, dazu eingeladen, als Prokanzler den Johann Stöfel zum Doktor. Fünf Jahre nachher mußte er seine Stellung aufgeben. Als Herzog Johann Wilhelm nach der unglücklichen Niederlage seines Bruders, Johann Friedrich's des Mittleren, die Regierung über dessen Länder angetreten hatte, betrieb er mit allen Kräften die Rückführung der Flacianer, daher es kein Wunder ist, daß er Mörlin, den Gegner jener Partei und somit auch seiner Bestrebungen, seines Amtes entsetzte, im J. 1569. Glücklicherweise wurde Mörlin aus dieser traurigen Lage, in die er durch die Entsetzung gekommen war, insbesondere da er eine sehr starke Familie hatte*), noch im demselben Jahre gezogen. Auf Empfehlung des Superintendenten Bernhardi von Siegen berief Graf Johann der Ältere von Dillenburg, auch den Witten seiner Mutter, der Gräfin Juliane von Stolberg, einer eifrigen Lutheranerin, nachgebend, ihn zum Hofprediger nach Dillenburg. Auf einer Kirchen- und Schulvisitation, welche er sofort nach seinem Amtsantritt in den Nassau-Sagenellenbogenschen Landen hielt, verfuhr er streng und legte überall bei der Prüfung der Geistlichen den Maßstab des strengsten Lutherthums an, daher dieselben, bis auf eine kleine Zahl der reformirten Lehre zugewandt, ihn nicht liebten, und klagte besonders Tobias Geldenhauer, genannt Noviomagus, bitter über die Behandlung von Seiten Mörlin's in einem Briefe an den Grafen. Der Graf, vorher schon voll Vorliebe für die Reformirten, neigte sich jetzt offen dem Calvinismus zu und begünstigte auffällig die Gegner Mörlin's und ihre Bestrebungen. Mit Freuden nahm deshalb Mörlin die Aufforderung an, wieder in sein Amt nach Koburg zurückzukehren. Johann Friedrich der Mittlere nämlich, welcher Mörlin sehr hoch schätzte und einen lebhaften Briefwechsel mit demselben aus seiner Gefangenschaft unterhielt, ließ, nachdem er den Sturz desselben in Koburg erfahren hatte, nicht ab zu bitten bei seinem Bruder, bis Mörlin wieder in seine frühere Stelle zurückberufen wurde. Im Winter 1572 auf 1573 reiste er von Dillenburg ab, zur großen Trauer der Gräfin Juliane. In Koburg angekommen, schreibt er ihr in einem Trostbriefe: „Ich bin von vielen hohen und anderen Personen schriftlich und mündlich berichtet worden, wie schädliche Aenderungen nach meinen Abreisen eingerissen sind, wie ich leichtlich abnehmen konnte, da man in Bilderstürmen sobald anfing. Ach mein Gott, das heißt nicht reformiren, sondern deformiren!“ Sein Empfang von Seiten der Geistlichen in Koburg war aber keineswegs ein freundlicher, und legte ihm besonders Musäus, der früher als Flacianer abgesetzt worden war, viele Hindernisse in den Weg. Daher begab er sich vor der Hand von Koburg hinweg und trieb andere Geschäfte. Endlich erfolgte durch den Tod Herzog Wilhelm's im J. 1573, durch die Vormundschaft Kurfürst August's über die Kinder des gefangenen Herzogs Joh. Friedrich des Mittleren und durch dessen fortgesetzte Bitten die Entfernung des Musäus und aller Geistlichen, welche gegen Mörlin antraten, aus ihren Ämtern und die Einsetzung in seine frühere Stellung. Mit Vindebram, Wiedebram und Stöfel hielt er noch eine Kirchen- und Schulvisitation, bei welcher alle Flacianer und viele Geistliche, auf welche nur der geringste Verdacht fiel, jener Partei anzugehören, aus ihren Ämtern getrieben wurden. Auch er wohnte dem Richtenbergischen und Torgauer Convente bei und hatte Antheil an der Abfassung der Concordienformel. Nachdem er sich im Jahre 1581 in seinem 65. Lebensjahre noch

*) Seine erste Frau, Helene Rosenthaler aus Wittenberg, geb. ihm zwölf Söhne und zwei Töchter. Von den Söhnen ist nichts bekannt; die beiden Töchter waren mit zwei Geistlichen verheirathet.

einmal verheirathet hatte, starb er plötzlich am 20. April 1584. Der Superintendent Joh. Frey aus Hildburghausen hielt ihm die Leichenrede und das von Joh. Hofer verfaßte Epitaph erzählt in lateinischer Sprache kurz sein ganzes Leben.

Seine Kraft meist der getreuen Ausübung seines praktischen Amtes widmend, mit Verwaltungsgeschäften oft fast überhäuft, in Disputationen und Colloquien stets fertig, seinen theologischen Standpunkt zu vertheidigen, hat er wenig Zeit gefunden, sich als Theolog literarisch zu beschäftigen, ein Grund, warum er wohl nicht so häufig genannt wird in der Kirchengeschichte, als sein älterer Bruder. Nur drei Bücher, von ihm verfaßt, finden wir verzeichnet, die aber auch wenig bekannt sind: 1) Trostschrift von den Kindlein, die nicht können zur Tauf gebracht werden. Nürnberg 1575; 2) Lazarus resuscitatus a Moerlino editus. Francof. 1572. Beide Schriften sind praktisch-theologischer Inhalts. Endlich 3) Apophthegmata s. scito et pie dicta collecta ex Eusebii Historia Ecclesiastica et Tripartita per Max. Moerlinum, Norimb. 1552.

Quellen: Aug. Bed., Johann Friedrich der Mittlere. Bd. I. S. 94. 213 ff. Bd. II. S. 12 ff. 141. — Steubing, biographische Nachrichten aus dem 16. Jahrhundert, ein Beitrag zur Reformationsgeschichte. 1790. S. 57. — Zöcher, Gelehrten-Pericon. Art. „Max. Mörlin“. — Zedler, Universal-Pericon u. c. a.

R. Förber.

Möser, Justus, verdient unter den Männern, durch welche die Rückkehr von der rationalistischen Denkweise zum Offenbarungsglauben vermittelt wurde, mit besonderem Ruhm genannt zu werden. Er war geboren am 14. Dezember 1720 zu Osnabrück wo sein Vater Ranzleidirektor und Consistorialpräsident war. Schon als Knabe zeigte, er vielversprechende Anlagen, namentlich ein sehr glückliches Darstellungstalent. Seit 1740 studirte er auf den Universitäten zu Jena und Göttingen mit höchstem Fleiße die Rechtswissenschaft; die bloße Bücherweisheit aber, welche ihm hier begegnete, befriedigte ihn nicht und es zog ihn weit mehr zum Studium des wirklichen Lebens. Diese Neigung entsprach es denn auch, daß er lieber als Advokat auftreten, als ein Staatsamt übernehmen wollte. Er wurde wirklich 1746 Advokat, nahm sich als solcher warm und kräftig der unterdrückten Unschuld an und widerstand allein der Willkür des sehr gefürchteten Statthalters von Osnabrück, worauf ihn seine Mitbürger vertrauensvoll zum Advocatus patriae und die Stände zum Sekretär und Syndikus der Ritterschaft ernannten. Bei den schweren Drangsalen des siebenjährigen Krieges gelang es ihm, vom Vaterlande gar manches Unheil abzuwenden, und während seines achtmonatlichen Aufenthalts in London, wo er das Lieferungszahlgeschäft für das von England besoldete Heer der Verbündeten zu betreiben hatte, wurde er dem König Georg III. persönlich bekannt und gewann dessen unbedingtes Vertrauen. So geschah es denn, daß derselbe ihn zum Rathgeber seines Sohnes, des minderjährigen Herzogs von York erkor, nachdem dieser seit 1763 Landesherr von Osnabrück geworden war; Möser aber wußte die großen Schwierigkeiten, welche ihm aus dieser neuen Stellung, die mit seinen Pflichten als Advocatus patriae ganz unvereinbar schien, erwachsen, auf das glücklichste zu überwinden, — nicht etwa durch eine schlaue Politik, sondern vielmehr nur durch seine tiefe Einsicht in die Geschäfte, durch seine seltene Weisheit, durch seine vollkommene Redlichkeit und Uneigennützigkeit. Mit Beibehaltung seiner andern Aemter wurde er 1762 Justitiarius beim Criminalgericht in Osnabrück und sodann 1768 geheimer Referendar bei der Regierung, welche Stelle er bis zu seinem Tode verwaltete. Angesehen in seinem öffentlichen Wirkungskreise und verehrt von seinen Mitbürgern, war er auch in dem engeren Kreise der Seinigen heiter und lebenswürdig. Er wurde, wie er selbst gerühmt bekannte, in der Stadt und im Lande erfreut durch Vieles, betrübt durch Weniges, gekränkt durch Nichts. Bei einer fast ununterbrochenen Gesundheit erreichte er ein hohes Alter, und starb ruhig und heiter am 8. Jan. 1794.

Die schriftstellerischen Arbeiten, durch die sich Möser in der deutschen Literatur einen so hohen Namen erworben und die B. N. Abelen (Berlin 1812, 1813) in zehn Bänden gesammelt herausgegeben hat, sind besonders die „Osnabrückische Geschichte“, die, aus gründlichem Quellenstudium und aus tiefer Kenntniß des Volkslebens hervorgegangen, als das erste bedeutende Werk vaterländischer Geschichtsschreibung zu betrachten ist, dann die „Patriotischen Phantasten“, eine Sammlung von Aufsätzen über ökonomische bürgerliche und sittliche Verhältnisse, die er ursprünglich in den Osnabrücker Intelligenzblättern hatte erscheinen lassen, und durch die er, geleitet von seinem liebevollen, menschenfreundlichen Sinn, wahrhafte Glückseligkeit bei seinen Mitbürgern zu befördern und denselben insonderheit das viele Gute, in dessen Besitz sie sich wirklich befanden, dessen sie nur nicht überall recht bewußt zu sein schienen, recht lebhaft vor die Seele zu führen gedachte; endlich die „Vermischten Schriften“, die vorherrschend als eine Fortsetzung der patriotischen Phantasten angesehen werden können, in denen sich aber auch eine Reihe von Abhandlungen und Aufsätzen über Religion und Kirche vorfindet. Unter diesen zeichnet sich besonders aus das „Schreiben an den Herrn Bischof von Savoyen, abzugeben bei Herrn Johann Jakob Rousseau“, worin Möser gegen Pestern darthut, daß für die große Menge, wie diese nun einmal sey, die sogenannte natürliche Religion nicht ausreiche, daß sich ohne eine positive Religion die Einrichtung und Bewahrung der bürgerlichen Gesellschaft nicht denken lasse. Diese Art, für die Wahrheit und Gottseligkeit des Christenthums einzustehen, könnte man nun freilich in Anbetracht der Höhe des Gegenstandes beinahe für trivial erklären und an ihr rügen wollen, daß ihr zufolge — „die Religion als ein Rappzaum für den Pöbel, nur als eine Politik erscheine und ihr erhabener Endzweck, Gott zu dienen“, hierbei völlig übersehen werde. In der weiteren Ausführung jenes Gedankens geht indessen Möser doch weit über alle Trivialität hinaus. Einerseits macht er nämlich geltend, daß in Wahrheit „alle Menschen, wir alle ohne Ausnahme Pöbel seyen und eben für uns Pöbel und nicht für Engel unsere Religion gemacht sey.“ Andererseits räumt er zwar geradezu ein, daß die Religion Politik sey, besteht aber auch darauf, daß sie dieses in einem viel höheren Sinn sey, als wie man diesen Begriff sonst zu nehmen pflegt. „Ja, sagt er, die Religion ist eine Politik, aber die Politik Gottes in seinem Reiche unter den Menschen.“ Und fügt er noch bei, „wenn wir Gott dienen, ihn loben und preisen, so befördern wir damit Gottes Ehre, und Gottes Ehre ist die Glückseligkeit seiner Geschöpfe.“

Als eine sehr wirksame Befehdung der rationalistischen Denkweise hat man diese und ähnliche Erörterungen Möser's ohne Zweifel anzusehen; tiefe aber sind es doch nicht eigentlich, um derenwillen ihm ein so bedeutendes Verdienst um die Restauration des Offenbarungsglaubens zuschreiben wäre. Wodurch er hierfür so Großes geleistet, das war vielmehr der Geist überhaupt, von welchem er sich überall, wie in seiner amtlichen Thätigkeit, so auch bei seinen schriftstellerischen Arbeiten, die fast durchgängig gerade aus jener hervorgegangen, leiten ließ, der Geist nämlich der Pietät, der historische Sinn, die Achtung vor dem Bestehenden, geschichtlich Gewordenen, das demüthige Eingehen in dieses, das volle sich Hineinleben in das wahre, wirkliche Seyn der Dinge. Es ist klar, daß vor diesem Geiste, der in allen literarischen Erzeugnissen Möser's in ebenso gefälliger und ansprechender, als kräftiger und eingreifender Weise sich kund gibt, die rationalistische Denkweise, die es mit den Objecten so leicht nimmt, in die Tiefe derselben sich zu versenken, nicht der Mühe werth erachtet, die nur an deren Oberfläche dahingleitet und was sich ihr nicht sofort als glaubwürdig empfiehlt, ohne weiters als grundlos verwirft, ihre Herrschaft allmählig einbüßen mußte. Eben hiemit war aber auch der Weg zur Wiederanerkennung des großen Inhalts der Offenbarungsurkunde und der in ihr uns vorliegenden göttlichen Thatfachen wieder angebahnt. Noch immer beachtet man allzu wenig, wie viel die Theologie Möser und anderen bedeutenden Männern, die sich auf dem Felde der schönen Literatur hervorgethan, zu verdanken hat. Fast man die

geistige Entwicklung derjenigen Theologen näher in's Auge, an deren Namen die Restauration des Glaubenslebens vorzugsweise sich anknüpft und unter denen ein Schleiermacher gewiß besonders hervorgehoben zu werden verdient, so wird man leicht erkennen, welchen mächtig fördernden Einfluß dieselben gerade von jener Seite her erfahren haben.

Dr. Julius Hamberger.

Moldau. Was die Geschichte der Kirche dieses Landes betrifft, so müssen wir gleich Anfangs auf den Artikel „Walachei“ verweisen, da beide Länder dieselbe Entwicklung nahmen. Die Furcht vor den Mongolen in der Mitte des 13. Jahrhunderts scheint die wilden Eumanen, die einige Zeit über die Moldau herrschten, zuerst nachdrücklich auf abendländische Hülfe hingewiesen und geneigt gemacht zu haben, sich für das Christenthum zu erklären, obschon das Christenthum bei den von den Eumanen besiegten Einwohnern der Moldau schon so lange einheimisch war, wie in der Walachei. Im 13. und 14. Jahrhundert zeigten sich so manche Anstrengungen der abendländischen Fürsten der Ungarn und Polen die Moldau für die römische Kirche zu gewinnen; ja, um 1370 erklärte sich wirklich der Fürst der Moldau, Ragko, für dieselbe, was jedoch im Ganzen ohne nachhaltigen Einfluß blieb, nur wird seitdem ein katholisches Bisthum zu Sereth, später zu Bafow genannt. Wahrscheinlich schon viel früher fand das Christliche Alphabet und die slavonische Kirchensprache in der Moldau Eingang, doch wird das Ansehen derselben im Gegensatz zu den Bestrebungen der lateinischen Kirche, besonders gegen Ende des 14. Jahrhunderts hervorgehoben; der Moldauische Metropolit Theodorik wird als derjenige genannt, welcher die Moldau der griechischen Kirche eng anschloß. Als die Moldau in die Gewalt der Türken fiel (1526), bestand auch hier, wie in der Walachei, die christliche Kirche ungefährdet fort, wenn es gleich einzeln vorkam, daß der Fürst aus Noth ein Muhamedaner wurde. Die Türken mischten sich auch in der Moldau nicht in die religiösen Angelegenheiten der Christen. An eine Entwicklung der christlichen Kirche war seitdem in der Moldau ebenso wenig, wie in der Walachei zu denken; man hielt die äußeren Gebräuche und Einrichtungen der griechischen Kirche fest und legte großen Werth darauf, ohne daß ihr Einfluß auf das Leben der Bekenner sehr wirksam hervortrat. Im 16. Jahrhundert neigte sich ein Abenteuerer, der von 1561 bis 1563 Fürst der Moldau war, zum Protestantismus, baute den Protestanten zu Bafow eine protestantische Kirche und versuchte, protestantische Lehrer von Wittenberg zu berufen. Diese Bestrebungen gingen aber mit seinem Tode — er hieß Jakob Basilus und wurde Johann Heraclides genannt — wieder zu Grunde. Um 1580 gab es noch einmal einen Fürsten der Moldau, Iankul Saß, der den Beinamen „der Lutheraner“ führte; er war ein Sachse, wie es scheint aus Siebenbürgen. Von Bestrebungen seinerseits für die kirchlichen Angelegenheiten wird nichts berichtet, auch regierte er nur bis 1584. Im 18. Jahrhundert wurden auch in der Moldau Fürsten aus den Phanarioten ernannt; diese griechischen Fürsten gingen nur darauf aus, sich Schätze zu sammeln, welche die Türken zu ernten verstanden. Erst seit dem Frieden von Adrianopel erhielten die Wojaren das Recht, sich ihren Fürsten selbst zu wählen, und zwar auf Lebenszeit. Auch in Beziehung auf den gegenwärtigen Zustand der christlichen Kirche in der Moldau ist zu bemerken, daß er mit dem in der Walachei fast ganz übereinstimmt. Augenblicklich ist auch in der Moldau, die mit der Walachei jetzt unter einem lebenslänglichen Fürsten vereinigt ist, die Macht des weltlichen Staates im Wachsen begriffen, dieser sucht den Einfluß der Geistlichkeit zu beschränken und dieselbe von sich abhängig zu machen, deshalb das Bestreben, die Klöster, die dem heiligen Berge Athos, oder dem Sinai, oder dem heiligen Grabe gehören, von diesen Verbindungen zu lösen und die Einkünfte der Klöster in die Gewalt des Staates zu bringen. Der Confession und Religion nach leben in der Moldau ungefähr 1,450,000 Griechen, 50,000 römische Katholiken, 6,000 Armenier, 1,000 Protestanten und 70—80,000 Juden. An der Spitze der griechischen Geistlichkeit steht der Metropolit zu Jassy, der früher

von den Ständen, jetzt von dem Fürsten erwählt und von dem Patriarchen zu Constantinopel kanonisch anerkannt wird. Seine Diocese besteht aus den Kreisen Jassy, Botuschkan, Kiamzja, Foltshan und Dorogoi. Unter ihm stehen die Bischöfe zu Roman und Husch. Jener verwaltet die Kreise Roman, Balow, Foltshan, Galatz, Foltischentz und Verlad. Dieser die beiden Districte Wasslui und Falttschu*). Dem Metropolitens zur Seite steht ein geistlicher Rath, der die geistliche Gerichtsbarkeit ausübt. Die Verwaltung der Kirchengüter steht unter einer besonderen Oberbehörde, deren Chef den Titel „Vorwitz der Kirchenverwaltung“ führt. Die Metropolitankirche hat eine Einnahme von 515000 Piaſter, die bischöfliche Kirche zu Roman von 437000 Piaſter und die zu Husch von 160000 Piaſter. Die Kirchen und Priester der griechischen Kirche sind auf folgende Weise über die Moldau vertheilt:

der Kreis	Roman beſitzt	121 Kirchen mit	Priestern, 81	Diakonen, 27	Kirchendienern, 205
"	" Tefucz	167	" 271	20	314
"	" Verlad	167	" 276	21	343
"	" Foltshan	190	" 293	16	345
"	" Galatz	106	" 255	28	199
"	" Husch	92	" 162	27	204
"	" Wasslui	83	" 125	23	182
"	" Balow	194	" 287	22	258
"	" Kiamz	159	" 388	100	300
"	" Botuschkan	158	" 369	70	320
"	" Dorogoi	140	" 366	71	257
"	" Jassy mit der Hauptstadt	208	" 425	76	452
Summa: 1785		" "	3298	501	3379

Da alle diese Weltgeistlichen verheirathet sind, so bilden sie über 7000 Familien also ungefähr 36000 Personen. Die Zahl der Klöster wird auf 56 angegeben außer den kleinen Nebenkloöstern. Das vornehmste Kloster ist das zu Kiamz. Die Zahl der Mönche soll 3000, die der Nonnen 2000 betragen. Von den Klöstern gehören nur 19 dem Lande selbst, 13 dem heiligen Grabe, 4 dem Berg Athos, 3 dem Sinai, 17 andern heiligen Orten. Diese Besetzungen fremder Landeskirchen in der Moldau sind der weltlichen Regierung stets ein Stein des Anstoßes gewesen, weil sie aber unter dem Schutz ihrer Regierungen stehen, war ihnen nicht beizukommen; doch scheint jetzt dem ganzen Klosterwesen in den Donaufürstenthümern eine wesentliche Reform bevorzustehen. Die Mönche sind in der Moldau die Träger der theologischen Wissenschaft. Das Kloster zu Sotola bei Jassy enthält das einzige Predigerseminar für die Moldau. Es soll zwar für jedes Bisthum ein Seminar errichtet werden, ist aber bis jetzt nicht geschehen. Das Seminar leitete in der Mitte dieses Jahrhunderts der Archimandrit Scriban, ein gelehrter Theologe, der die Symbolik des Novila aus dem 17. Jahrhundert zuerst in die Romanische Sprache übersezte und sie in der Druckerei des Klosters zu Kiamz drucken ließ. Aus diesem Kloster sind seit dem Anfange dieses Jahrhunderts viele geistliche Werke hervorgegangen. Ueber das innere religiöse und kirchliche Leben müssen wir wiederum auf den Artikel Walachei verweisen, da die Quellen zu sparsam fließen, als daß wir auf Verschiedenheiten in diesen beiden Ländern aufmerksam machen könnten. Mitglieder der römischen Kirche finden sich besonders in den Gegenden, die an Siebenbürgen gränzen, wo ganze Dörfer zur römisch-katholischen Kirche gehören, man nennt sie Ungarn, den Romanen sind sie verhaßt. Sie haben einen Bischof zu Jassy. Es gibt

*) Nach Sulzer lebte noch gegen Ende des vorigen Jahrhunderts im Dorfe Ksilimovla am Pruth ein griechischer Erzbischof, der die Aufsicht führte über die griechischen Christen in den Besatzungen Chotin, Bender und Braila und die in Bessarabien zerstreut wohnenden Christen.

in der Moldau etwa 90 römische Kirchen, die Zahl der Priester aber soll nicht mehr als 24 betragen. Die römische Kirche in der Moldau steht unter dem Schutze der österreichischen Regierung.

Die Zahl der Protestanten in der Moldau ist gering, etwa 800 bis 1000, zum größten Theile sind es deutsche Handwerker. Ihr Bekenntniß hat auf die Eingeborenen wenig Einfluß, da sie wegen mangelnder Cerimonien häufig als Atheisten verachtet werden. Erst in neuester Zeit hat sich die Mission dieser zerstreuten Evangelischen angenommen. Sie stehen jetzt unter preussischem Schutze und schließen sich der preussischen Kirche an. Die Evangelischen haben eine Kirche in Jassy und seit 1863 auch in Galatz.

Vergl. J. F. Reigebaur, Beschreibung der Moldau und Wallachei. Leipzig, 1848. — R. F. Robert Schneider, Handbuch der Erdbeschreibung und Staatenkunde, Thl. 1. Abtheilg. 3. Glogau und Leipzig 1857. — Gothaischer genealogischer Hofcalender auf 1865. — Handbuch der Geographie und Statistik von Stein, neu bearbeitet von Wappäus, 7. Aufl. Bd. 3. Lieferung 2. Leipzig 1858. — J. A. Vailant, La Romanie, Bd. 1—3. Paris 1844. — Sulzer, Geschichte Daciens. Bd. 1—3. Wien 1781, 1782. — Meine Abhandlung, die Christen in der Türkei in der Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1850. Heft 2, S. 297 ff. Klose.

Monheim, Johannes. Die Bahn, welche die Reformation in dem sächsischen Elbe-Bergischen Lande durchlaufen hat, mit geschichtlicher Zuverlässigkeit nachzuweisen, ist mit großen Schwierigkeiten verbunden. Nur die Thatsache steht fest, daß die evangelische Kirche der genannten Lande eine Volkskirche im rechten Sinne des Wortes geworden ist und sich, im Gegensatz zu den von den katholischen Landesfürsten erfolglos unternommenen sogenannten Reformationsversuchen, unter heftigem Kampfe schließlich zu einer seltenen Freiheit in Verfassung und Lehre herangebildet hat. Von Erasmischen Anfängen ausgehend, erhob sich die evangelische Ueberzeugung am Niederrhein, gefördert von dem gereinigten Glauben der Niederlande und der aus diesen, aus Flandern und aus England geflüchteten Evangelischen, zu jenem Melanchthonischen Ausdrucke, der noch heute die Eigenthümlichkeit dieser Provinz der protestantischen Kirche des evangelischen Rheinlandes ausmacht. Andererseits läßt sich auch die Einwirkung der sächsischen und oberländischen Reformation auf die Gestaltung der niederrheinischen evangelischen Kirche sehr früh nachweisen. Wie aber die Frage augenblicklich liegt, kann man den Antheil, welchen die fremden evangelischen Glaubensgenossen an der Feststellung des reformatorischen Lehrbegriffs dieser Kirche genommen haben, nur in dem Entwicklungs gange annähernd nachweisen, welchen einzelne bedeutende Männer, in ihrer religiösen Ueberzeugung durchgemacht haben. Mehr oder weniger gehört auch Johann Monheim in den Kreis jener heimischen Reformatoren, welche zuerst dem Erasmischen Humanismus huldigten, denselben in der Kirche vertraten und schließlich, nach mancherlei Schwankungen, in dem Systeme der Calvinischen Glaubensrichtung zu der Vollendung ihrer religiösen Ueberzeugungen gelangten.

Johannes Monheim war im Jahre 1509 auf dem seiner Familie wahrscheinlich erblich angehörenden Bauernhofe Clausen bei Elberfeld geboren. Schon früh bereiste er mit seinem Bruder Petrus Oberdeutschland und beide Schlessen, um, wie vermuthet werden darf, seine Eltern beim Garnhandel, dem damals einzigen privilegierten Gewerbe im Wuppertheale, zu unterstützen. Auf diesen wiederholten Reisen lernten die Brüder das Evangelium kennen, dessen Anhänger und Verbreiter sie sofort wurden. Möglicherweise führte die neue Glaubensüberzeugung, die sie in das Heimaththal mitbrachten, den begabten Johann Monheim den Wissenschaften zu, während auch Petrus seinerseits in einem bürgerlichen Berufe nachmals zu Köln die Reformation förderte und insbesondere die Kinder der niederländischen Schiffer und der vertriebenen Flämänder im Schreiben, Lesen und Rechnen unterrichtete. Eine Monheim'sche Familiennachricht, welche Johann zum Zuhörer des Erasmus und Mitschüler Melanchthon's macht, läßt sich mit der Chronologie nicht recht vereinigen. Mehr Glauben verdient Samelmann's Angabe,

Johann Monheim habe in Münster studirt. Seine Studienzeit fiel dann wohl in die kurze Periode, während welcher, unterstützt von den Gährungen in der Bürgerschaft, das Evangelium zu Münster raschen Eingang gefunden hat. Es bleibt zweifelhaft, ob Monheim von Münster zur Vollandung seiner Studien sich nach Köln begab und hier zum Magister promovirt wurde.

Im Jahre 1532 finden wir den 23jährigen Magister Johann Monheim als Rektor an der Schule in Essen, von wo er vier Jahre später nach Köln übersiedelte, einem Rufe an die Domschule (schola Collegii metropolitanae ecclesiae Coloniensis), vielleicht als Rektor, folgend. Daß das Domcapitel ihn an diese Schule berief, zeugt von dem Vertrauen, welches man in seine katholische Rechtgläubigkeit setzte. Seine neue Stellung brachte ihn mit den Hauptführern des Erasmianismus, welche sämmtlich dem Domcapitel angehörten, in amtliche, gern gepflogene Verbindung. Der große Erasmus war es denn auch, dessen theologische Richtung Monheim in die Domschule einführte. Eine auffallende Erscheinung ist es, daß in Köln, wie wir aus des Erasmus Briefen sehen, nicht bloß die freier denkenden Humanisten unter den Domherren, wie der edle Hermann von Ruenar († 1531) und der glaubenstreue Domdechant Heinrich Graf von Stolberg-Wernigerode (abgesetzt 1547), sondern auch heftige Gegner der Reformation, wie Johannes Rind, ein naher Freund des fanatischen Minoriten-Guardian's Nikolaus Herborn und des Dom-Sekretärs Tilemann a Fossa (Gravius vom Graben), es als ein hohes Lebensglück betrachteten, mit dem zwar von den Großen der Welt gefeierten, aber von der Kirche nicht anerkannten Gelehrtenfürsten in persönlichen Beziehungen zu stehen. Auch Monheim gehörte entschieden zu diesem Erasmischen Kreise. Gegen diesen erhoben sich freilich die Mönchsorden und bedeutende, mit diesen sympathisirende, ihnen zum Theil angehörende streng kirchliche Theologen, wie Eberhard Villid, Johannes Gropper, mit großem Ernste. Die gegenreformirende Thätigkeit dieser ausgezeichneten Männer setzten die Jesuiten mit eben so viel Eifer wie Glück rastlos fort und führten zuletzt die gänzliche Unterdrückung der Evangelischen in Köln herbei, deren Anzahl sehr bedeutend gewesen ist.

Inmitten dieser leidenschaftlichen Bewegungen stand Monheim, bald als gewandter Lateiner und Verfasser von gepriesenen Schulbüchern, vor Allem aber als Pädagog, anerkannt. Seine Erziehungsgrundsätze waren weit davon entfernt, auf Lösung der Jugend von den Fesseln kirchlich-christlicher ernster Zucht auszugehen, wie er andererseits jene unfruchtbare sophistische Abrihtung verpönte, welche in den hergebrachten Gang der damaligen Schulen hineingehörte und zu der mit ängstlicher Hartnäckigkeit festgehaltenen Scholastik der Kölner Universität die anerkannte Vorstufe bildete. Monheim trat jener mächtsich, an den Radikalismus der Wiedertäufer erinnernden Ansicht, welche die freien Künste und die gründliche Erlernung der klassischen Sprachen, als gefährlich für Religion und Glauben, aus der Schule entfernt wissen wollte und dagegen das Studium der Posillen befürwortete, mit derselben Entschiedenheit entgegen, mit welcher er den Hochmuth der Humanisten geißelte, welche verlangten, daß man die Knaben mit aller Sorgfalt in der Grammatik, den freien Künsten und der Philosophie unterweise, aber von dem Studium der Bibel, ja von den ersten Elementen des christlichen Glaubens sie sorgfältig zurückhalte. „Ich dagegen“, sagt Monheim, „stimme mit beiden Parteien so wenig überein, daß ich es vielmehr als das Nützlichste erachte, nicht nur die Knaben, die auf Christus getauft sind (Christo inaugurati), von Kindesbeinen an in die Wissenschaften, in die Kenntniß der Sprachen und der mancherlei Künste einzuführen, ohne welche die Kirche nicht emporblühen kann, sondern auch vor allem An deren ihnen die Anfangsgründe der Frömmigkeit einzuprägen. Da es nämlich nichts Besseres gibt als Frömmigkeit, so muß ganz besonders sie erlernt werden“ (Vorrede zu Monheim's Dilucida et pia explanatio symboli, quod apostolorum dicitur).

Die gewissenhafte Beobachtung so einfacher und gesunder Erziehungsregeln lenkte die Aufmerksamkeit einzelner evangelisch gesinnter Räte am Hofe des Clevischen Herzogs

Wilhelm auf Monheim. Sie erkannten in ihm den Mann, dessen gesegnete Wirksamkeit in der Schule der Befestigung evangelischer Glaubenskenntniß förderlich seyn werde. Nicht sowohl Konrad Heresbach, der berühmte Erzieher des Herzogs, als vielmehr der eben so fromme wie gelehrte fürstliche Rath Johannes Gogreve war es, der die Errichtung einer höheren Schule, einer Fürstenschule, zu Düsseldorf emsig betrieb und den damals der Augsburgerischen Confession zugeneigten Fürsten für die Ausführung seiner Pläne gewonnen hatte. Die Dotirung einer Bildungsanstalt, welche die höchste Schule des Landes werden und der Universität nahe stehen sollte, die Aussetzung von Stipendien für begabte junge Männer, die zu arm waren, um ihre Fakultätsstudien auf den Hochschulen Italiens, Frankreichs und Deutschlands, ohne den Genuß einer dauernden Unterstützung, zu absolviren, die Erwerbung geeigneter Männer, die, gleich bei Eröffnung der Schule, derselben Ruf zu verschaffen und, gegenüber der vielbesuchten, streng altgläubigen Schule zu Emmerich, den beabsichtigten Standpunkt evangelischer Wissenschaftlichkeit einzunehmen und zu behaupten, geeignet und befähigt waren: das waren Vorarbeiten, deren Erledigung nicht bloß Umsicht und ungewöhnliche Bildung, sondern auch das unbedingte Vertrauen des Fürsten verlangte. Gogreve entsprach diesen Anforderungen auf's Vollkommenste (s. die Vorrede Monheim's zu seinen *Institutiones arithmeticae, dialecticae, und Gulielmus Insulanus, in der Widmung seiner Schrift De compendiosa Spiritus gratia*. Col. 1529). Im Jahre 1543 war die Errichtung der Schule so weit gefördert, daß man an die Berufung von bewährten Lehrern, wie Franz Britius aus Dören, Rudolf Lithocomus, Joh. Odrithus u. A., denken konnte; doch erst im Jahre 1545 trat Monheim sein Rektoramt an derselben an. Wie zeitgemäß die neue wissenschaftliche Stiftung war, zeigte die ungemeine Zunahme ihrer Schüler an auffallendsten. Schon fünf Jahre nach ihrer Eröffnung durfte Monheim schreiben, daß sie an Schülerzahl die meisten deutschen Universitäten übertreffe; man sprach von 2000 Studenten (s. Frid. Reiffenbergii o Soc. Jesu Prebyteri hist. Societatis Jesu I. pag. 89). Die Leitung der sechsklassigen Schule, die Handhabung der Schulzucht, welche besondere Schwierigkeiten bot (m. sehe die kleine, aber verdienstliche, von den Quellen geschöpfte Schrift: *Die gelehrte Schule zu Düsseldorf unter dem Rektorat Johann Monheim's, von Pastor R. Krafft*. 32 S. Düsseldorf. 1853), vor Allem aber die inneren und äußeren Kämpfe, welche Monheim zu bestehen hatte, um eine geklärte Religionsansicht als die Grundlage der ganzen Anstalt festzuhalten und gegen offene und versteckte Feinde zu vertheidigen, endlich eine rastlose schriftstellerische Thätigkeit, welche die Kräfte des mageren Schulmannes früher auf, als unter ruhigeren Verhältnissen zu befürchten stand. Da Monheim die religiöse Seite des Jugendunterrichts für die wichtigste hielt, so war es natürlich, daß er für die verschiedenen Lehrstufen des Religionsunterrichts catechetische Schriften verfaßte, deren rasche Verbreitung ein vortheilhaftes Zeugniß für ihre Brauchbarkeit ablegte. Auch erfreuten sie sich der allgemeinsten Zustimmung bei der katholischen Umgebung des Herzogs, namentlich seines Hofprediger Arnold Bongard, so lange sie sich auf Erasmische Muster zurückführen ließen. Dies Verhältniß wurde aber in dem Maße ein anderes, als Monheim's Dankschreiben die von ihm allmählich gewonnene positive Glaubensüberzeugung, welche schließlich keine andere als die Calvinische war, je länger je mehr erkennen ließen, bis endlich sein letztes bedeutendstes Buch, der *Catechismus* (*Catechismus, in quo Christianae religionis elementa syncere simpliciterque explicantur*. Dusseld. 1560), es außer allen Zweifel setzte, daß er den Protestantismus der reformirten Kirche als die wahre Form des christlichen Glaubens anerkenne und im Sinne desselben gelehrt habe und noch lehre. Die Bewegung, welche dieser Catechismus in der Nähe und in der Ferne hervorbrachte, kann man sich nicht groß genug denken. Zunächst hielt es der Hofprediger Bongard für nöthig, seinen bisher hochgefeierten Freund vor seinen eigenen Schülern in grober Weise zurecht zu setzen. Man entblödete sich nicht, Monheim einen Sektirer und Ketzer heißen, und sicher würde er, wozu ihm ungesucht vielfache Gelegenheit geboten war, d

eine andere Schule angenommen haben, wenn er es mit seinem Gewissen hätte
 können, das von ihm gegründete Werk, dessen Blüthe auch seine Feinde zu-
 mußten, ohne die äußerste Nothigung zu verlassen. Diese Nothigung blieb in-
 mens; so viel vermochte sein berühmter Name. In den Heerlagern des katholi-
 schen Heeres, zu Münster und zu Köln, hielt man den Eusebischen Hof für einen
 christlichen, und nicht ohne Grund. Der Herzog hatte seinen Unterthanen selbst
 die Freiheit gestattet, sich des Abendmahls unter einer oder unter beiden Gestalten,
 ihrer Gewissenstellung, zu bedienen, und vertheidigte sogar diese für einen ka-
 tholischen Fürsten kaum zu entschuldigende Nachgiebigkeit, in einem besonderen Schreiben
 an Schwiegervater, den Kaiser Ferdinand (den 12. Januar 1559). Dessen un-
 terwar Herzog Wilhelm ein heftiger Gegner der Sakramentirer, unter welchem
 man, mit Luther, die reformirten Glaubensgenossen zusammenfaßte, und konnte,
 ohne Rache ihm nicht ausnahmslos beistimmen und er selbst mancherlei Schwan-
 keln in seinen religiösen Ueberzeugungen kundgab, auf die Dauer umso weniger der
 schon Bewegung einen Anhaltspunkt bieten, als er es geradezu ablehnte, dem
 religiösen Glaubensbekenntnisse öffentlich beizutreten. Aber eben diese Unentschie-
 denheit machte ihn den Gegnern des Protestantismus, insbesondere den Jesuiten, zu-
 gunsten und führte ihn endlich, als körperliche Leiden und Schwachsinigkeit seit dem
 1566 ihn hart bedrängten, wieder ganz in die katholische Kirche zurück. Die
 Reaction gegen Monheim und sein Buch konnte also zunächst nicht von dem
 ausgehen. Diese Sachlage war den Jesuiten in Köln wohlbekannt und trieb
 sie bloß an, in häufigen und regelmäßigen Predigten, zu welchen das Volk massen-
 weise kam, das mißliebige Buch, durch welches das lutherische Gift schon der Ju-
 gend gepflanzt werde, als eine Ausgeburt aller Kezerei darzustellen und zu verdam-
 men, und auch gleichzeitig die Gegenreformation Kölns kräftiger als bisher in die
 Hand zu nehmen. Hierbei leistete namentlich der Jesuitenpater Petrus Canisius (Gropper
 1509 waren gestorben, jener 1559, dieser 1557) die erspriechlichsten Dienste. Die
 freundschaftliche Verbindung, welche Canisius mit dem Kaiser Ferdinand unter-
 hielt, gab seiner Thätigkeit einen Nachdruck, dessen Erfolge nicht ausbleiben konnten.
 Er wußte sich nicht, den Düsseldorfer Katechismus zu censuriren und Monheim diese
 Censur mit der Aufforderung zu übersenden, er solle die nachgewiesenen Irrthümer
 widerrufen oder die Excommunication gewärtigen, sondern veranlaßte auch, daß die fürst-
 lichen Räte und vornehmsten Mitglieder der Standschaft von einflußreichen Personen
 aufgefordert wurden, dem Treiben Monheim's ein Ziel zu setzen. Seiner
 Zeit war es auch zu verdanken, daß die theologische Fakultät der Universität eine
 Widerlegung des Monheim'schen Katechismus unter dem Titel „Censura et
 explicatio errorum Catechismi Joannis Monhemii“ etc. (Col. 1560, wieder auf-
 1582) ausgeben ließ, in welcher der Düsseldorfer Grammatiker, von
 dem man bisher nicht gewußt, daß er Theologe sei, hart mitgenommen und nach dem
 Brauche jener Zeit mit den widerlichsten Schimpfreden überhäuft wird. Unter
 der weitigen Gegenschriften gegen Monheim und sein Buch verdient zunächst her-
 vorgehoben zu werden die Confutatio fidei novitiae, quam specialem vocant, adversus
 Monhemium von Joh. Hessels (1568), und desselben Abhandlung De invocatione
 rum contra Joh. Monhemium; unter den Vertheidigungsschriften, außer dem
 des Joh. Anastasius (Verfasser): Bekenntniß von dem wahren Leibe Christi gegen
 die pöbelhaften abgöttischen Messe (1561), Hermann Hamelmann's Resolutio duodecimi
 in censura Theol. Colon. de catechismo M. Joh. Monhemii, unde apparebit,
 sinceritate et fide citent scripturae veterumque scriptorum testimonia Ponti-
 ficis; und (die wichtigste und bedeutendste von allen): Ad Theologastorum Colo-
 niam censuram Henrici Artopoci Responsio pro defensione Catechismi Joannis
 Monhemii sui Praeceptoris conscripta (datirt vom 1. Mai 1561; exedit Gratia-
 Petrus Cephalus Duromontanus, Anno 1561. mense Septembri; ein sehr

seltenes Buch). Bezeichnend für die Stellung, welche die Öffentlichkeit dem Herzog Wilhelm in religiösen Dingen anwies, ist es, daß beide Parteien, die Kölner Theologen und Artopbus (Beder), jene ihre Censura, dieser seine Gegenschrift gegen dieselbe ihm zu widmen keinen Anstand nahmen. Zwar schwieg Monheim selbst; aber die literarische Fehde, welche sein Katechismus hervorgerufen hatte, gewann immer mehr an Ausdehnung. Auch beschäftigte man sich bereits am Tridentiner Concil und am päpstlichen Hofe mit Maßregeln gegen Monheim, deren Ausführung als Beweis seiner Rechtgläubigkeit, dem Herzog Wilhelm ernstlich zugemuthet wurde. Während nun Martin Chemnitz die Jesuiten als die Urheber der Kölner Censura angriff (in seiner Schrift: *Theologiae Jesuitarum praecipua capita, ex quadam censura, quae Coloniae anno 1560 edita est. Lips. 1563*), und der portugiesische Gesandte am Tridentiner Concil, Diego de Payva d'Andrada, dieselbe und zugleich die alte rechtgläubige Kirche gegen Chemnitz vertheidigte (in der Schrift: *Orthodoxarum explicationum libri decem, in quibus omnia fere de religione capita, quae his temporibus ab haereticis in controversiam vocantur, aperte et dilucide explicantur, praesertim contra Martini Kemnicii petulantem audaciam, qui Coloniensem censuram, quam a viris Societ. Josu compositam esse ait, una cum eiusdem sanctiss. Societatis vitae ratione collummiandam suscepit. Venet. 1564. Col. 1564 u. 1573*), somit ein Kampf entbrannte, von dessen wissenschaftlicher Bedeutung die fernerer Schriften beider Gegner: Chemnitz's *Examen Concilii Tridentini* (3 Thle. 1565. 1566. 1573) und Andrada's *Defensio Tridentinae fidei catholicae* (Lissabon 1578 und Köln 1580) das beste Zeugnis geben, verlangte der Pabst Paul IV., Herzog Wilhelm solle den Rektor seiner Schule, gegen den er nicht so eingeschritten sey, wie sich gegen einen Keger zu thun gebühre, durch Absetzung und Verbannung unschädlich machen (Januar 1564). Ob der Herzog, der wegen eines Privilegiums zur Errichtung einer Universität zu Duisburg mit dem Pabste unterhandelte und die Gewährung seines Wunsches an die Erfüllung dieser Verbindung geknüpft sah, schließlich dennoch dazu übergegangen wäre, dem Pabste sich zu fügen, muß unentschieden bleiben. Gewiß ist, daß der Herzog von der mangelhaften Schulzucht, welche in nächtlichen Excessen zu Tage trat, Veranlassung nahm (nachdem man ihm begreiflich gemacht hatte, Monheim sey, nach Ausweis seines Katechismus und wie man nach seinen Lektionen in der Philosophie, Rhetorik und Religionslehre urtheilen müsse, ein Sakramentirer und Calvinist, der die Jugend zur Ketzerei verführe). — Monheim vorladen zu lassen, um von ihm zu vernehmen, „ob er sich des öffentlichen und auch heimlich könnte oder wüßte zu enthalten, Solches (die Lehre der Sakramentirer) in die Jugend einzubilden“; sonst könne ihn der Herzog keineswegs mehr allhier (in Düsseldorf) erlauben. Monheim gab die verlangte Erklärung ab (im Frühjahr 1563; vgl. die Zeitschrift des Berg. Geschichtsvereins 2, 255), welche der päpstliche Hof so wenig ausreichend fand, daß er vielmehr, wie oben erwähnt, ernstliche Schritte gegen den offenbaren Keger beantragte, zumal, wie Cardinal Morone meinte, der Herzog nicht die Macht besitze, einem Solchen Verzeihung angedeihen zu lassen („nec Princeps haeretico publico quicquam ignoscere potuit“ lauten die Worte des Kardinals). Der Lauf der Dinge machte die weiteren Verfolgungen Monheim's unnöthig. Auch die Errichtung der Universität unterblieb, da der Fürst in dem Unglücksjahre 1566 die freie Verfügung über seinen Willen verlor.

Monheim's Gesundheit wankte schon lange. Unter harter Mühe und Arbeit, in den Sorgen für eine zahlreiche Familie (zwei Söhne und vier Töchter überlebten ihm) unter den unerläßlichen fortgehenden Anstrengungen, welche seine Studien und die geistvolle Ausrichtung seines verantwortungsvollen schweren Amtes nothwendig im Geleite hatten, bei dem herangreifenden Kummer endlich, den ihm die drei letzten Jahre gebracht hatten, erlahmte seine Kraft, und es war nicht zu verwundern, daß er allmählich dahinsiechte und nach langer Krankheit, mehr einem Schatten als einem Menschen ähnlich („ita ut vix umbra hominis in eo appareret“, schreibt einer seiner Freunde,

am 9. Sept. 1564, sanft verschied, noch nicht 55 Jahre alt, wie auf seinem Epitaphium in der Collegiatkirche zu lesen war. (Es wurde später gleichzeitig mit demjenigen seines Collegen Pithocomus durch die Jesuiten entfernt.) Eine große Anzahl in Kirche und Staat hervorragender Männer sind das schöne Denkmal, das Monheim seiner für die Rheinschen Lande insbesondere reichgepflanzten Thätigkeit gesetzt hat. Die Schriften einzelner dieser Männer, die uns erhalten sind, bezeugen, was sich aus Monheim's Leben auch ohnehin nachweisen läßt, daß seine Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Keuschheit ihm eine seltene Gewalt über die Mächte verliehen, und einzelne Anekdoten lassen erkennen, daß sein freimüthiger Rath sehr von Fürsten geschätzt wurde. Vor Allen aber ist ihm die rheinische evangelische Kirche dankbar für seinen Katechismus, dessen Bedeutsamkeit Dr. Carl Heinr. Sad veranlaßte, Monheim, dem fast Verschiedenen — noch im Jahre 1835 spricht Dr. C. Zimmann Nisch, fast mythifizierend, von ihm als „von einem Monheim, den Chemnitz und Andrate anführen“ (s. eine protestant. Beantwortung der Symbolik Dr. Möller's S. 96) — den in der evangelisch-theologischen Literatur ihm gebührenden Platz zu vindiciren, indem er den Katechismus aufs Neue herausgab (Bonnac 1847) und mit einer Einleitung versah, welche die Aufmerksamkeit der Gelehrten mit Recht auf sich zog. Herr Dr. Sad hat durch diese Arbeit die Selbstständigkeit der rheinischen evangelischen Kirche, welche noch heute auf den Grundlagen des Melanchthonisch-Calvinischen Bekenntnisses ruht, zur Anschauung gebracht und in dieser Thatsache ein seines Verständniß der Eigenthümlichkeit dieser Kirche bezeugt, die von den meisten Theologen nicht einmal geahnt, geschweige anerkannt wird. In's Deutsche übertragen, würde Monheim's Katechismus ein Vielklingebuch der gläubigen Mitglieder unserer rheinischen Kirche werden, die wesentlich eine unirte ist. In der That ist der Monheim'sche Katechismus ein unirter. Der strenge, aber gläubige Lutheraner Herm. Hamelmann nennt ihn „christianum admodum, doctum et pium catechismum“, und der rechtsinnige reformirte Prediger Theodor Strad bezeichnet ihn als einen „catechismus orthodoxum, in quo Reformationis doctrina, quae hodie Luthero-Calvinismi nomine odioso traducitur, accurate confirmatur.“

Die Schriften Monheim's — sämmtlich für das Bedürfniß der lernenden Jugend verfaßt — sind zahlreich und außerordentlich verbreitet gewesen, aber nicht von gleichem Werthe. Was sie alle auszeichnet, ist die Form; sie zeigen insgesammt, daß ihr Verfasser das Bedürfniß seiner Schüler kannte und, unterstützt von dem durch lange Erfahrung geübten Scharfsinne eines beobachtenden Pädagogen, denselben die einzelnen Disciplinen in einem ihrem Fassungsvermögen durchaus zugänglichen Ausdrucke nahe zu bringen verstand. Wissenschaftliche Selbstständigkeit dagegen besaß kein von Monheim's Vorfahren, selbst der Katechismus nicht, der sich den Calvinischen Schriften so eng anschließt, daß einzelne Stellen entweder wörtlich aus denselben entnommen sind (besonders aus der Institutio Relig. Christianae) oder durch eine leichte, meist gefällige Veränderung für den Schulzweck verwerthet erscheinen. Das wußten übrigens auch schon die Gegner Monheim's, die ihm nicht mit Unrecht vorwarfen, er schwanke zwischen Calvin und Philippus. Auch andere seiner Lehrbücher mußten sich's gefallen lassen, von den stark benutzten Fachschriftstellern, was die Materie anlangt, mitgenommen zu werden; z. B. die Physiologie, welche der alte Konrad Gesner in seiner Bibliotheca universalis einer herben, aber nicht unberechtigten Kritik unterzogen hat.

Der leichteren Uebersicht wegen theilen wir Monheim's jetzt sehr selten gewordene Schriften — ein Schicksal, das gesuchte und stark gebrauchte Schulbücher in verhältnißmäßig kurzer Zeit trifft — in stilistisch-grammatische, philosophisch-rhetorische, physiologisch-mathematische (oder richtiger arithmetische) und catechetisch-exegetische.

1) Stilistisch-grammatische: D. Erasmi Roterdami opus de conscribendis epistolis in compendium per Joannem Erneruoldum Monhemium redactum. Coloniae, ex officina Heronis Alopecii 1539. Tiguri et Basileae apud Rob. Vuintier 1541. — Compendium Grammaticae graecae. Colon. 1541.

2) Dialektisch-rhetorische: Institutio artis Dialecticae libri tres. Dusseldorpi apud Joannem Oridryum et Albert. Busium affines. 1550; 3te Auflage 1561. — Dialectices et Rhetorices epitome, ex optimis quibusque scriptoribus M. Tullii Cicerone, Quintiliano, Rodolpho Agricola, Philippo Melanchthone et Bartholomaeo Latomo excerpta. Coloniae, Martinus Gymnicus excudebat anno 1538. 1545.

3) Physiologisch-mathematische (arithm.): Methodus Arithmetices computatoriae omnem supputandi artem tradens: tam illam, quae notis numerorum, quam quae olim calculis, nunc nummis super aequae distantes lineas sursum ac deorsum positis perficitur. Colonia (Joannes Gymnicus) 1553 (und wohl früher und öfter; die Vorrede ist vom Jahre 1542), Rostochii excudebat Stephanus Myliander, anno 1614 Rostochii apud Hallervord 1634. Diese Arithmetik scheint also weithin und lange gebraucht zu seyn. — Elementorum Physiologiae seu Philosophiae naturalis libri septem, in duos tomos distincti, universam artem *μεθοδικως* complectentes. Coloniae Joannes Gymnicus excudebat. Anno 1542. Primus tomus continet quatuor libros. Der zweite Theil führt den Titel: Tomus secundus Elementorum Physiologiae seu Philosophiae naturalis, tres libros continens. Coloniae haeredes Gymnici excudebant anno 1544. Dieser Band enthält aber nur die zwei Bücher: *De anima* und *de plantis*, das dritte auf dem Titel verheißene Buch (*de animalibus*) fehlt und ist wahrscheinlich gar nicht erschienen.

4) Katechetisch-exegetische. Catechismus Christophori Hegendorphini. Die bisher einzig bekannte Ausgabe ist im Jahre 1547 zu Wesel von Theodor Plateanus gedruckt, die Vorrede vom 2. November 1545. Die Schriften Hegendorfs waren durch kaiserliches Mandat vom 22. September 1540 verboten. — Dilucida et pia Explanatio Symboli quod Apostolorum dicitur et decalogi praeceptorum, autore D. Erasmo Roterodamo in compendium redacta. Cui accessit modus orandi Deum, exegesis precatationis dominicae, vis ac usus Sacramentorum Ecclesiae. Colon. apud Martin. Gymnicum 1551. 1554. 1556, und wahrscheinlich noch öfter. — Christianae religionis Rudimenta succincte ad usum puerorum ex Desiderii Erasmi Roterodami lucubrationibus. Coloniae Martin Gymnicus 1551. Dusseldorpii excudebat Albertus Busius anno 1574 und wohl öfter. — Catechismus, in quo Christianae religionis elementa sincere simpliciterque explicantur. Perlege, deinde iudica. Dusseldorpii excudebat Joannes Oridryus et Albertus Busius Affines, anno 1560. — Evangelia et Epistolae, quae diebus sacris per totum annum in templis leguntur, ex translatione D. Erasmi Roterodami recognita. Singulis Epistolis et Evangeliiis brevissima scholia ad usum puerorum subiecta sunt. Colonia, ad intersignium monocerotis 1569, also nach Monheim's Tode. — Vor Kurzem ist wenigstens der Titel auch einer poetischen Gelegenheitschrift Monheim's, eines Epithalamiums auf die Hochzeit des Herzogs Wilhelm mit Maria, der Tochter des römischen Königs Ferdinand (1546), aufgefunden worden. —

Nachdem Monheim gestorben und sein Nachfolger im Amt, der tüchtige Philolog Franz Fabricius, ihm auch im Tode gefolgt war, J. Oridryus aber den Ruf als Rektor an die Weseler Schule angenommen hatte, sank die blühende Landesschule zu Düsseldorf rasch und unaufhaltsam. Im Jahre 1621 wurde sie von dem zur katholischen Kirche übergetretenen Pfalzgrafen Herzog Wolfgang Wilhelm den Jesuiten übergeben, nachdem man die bisherigen Lehrer und den Rektor mit einem Gnadengehalt in den Ruhestand versetzt hatte. Im Jahre 1651 verlegten die Jesuiten die Schule, die bisher in ihrem alten Gebäude neben der Collegiatskirche verblieben war, um der größeren Bequemlichkeit willen in ihr Collegium neben der Andreaskirche und verbunden mit derselben das im Jahre 1623 für arme Studenten fundirte Seminarium oder domus S. Salvatoris, welches ebenfalls ihrer Versorgung anvertraut war. Neben diesen jesuitischen Gelehrtenschulen bestand eine Zeit lang ein reformirtes Gymnasium, dessen wenig bekannte Geschichte eine besondere Beachtung verdient.

Fortsetzung.

Morata, Olympia Fulvia, eine der anziehendsten italienischen Frauen-gehaltn aus der Reformationszeit, wurde 1526 in Ferrara geboren, wo ihr Vater, Fulvius Peregrinus Moratus die Erziehung der zwei jungen Prinzen Hippolit und Alphons von Este leitete. Hofintriguen vertrieben ihn bald nach der Geburt seiner Tochter von dort, aber der tüchtige Philolog fand in Vicenza und Venedig ehrenvolle Aufnahme, bis er im J. 1538 wieder nach Ferrara zurückberufen wurde. Dort schloßte damals Renata von Frankreich (s. d. Art.), Tochter Ludwig's XII., seit 1527 vermählt mit Hercules, Herzog von Este-Ferrara-Modena, eine geistreiche, fein gebildete Dame, die sich darin gefiel, ihren kleinen Hof zum Mittelpunkt der gelehrten und gelehrten Gesellschaft Italiens zu machen. Calvin, Inner, Marot, Peter Martor, Cölius Curio Secundus, Pöllo Giraldi, Bartholomäus Riccio, Cölius Calcapinm bielten sich länger oder kürzer dort auf, mit dem frischen Eifer der Begeisterung wurden die klassischen Studien getrieben und Jung und Alt theilhaftig sich daran. In dieser Umgebung wuchs die kleine Olympia auf, fast täglich kamen jene Männer in das Haus ihres Vaters, sie lauschte ihren Gesprächen, die schöne Welt des Alterthums baute sich vor ihrem geistigen Auge wieder auf, und dem gewaltigen Zauber, den dieselbe auf jedes empfängliche Gemüth ausübt, erlag auch Olympia. Schon früh hatte der Vater den reichbegabten Geist seiner Lieblingstochter mit den Speisen zu nähren gesucht, die ihm selbst als die köstlichsten galten, er lehrte sie Latein, ein deutscher Freund, Nilian Sinapi (wohl aus Senf gräcisiert), der mit seinem Bruder Johann in Ferrara sich aufhielt, fand ein Vergnügen daran, das wißbegierige Mädchen mit der Sprache von Hellas vertraut zu machen; die gelehrige Schülerin, von einem wahren Wissensdurst getrieben, machte erstaunliche Fortschritte und bald vermochte sie sich mit der größten Leichtigkeit in beiden Sprachen auszudrücken. Auch andere Freunde ihres Vaters widmeten gern ihre Zeit und ihre Gelehrsamkeit der „kleinen Muse“. So wurden die alten Griechen und Römer, unter welchen sie Homer und Cicero besonders auszeichnete, ihre vertrautesten Freunde und Genossen, ihre Schriften bildeten ihre tägliche Unterhaltung und nie verlassenden Genuß, sie lebte eigentlich in ihnen, und es ist ergötzlich zu sehen, wie sich in den wenigen griechischen und lateinischen Briefen, die uns aus jener Zeit erhalten sind, ein geheimes aber sehr erklärbares Entsetzen vor den prosaischen Sorgen des Haushalts ausdrückt, und doch konnte sie sich denselben nicht entziehen, denn sie hatte noch drei Schwestern und einen kleinen Bruder. Ein glückliches Geschick fügte es, daß sie sich ihren Lieblingsneigungen ungehindert widmen konnte, indem Renata sie zur Gesellschafterin und Mitschülerin für ihre wenige Jahre jüngere Tochter Anna wählte. Nun begann eine schöne Zeit für Olympia, wohl die schönste ihres Lebens, als sie, wett-eifend mit ihrer hochgeborenen Freundin eigentlich mit schrankenloser Freiheit sich ihren Studien hingeben durfte; lateinische Schauspiele wurden von den Mädchen aufgeführt, oft vor dem vornehmsten Publikum (Pabst Paul III. wohnte im April 1543 einer solchen Vorstellung bei), es wurde gestritten und deklamirt (Fulvius Moratus erwähnt in dem einzig uns erhaltenen Briefe an seine Tochter, die größte Sorgfalt auf Ausdrucks- und Ausdruck zu verwenden); Olympia trat, kaum 15-jährig, als Schriftstellerin auf; in den Jahren 1540 und 1541 verfaßte sie mehrere kleine Abhandlungen, so eine Lobrede auf Mucius Scävola --- ein bezeichnender Zug für die glühende Italienerin, die mit tiefem Leid ihr Vaterland von Fremden unterjocht und verheert sieht; in öffentlichen Vorträgen vertheidigte und erklärte sie die Paradoxen von Cicero, ihres „lieben Tullius“, und in artigen griechischen Versen correspondirte sie mit ihren gelehrten Freunden, von welchen sie auch gebührend gelobt und bewundert wurde.

Aber neben dieser klassisch-humanistischen Strömung herrschte noch eine andere an dem Hofe von Ferrara. Die Reformation hatte in Italien schon längst Wurzel gefaßt, und ein Ort, wo so viele gebildete und freisinnige Männer sich zusammenfanden, konnte sich von der neuen Bewegung nicht ausschließen. Im Jahre 1535 hatte Calvin selbst in Ferrara gepredigt, die beiden Sinapi waren gute Protestanten, Flaminio eben-

falls ein Anhänger der neuen Lehre und Curio kam von Zeit zu Zeit auch dorthin; die Herzogin selbst war der Reformation sehr zugethan und stand mit Calvin in regem Briefwechsel, und als 1543 die Verfolgungen ausbrachen, da bot sie, obgleich mehrfach durch die Abhängigkeit ihres Fürstenthums von dem päpstlichen Stuhle gehindert und stets beargwöhnt, doch Alles auf, das Loos der Unglücklichen zu lindern, ihnen eine Zufluchtsstätte zu gewähren oder ihre Flucht zu erleichtern. Peregrinus Moratus selbst war durch seinen Freund Curio zum Protestantismus bekehrt worden, und so fehlte es nicht an den verschiedensten Veranlassungen, Olympia denselben Weg zu führen. Bisher hatte diese allerdings dazu wenig Lust gezeigt; das heitere Leben des Hofes gestiel ihr, die Alten, in deren Schriften sie viel Verwandtschaft mit dem Christenthum fand, befriedigten sie und freimüthig bekennend sie, die „himmlischen Wissenschaften“ seien ihr zuwider gewesen. Ihrem reinen unverdorbenen Sinne, den die Ideale des Alterthums so erhalten hatten, konnten freilich die Mißbräuche des Papstthums nicht verborgen bleiben; der Beweis dafür liegt in der Uebersetzung zweier Novellen des Boccaccio in's Lateinische, in welchen er das römische Christenthum empfindlich geißelt; aber von jenem Erkenntniß zur Wahrheit Christi ist noch ein ziemlicher Schritt; sie schien nicht im Sinne zu haben, ihn zu thun, und sie war in Gefahr, wie sie später gestand, durch das Hofleben verführt, den Sinn für das Hohe und Göttliche ganz zu verlieren und die Welt als ein Spiel des Zufalls anzusehen. Da brachte das Jahr 1548 einen entscheidenden Wendepunkt; der Freundeskreis am Hofe löste sich auf; Anna von Este vermählte sich am 29. September mit dem jungen Herzog Franz von Lothringen (Gulfs), Lavinio de Rovero mit dem Fürsten Orsini; Olympia's Vater starb, und als sie nach der Trauerzeit sich wieder bei Hofe zeigte, begegneten ihr nur kalte, feindselige Gesichter; man hatte sie bei Renata verläumdert. Tief erschüttert von den vielen Unglücksfällen zog sie sich in das Haus ihrer Mutter zurück; in herber Weise hatte sie die Vergänglichkeit alles Irdischen kennen gelernt, aber war weit entfernt, sich davon niederbeugen zu lassen; bisher hatte das Leben keine anderen Anforderungen an sie gestellt, als sich mit ihren Studien vertraut, jetzt galt es, der kranken Mutter Entretia die Sorgen der Haushaltung abzunehmen und ihre drei Schwestern und ihren Bruder zu erziehen; ohne Murren, mit unverdrossenem Eifer unterzog sie sich der schweren Aufgabe, und wenn das Leben jetzt andere Pflichten an sie stellte, als Bücher zu lesen, so wußte sie doch jeden Tag oder jede Nacht einige Stunden für literarische Beschäftigungen herauszuschlagen. Aber ihre Studien selbst hatten sich verändert; am Todtenbette ihres Vaters hatte sie geschaut, wie man evangelisch stirbt, und seitdem wandte sich ihre Aufmerksamkeit der Bibel, ihr Herz dem evangelischen Glauben zu.

In die Jahre 1548—1550 fällt also ihr Uebertritt zum protestantischen Glauben; auch ihre Familie wurde mehr und mehr demselben zugewandt.

Eine neue Wendung ihres Lebens begann, als ein junger Deutscher, Andreas Grunthler aus Schweinfurt, Dr. der Medicin und Philosophie, der seine beiden Landestheile in Ferrara besucht hatte, die junge gelehrte Dame, die so muthvoll mit dem Unglück rang, liebgewann und, da er die fürstliche Ungnade nicht zu achten brauchte, um ihre Hand warb. Ende des J. 1550 *) wurde die Hochzeit gefeiert. Die Gatten waren einander werth; auch Grunthler hatte überall das Lob eines ehrenwerthen Mannes und war wegen seiner Kenntnisse geschätzt und geachtet. In Ferrara waren indessen die Aussichten für das junge Paar nicht günstig; der Protestantismus wurde mehr und mehr verfolgt; Grunthler beschloß daher, in Deutschland ein Unterkommen zu suchen, er reiste zunächst ohne seine Frau dorthin. Es gelang ihm nicht ganz, alles das zu erreichen, was er suchte, doch blieb er dabei, seinen Aufenthalt in Deutschland zu nehmen und holte daher seine Gattin in Ferrara ab. Für Olympia war es ein schwerer Entschluß, alle ihre Lieben zu verlassen, und nur die Liebe zu ihrem Gatten und die An-

*) Bei der Angabe der Jahreszahlen folgten wir der Ansicht von Jules Bonnet, der gewiß das Richtige getroffen hat.

sicht, in dessen Heimath den neuen Glauben ungehindert bekennen zu dürfen, gaben ihr den Muth, dieß zu thun. Der Abschied war schmerzlich; die Ahnung, sie werde ihre Mutter und ihr geliebtes Vaterland nicht mehr sehen, hat sie nicht betrogen, und es läßt sich nicht verkennen, ein Zug des Heimwehs geht durch ihre Briefe, und wenn dieselben auch die größte Liebe zu Grunthler aussprachen, ganz angewöhnt hat sie sich in Deutschland nie, wie sie auch nie fertig deutsch sprechen lernte. Mit ihrem achtjährigen Bruder Emilio reiste sie im Frühling 1551 über die Alpen, zunächst nach Augsburg, wo es Grunthler gelang, den kaiserlichen Rath Georg Hermann von einer schweren Krankheit zu heilen, und der dankbare Mann beherbergte sie mehrere Monate lang unter seinem gastlichen Dache. Olympia hatte mit Eifer ihre Studien wieder aufgenommen und theilte ihre Zeit mit dem Lesen der heil. Schrift und dem Unterrichte ihres Bruders; voll Freude und Hoffnung schreibt sie nach Ferrara, frägt besorgt nach dem Schicksale der dortigen evangelischen Kirche, nach dem unglücklichen Mannius, und preißt sich glücklich, nach langen Stürmen in dem Hafen der Ruhe angelangt zu seyn. Leider sollte diese Hoffnung bald getäuscht werden; in Augsburg konnte ihres Verbleibens nicht immer sein, und so zogen sie nach Würzburg zu Johann Sinzi, dessen Frau eine Italienerin war, und von dort in Grunthler's Vaterstadt Schweinfurt, wohin er als Arzt berufen war (Oktober 1551). Mehr als ein Jahr führten sie hier ein ruhiges Stilleben; Olympia beschäftigt, die Psalmen in griechische Verse zu übertragen und dabei die Tochter Sinapi's und ihren Bruder unterrichtend; mit ihren Freunden diesseits und jenseits der Alpen steht sie in regem Briefwechsel; mit ihren Gedanken hängt sie viel an Italien, dem sie näher zu seyn wünscht und daher den Aufenthalt in Basel vorzöge, für ihre Schwestern brauchte sie nicht mehr zu sorgen. Sie hatten sich glücklich verheirathet und die jüngste hatte ihre Mutter zu sich genommen; um so eifriger ist sie für den Fortgang der Reformation in Italien besorgt, und sie erwähnt ihre Landsleute Bergerius und Flacius Illyricus, Luther's Schriften in's Italienische zu übersetzen, damit von dem deutschen Ueberflusse etwas den Italienern zu Gute komme.

Das Jahr 1553 brachte Olympia und ihrem Manne schreckliche Noth; der Markgraf Albrecht von Brandenburg war auf seinem Raubzuge gegen die geistlichen Stifter nach Schweinfurt gekommen und hatte die Stadt besetzt. Die unglücklichen Einwohner hatten mehrere Monate lang alle Schrecken einer Belagerung durchzumachen; vor den Angeln mußte man sich öfters in die Keller flüchten, die Fest brach aus, an der Grunthler schwer erkrankte, bis endlich nach einem verstellten Abzug die Feinde einlangten und plünderten. Auf wunderbare Weise wurde Olympia und ihr Gatte gerettet; ein unbekannter feindlicher Soldat rieth ihnen dringend, die Stadt zu verlassen und nicht, wie sie wollten, in die Kirche zu flüchten, unter deren Trümmern sie auch begraben worden wären. Ihre Flucht war von manchen Abenteuern begleitet. Unterwegs wurden sie ausgeplündert, Grunthler gefangen, aber bald wieder freigegeben; fieberkrank, in einem entlehnten Kleide, „eine rechte Bettlerkönigin“, schreibt Olympia mit bitterem Humor, kam sie in einer benachbarten Ortschaft an, und bald darauf nahm sie Graf Erbach freundlichst in sein Haus auf. Im Schooße dieser liebenswürdigen und frommen Familie erholte sich Olympia allmählich von ihren Leiden, reich beschenkt pogen sie am 15. Mai 1554 nach Heidelberg, wo Grunthler durch die Vermittelung des Grafen einen Lehrstuhl der Medicin erhalten hatte. Ruhigere Tage schienen wieder auszubrechen; freilich waren sie getrübt durch harte Verluste, fast ihre ganze Habe, die aus Italien mitgebrachten Bücher und die Manuscripte waren in Schweinfurt in den Flammen aufgegangen; Haushaltsorgen nahmen sie viel in Anspruch, doch fand sie in dem Umgange mit Freunden reichen Ersatz; aufmerksam achtet sie auf die Geschehnisse ihres Vaterlandes, legt bei Anna von Guise Fürbitte ein für die verfolgten Protestanten in Frankreich und wünscht sehnlichst den Zwiespalt zwischen den Protestanten Deutschlands ausgeglichen. Bald jedoch stellte sich heraus, daß die Leiden bei und nach der Belagerung von Schweinfurt den Keim zu einer tödlichen Krankheit gelegt hatten; seit

Dezember 1554 war sie krank; seit Juli des folgenden Jahres verließ sie das Fieber nicht mehr; so lange es ihre Kräfte erlaubten, stand sie in Correspondenz mit ihren Freunden; von literarischen, besonders poetischen Erzeugnissen bietet jene Periode nur eine griechische Grabschrift auf einen protestantischen Geistlichen dar. Der letzte Brief von ihr, den wir besitzen, ist an Curio gerichtet; sie hatte schon alle Hoffnung auf Genesung aufgegeben und nahm es übel, wenn man zu ihr davon redete; der Husten drohte sie fast zu ersticken, das Fieber raubte ihr alle Kraft; ihrem Freunde befohl sie die Kirche an; was er thue, war ihr letzter Wunsch an ihn, solle der Kirche zum Segen gereichen. Ohne Todeskampf, mit dem Lächeln der Verklärung auf den Lippen, verschied sie am 26. Oktober 1555 Mittags 4 Uhr. Wenige Monate darauf (21. Dez.) starb ihr Mann an der Pest, er schien den Tod zu suchen, und kurze Zeit darauf ihr Bruder Emilio. Ein gemeinsames Grab in der Peterskirche vereinigte sie im Tode.

Es ist ein wehmüthiger Eindruck, den dieses bald geschlossene Leben auf uns macht; die Blüthe in demselben kam so früh, daß ein baldiges Verwelken ziemlich sicher zu erwarten war, und unwillkürlich wird man an das Schicksal der italienischen Reformation überhaupt erinnert, die, vom fremden Geiste erregt, im eigenen Vaterlande keine bleibende Stätte fand, sondern ihre Flüchtlinge weit über die Schweiz und Deutschland streute. Selten ist es diesen gelungen, das Vaterland der Geburt über dem des Glanzens zu vergessen, und schwer fanden sie sich in den neuen Verhältnissen zurecht; so auch Olympia, zu deren Leiden gewiß auch ein stilles Heimweh beigetragen hat. Aber gerade daß dieses Leben so kurz war, erhöht seinen Reiz; eine anmuthige Erscheinung in jeder Hinsicht, mit offenem Sinne für das wahrhaft Schöne und Erhabene, nicht bloß feingebildet, sondern wirklich gelehrt, ohne daß sie das ächt Weibliche abgelegt hätte und in das widerwärtige Gebahren moderner Blaustrümpfe hineingerathen wäre, ist sie über die Erde dahingegangen, ohne viele Spuren großen Schaffens und Wirkens zu hinterlassen, nur von einem Kreise auserwählter Freunde gelannt, aber hier auch hochgeschätzt. Von ihren schriftstellerischen Leistungen sind nicht allzu reichliche Ueberreste auf uns gekommen; was wir haben, besteht außer den gut geschriebenen Briefen in einigen Dialogen, der Vorrede zu den Paradoxen und griechischen Versen; meistens sind es Reminiscenzen und Nachbildungen der Klassiker, die indeß damals ganz anders geschätzt werden mußten als jetzt; ihre eigenen Gedanken verrathen gesundes Urtheil, feinen Geschmack und eine tief religiöse Weltanschauung. Sie wurden von Curio herausgegeben: *Olympiae Fulviae Moratae, mulieris omnium eruditissimae latina et graeca, quae haberi potuerunt, monumenta* Basel 1558, mehrfach aufgelegt. Eine reizend geschriebene Monographie von ihr gab Jules Bonnet, *vie d'Olympie Morate*, Paris 1850, seitdem mehrfach aufgelegt, auch in's Deutsche übersetzt.

Theodor Schott.

Moschus, Johannes (*Ἰωάννης ὁ Μόσχος* oder richtiger *ὁ τοῦ Μόσχου* Phot., auch *ὁ Εὐκρατῆς* oder *Ἐγκρατῆς*, Eucrata, corrumpt Eviratus, Everatus genannt), ascetischer Schriftsteller der griechischen Kirche des 6. bis 7. Jahrhunderts. — Biographische Notizen über ihn finden sich in seiner eigenen Schrift, bei Photius und in einer alten Vita, die in mehreren Handschriften und Ausgaben vorausgeschickt ist (cod. Vat. Vindob.; Bibl. Patr. Par. XIII, 1053). Sein Leben fällt nach seinen eigenen Angaben in die Regierungszeit des Kaisers Tiberius (+ 582), Mauritius (582—603), Phocas (603—610), Heraclius (610—640). Daß er von dem Volke der Moscher abstamme, ist eine alberne Hypothese Roskowsky's, vielmehr ist er vermuthlich in Palästina geboren, war Mönch und Priester im Kloster des heil. Theodosius zu Jerusalem, lebte dann eine Zeit lang als Einsiedler in der Wüste am Jordan, später in der Laura des heil. Sabas (*νέα λαύρα τοῦ μεγάλου Σάβα*). Daß er hier das Amt eines *καθόναρχος* bekleidet habe, wie Fabricius aus cap. 50. folgern will, beruht auf einem Irrthum. Später begab er sich, durch die Persernoth vertrieben (Vita p. 1054), nach Antiochien, Alexandrien und in die ägyptische Wüste, die er bis zur großen Oafis hin bereiste, allenthalben fromme Mönche und Kleriker aufsuchend. Sein Schüler, Freund

und Begleiter war der Mönch Sophronius von Damascus, ohne Zweifel derselbe, den wir später als Patriarchen von Jerusalem (634 ff.) und als Theilnehmer am Monothelitenstreite kennen (Real Enc. Bd. XIV. S. 551 f.). In Alexandrien, wo Johannes längere Zeit verweilte (Prat. sp. cap. 119. 123), gehörte er zu den vertrautesten Freunden des Patriarchen Johannes Eleemosynarius (606—616, s. Real. Enc. Bd. VI. S. 747, wo jedoch statt Constantinopel „Alexandrien“ zu lesen ist), und wurde von diesem zur Bestreitung der Severianer und anderer Häretiker gebraucht. Es gelang ihm auch wirklich, zahlreiche Gemeinden und Klöster zum rechten Glauben zurückzuführen. Später ging er nach Cypern (wohl c. 616) und von da, vielleicht wieder um der persischen Kriegsgefahr auszuweichen (Vita p. 1051), über Samos und andere griechische Inseln nach Rom, wo er im Jahre 619 oder 620 starb. Sein Leichnam wurde von seinen Schülern in einem hölzernen Sarge nach Jerusalem gebracht und im Kloster des heil. Theodosius beigesetzt, da eine Ueberbringung nach dem Berge Sinai, wie sie Johannes Moschus gewünscht, wegen der Einfälle der Araber (διὰ τὴν τυραννικὴν ἐπανάστασιν τῶν λεγομένων Ἀγαρητῶν) nicht möglich war (s. die alte Vita Bibl. Patr. S. 1054).

In Rom soll er auch die Schrift verfaßt haben, in welcher er die Resultate seiner Ermahnungen bei frommen Mönchen, Einsiedlern und Geistlichen und seine eigenen, auf zahlreichen Reisen gewonnenen Anschauungen von dem Mönchsleben seiner Zeit niederlegte. Er gab ihr, wie er selbst im Vorwort sagt, den Titel *λεμῶν*, pratum spirituale; von Anderen wurde sie auch *λεμονάριον*, oder *κλῆος παραδείσου*, κλῆος παραδείσου, hortulus novus, viridarium genannt, geistliche Wiese oder neues Paradiesgärtchen, wie er selbst den Titel erklärt: *διὰ τὴν ἐν αὐτῷ τέχνην καὶ ἐκδοίαν καὶ ὁρμαλίων τοῖς ἐντυγχάνουσιν*. Als Vorbild diente ihm ein älteres arabisches Werk von unbekanntem Verfasser, das unter dem Titel *τὸ μέγα λεμονάριον* die Lebensschicksale, Thaten und Aussprüche älterer Mönche und Einsiedler von den Zeiten des heil. Antonius an enthielt (vergl. Photius bibl. cod. 198). Auch beruft er selbst sich mehrfach auf ältere schriftliche Quellen (wie *γεννητικὸν* cap. 15., auf *ἀποφθέγματα τῶν ἁγίων πατέρων* cap. 112). In ähnlicher Weise, wie diese Werke das älteste Mönchsthum behandelten, wollte nun Johannes Moschus von der jüngeren Mönchsgeneration bis auf Kaiser Heraclius herab aufzeichnen, was er auf seinen Reisen im Orient und Occident Merkwürdiges und zur Erbauung Dienliches erkundet hatte. Er widmete seine Schrift seinem Schüler, Freund und Reisebegleiter Sophronius, „seinem heiligen und gläubigen Kinde“ (S. 1057), mit dem Wunsche, daß sie durch seine Vermittelung auch in weiteren Kreisen bekannt werden möchte. Da so die Schrift nicht bloß in dem Dedicationsschreiben den Namen des Sophronius an der Spitze trägt, sondern auch in ihrem weiteren Verlaufe ihn vielfach als Mitzeugen, ja fast wie einen Mitarbeiter nennt, so konnte es später leicht geschehen, daß statt des minder bekannten Mönchs vielfach geradezu der weit berühmtere Abt und Patriarch Sophronius von Jerusalem als Verfasser des pratum spirituale genannt wurde; so besonders von Johannes Damascenus, de imagin. orat. I., und von der zweiten nicenischen Synode (Concil. Coll. ed. Binius III, 562 ff.), auch von Nicephorus, hist. eccl. VIII, 41. Daß aber nicht Sophronius, sondern wirklich Johannes als Verfasser zu betrachten ist, bezeugen nicht bloß Photius (cod. 199) und die meisten alten Handschriften (einzelne nennen allerdings auch den Sophronius, andere den Johannes und Sophronius als Verfasser), sondern es beweist dasselbe auch die Schrift selbst, wo der Verfasser sich ausdrücklich als Johannes nennt und den Sophronius von sich unterscheidet (S. 1057 u. 1086. cap. 77).

Nach Photius bestand das Buch aus 304 Kapiteln (*κεφάλαια* oder *διηγήσεις*); doch bemerkt er, daß die Zählung in verschiedenen Exemplaren eine verschiedene sey; unsere Ausgaben geben deren gewöhnlich 219. Seinem Inhalte nach bezeichnet Photius das Buch als ein solches, das vorzugsweise auf das ascetische Leben abzwende (*πρὸς τὴν*

δοκητικὴν τὰ μάλιστα συντελοῦν πολιτείαν), aus dem aber jeder verständige und gottliebende Leser Nützliches für sich abspülen könne; die Darstellung aber erscheint ihm als ordinärer und ungebildeter als bei dem älteren Werke (εἰς τὸ ταπεινότερον τοῦ προτέρου καὶ ἀμαθέστερον ἀποκλίνει). Mit großer Naivetät erzählt der Verfasser eine Menge von Wundern, Visionen, Engel- und Dämonenerscheinungen u. dergl., wie er es denn geradezu als dogmatischen Satz ausspricht, daß in der Kirche bis auf den heutigen Tag Zeichen und Wunder geschehen theils zur Widerlegung und Belehrung der Häretiker (insbesondere der Aephalen), theils zur Befestigung und Erhaltung der Glaubensschwachen (cap. 213. S. 1160). Trotz seiner fabelhaften Leichtgläubigkeit und Kritiklosigkeit aber, die er mit älteren und jüngeren Mönchshistorikern gemein hat, gibt er nichtsdestoweniger manche interessante Beiträge nicht bloß zur Geschichte des Mönchtums und der in seinen Kreisen herrschenden Anschauungen und Uebungen, sondern auch zur Charakteristik der dogmatischen Vorstellungen und der Häresien jener Zeit (besonders der monophysitischen Parteien des 6. und 7. Jahrhunderts), die er an vielen Stellen bekämpft (vgl. cap. 26. 29. 30. 36. 43. 46. 48. 49 u. 5.), zur Geschichte der Sakramentslehre und Sakramentsverwaltung (vgl. cap. 3. 25. 27. 29. 30. 79. 196. 207. 214. 276), der Fegfeuerlehre (cap. 44.), der Bilder- und Marienverehrung (cap. 45. 47. 81.) u. s. w. Aber nicht bloß für die Zeit seiner Entstehung ist das Buch des Moschos ein kulturhistorisches Dokument von mannichfachem Interesse, sondern ebenso auch für die Folgezeit, da es Jahrhunderte lang neben anderen Büchern ähnlichen Titels und Inhalts (sogenannten *μοναχικά, πατερικά, γεροντικά*, vgl. Fabric. bibl. gr. X. S. 128 ff.) einen der beliebtesten Artikel der Mönchs- und Klosterlectüre bildete und für manche ähnliche Elaborate des Mittelalters als Vorbild diente.

Ueber die Handschriften, Ausgaben und Uebersetzungen des *Pratum spirituale* s. besonders Fabricius, Bibl. gr. lib. V. cap. 16. Vol. VIII. S. 201 ff. der älteren Ausg., Vol. IX, 167 f. der Ausgabe von Harleß, sowie lib. V. cap. 32. Vol. IX. S. 21 ff. (ält. Ausg.), Vol. X. S. 124 (ed. Harless). Im Druck erschien zuerst eine italienische Uebersetzung, Venedig 1488 u. öfter; dann eine lateinische, verfertigt von Ambrosius Camaldulensis (c. 1422), gedruckt in den Sammlungen des Aloys Vipomani, Venedig 1558. 4. (Vitas SS. Patrum VII.) und des Hieribert Moswehd (Vita Patrum, Antwerpen 1617. 1628), einzeln Köln 1583. 1593. 1601. 8. (mit Johannes Climacus), und in der Bibl. Patr. Paris. von de la Bigne, 1575. II. 1589. VII. Griechisch und lateinisch erschien die Schrift zuerst in dem Anctuarium Bibl. Patr. von Fronto Ducdus, Paris 1624. Fol. tom. II. S. 1057. und in der Biblioth. Patr. Paris. 1644 u. 1654. Bd. XIII. S. 1055 ff. Ergänzungen und Verbesserungen des griechischen Textes gab Cotelier in seinen Monumenta Eccles. Graec. Paris 1681. 4. Bd. II. S. 341 ff. Ueber französische, italienische, arabische und andere Uebersetzungen vgl. Fabricius IX, 168. Ceillier S. 615.

Literatur. Außer Photius a. a. O. und den Einleitungen und Noten der Herausgeber vgl. besonders: Du Pin, nouvelle bibl. des auteurs eccles. XI, 57 ff. — Ceillier, hist. des auteurs sacrés. XVII, 610 ff. — Cave, scriptor. eocl. hist. litt. I, 581 ff. — Fleury, histoire eccles. VIII, 275 ff. — G. H. Vossius, de histor. gr. II, 220. — Hammerger, zuverlässige Nachr. III, 469. — Sage, Onomast. litt. II, 67. — Fabricius und Harleß X, 124 ff. — Schrödl im Freiburger Kirchenlexikon. — Gfrörer, Kirchengesch. Bd. II. S. 915 f. III, 46. — Kurz, Handb. der allgem. Kirchengesch. I, 2. S. 499. — Duffe, Grundriß der christl. Litt. I. S. 190 f. Wagenmann.

Mosellanus, Peter, hieß eigentlich nach seinem Familiennamen Schade und war der Sohn armer Eltern; sein Vater hieß Johannes, seine Mutter Katharina Schade. Das Elternpaar wohnte in dem kleinen Dorfe Proteg an der Mosel in dem Stifte Trier und trieb neben dem Weinbaue Handelsgeschäfte. Hier in Proteg wurde im Jahre 1493 ihr Sohn geboren, der später zu den aufklärtesten Männern seiner Zeit

gehörte, durch seine klassische Gelehrsamkeit, seinen scharfen Verstand, sein edles und würdevolles Benehmen, seinen trefflichen Charakter, seine Verbindung mit den gelehrtesten Männern seiner Zeit einen hohen Ruhm sich erwarb, und eine Hierde der Leipziger Universität war, so lange er hier lebte und wirkte. Seine klassische Bildung fand er namentlich in Eöln durch Johann Cäsarius, und bereits im Jahre 1515 stand er als Gelehrter schon in einem so bedeutenden Ansehen, daß er einen Ruf nach Freiberg erhielt. Der unter den Gelehrten seiner Zeit herrschenden Sitte folgend gestaltete er seinen Familiennamen nach dem Flusse bei seinem Geburtsorte in Mosellanus um. In Freiberg blieb er nur bis zum Jahre 1517, da erhielt er, nach dem Tode von Rich. Crocius, den Ruf als Professor der griechischen und lateinischen Sprache an der Universität Leipzig. Er nahm den Ruf an, doch als im folgenden Jahre die Professur der griechischen Sprache an der Universität Wittenberg erledigt war, wendete er sich an Luther und bat diesen in seinem Namen an Spalatin zu schreiben und seine Geneigtheit zur Uebernahme des bezeichneten Amtes auszudrücken (de Wette Luthers Briefe v. Th. I. Berl. 1825, S. 122). Er wendete sich auch schriftlich an Spalatin, der ihm in einem Schreiben an den Churfürsten (Wittwoch nach Sancti Bonifacii Anno dni 1518; ungedruckt, im Weimariſchen Archive im Triq.) ein sehr empfehlendes Zeugniß ausstellte. Melancthon kam bekanntlich auf Reuchlin's Empfehlung nach Wittenberg, Mosellanus blieb in Leipzig und schloß sich den Führern der Reformation an, namentlich stand er und blieb im Verkehr mit Luther, Melancthon und Joachim Camerac (s. dies. Art. Th. II. S. 542), Coban Hessus, Erasmus, Jakob Michellus u. A. Zweimal verwaltete er das Rektorat der Universität. Der Ruf seiner Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit als Lehrer verbreitete sich weithin und führte ihm Schüler zu, die späterhin durch ihre Stellung und Wirksamkeit sehr einflußreiche Männer wurden; zu ihnen gehörte u. A. der bekannte Julius Pflug, Christoph von Carlowitz (Cruciger u. A., s. Th. III. S. 191). Mit Recht wird er zu den Restauratoren der griechischen und lateinischen Literatur in Meissen gezählt. Auf Anordnung des Herzogs Georg erdfinete er die Disputation in Leipzig (1519) mit der Oratio de ratione disputandi, praesertim in re theologica, in der er sehr treffende und für die damalige Zeit seltene Bemerkungen aussprach (Viti Lud. a. Seckendorf Commentarius historicus et apologet. de Lutherismo. Lps. 1694. pag. 90. Valentin Ernst Pöcher, vollständige Reformation-Acta und Documenta, Th. III. Pp. 1729. S. 567 ff.; auch Unschuldige Nachrichten auf das Jahr 1702, S. 156), auch den Charakter Ed's und Luther's treffend bezeichnete, vgl. Th. III. S. 631, Art. Ed. Luther bezeichnete ihn später als ganz erasmisch gesinnt (de Wette a. a. O. Berl. 1826. Th. II. S. 200). Mosellanus starb schon am 17. Febr. 1524; Pflug widmete ihm eine Lobrede und in der Nicolai Kirche zu Leipzig wurde ihm ein Epitaphium errichtet. Vgl. noch über s. Leben u. s. literar. Thätigkeit Seckendorf a. a. O., S. 88 f., Vitae Germanorum philosophorum a Melchiore Adamo. Francof. ad Moen. 1705, pag. 26 sq., wo auch die der griechischen und lateinischen Literatur angehörigen Schriften des Mosellanus erwähnt sind. Reudesser.

Mülhausen (Reformation daselbst). — Die Stadt Mülhausen im heutigen französischen Departement des Oberrheins, zwischen dem Sundgau und dem oberen Elsaß an der Ill gelegen*), in der Gegenwart berühmt durch den industriellen Aufschwung, den sie genommen, gehörte ehemals (seit dem Jahre 1515) als „zugewandter Ort“ dem Bunde der schweizerischen Eidgenossenschaft an und war in ihrem ganzen Wesen eine deutsche Stadt. In kirchlicher Beziehung stand sie unter dem Bischof von Basel. Den Mittelpunkt ihres eigenen Kirchenwesens bildete St. Stephans-Münster. Auch mehrere geistliche Orden (Basilianer, Augustiner, Clarissinen, Johanniter, Deutschorden)

*) Daher die Meinung mancher Gelehrten, daß ursprünglich die Stadt „Mlhausen“ geheißen. Das Mülrad, das die Stadt im Wappen führt, kann keinen Beweis des Gegentheiles abgeben, da solche Wappenthiere (wie auch der Schafherd im Schaumburger Wappen) erst später entstanden sind. Die Aussprache lautet auch jetzt noch immer „Mülhausen“, nicht „Mühlhausen“.

hatten sich in der Stadt angesiedelt. Dieselben Gebrechen, an denen die Kirche unter dem Papstthum allenthalben zu leiden hatte, zeigten sich auch hier, doch frühzeitig erwachte der Geist der Reformation in der geistig rührigen Bevölkerung. Luther's Schriften, die von Froben in Basel gedruckt wurden, fanden auch in Mülhausen Anklang. Der Erste, der öffentlich gegen die herrschenden Mißbräuche auftrat, war der Kaplan Augustin Krämer, ein geborener Mülhauser, des Kunstmeisters Nikolaus Krämer Sohn. Er sah sich unterstützt durch den Stadtschreiber Oswald von Gamscharff. Außerdem sind es Niklaus Brugner (Brückner, Pontanus), Jakob Augsburgers *), Otto Binder, Bernhard Römer (Konner), Paul Seidenstricker, deren Namen unter den Reformatoren genannt werden. Sehr bald machte sich neben dem Einfluß der Schriften Luther's auch der der schweizerischen Reformatoren Zwingli und Desolampad geltend. Auch Ulrich von Hutten's Schriften wurden fleißig gelesen, und ein Aufenthalt des flüchtig gewordenen Ritters in der ihm befreundeten Stadt (1523) mag auch das Seinige zur Förderung der reformatorischen Richtung beigetragen haben. Hutten wohnte in Gamscharff's Hause und die Obrigkeit soll ihn häufig in kirchlichen Dingen berathen haben. Im demselben Jahre 1523 erhielten die drei Geistlichen Jakob Augsburgers, Otto Binder und Bernhard Römer von der Obrigkeit den Auftrag, ein Gutachten darüber abzugeben, „wie ein recht wahrer christenlicher äußerlicher Gottesdienst anzustellen sey?“ — Schon die Fassung dieses Auftrags ist charakteristisch, indem der Gottesdienst von vornherein als ein äußerlicher bezeichnet und ihm damit die innere göttliche Berechtigung, die sakramentale Bedeutung abgesprochen wird. Auf denselben, wenn wir so sagen dürfen, streng reformirten Standpunkt stellt sich nun auch die Antwort, die für die Geschichte des Protestantismus umso interessanter ist, als sie noch vor dem Ausbruch des Sacramentsstreites zwischen Luther und Zwingli gegeben wurde und also die Antithese rein gegen die römische Lehre gerichtet erscheint, während sie allerdings die gegen das Lutherthum bereits involvirt und hiemit anticipirt. Wir glauben daher, diese Antwort etwas ausführlicher mittheilen zu sollen, da sie ein merkwürdiges Actenstück zur Reformationsgeschichte bildet und deshalb mehr als lokale Bedeutung hat:

„Die frag so meine Herren an uns gethan haben, von einem christenlichen vnd außserlichem Gottesdienst ist die: Wann ein christenliche Gemeind in der Kirchen zusamen thomt, wie muß mann sich verhalten, daß mann ein rechten, wahren, christenlichen aufwendigen Gottesdienst erzeige? Antwort: Wann ein christenliche Gemeind an ein Sonntag versamlet ist, so will von nöthen seyn, daß der ganz hauff der Christen einhelliglich miteinander, vnnnd mit einem, auch den Vähen verständigem, das ist teütschem Psalmen, oder Lobgesang, Gott vnsern Vatter loben vnnnd ihm dancken vnnnd alle guthat, so er uns bewiesen hat, insonderheit durch seinen Sohn, vnseren Herren Jesum Christum, das ist fürs Erste.

„Für das Andere, so soll man da verkünden, ohn allen betrug, unnd wahrhafftig das Wort Gottes vnnnd nicht manchen tandt.

„Für das Dritte, so soll man auch an Gott vnseren vatter, ein andächtlich gemein gebett thuen, für alle Ständt der Christenheit, wie dann Paulus lehret 1 Tim. 2. vnnnd für alles so einer christenlichen Gemeind angelegen vnnnd noth ist.

„Zum Vierten, ist es eine christenliche versammlung, so wirt sie des Herren Christi, in welches nammen sie versamlet ist, nicht vergessen, aber sein, vnnnd seines leidens mit großer andacht u. würdigkeit gedenden, wirt auch seinen todt verkünden vnnnd hoch preisen, vnnnd dem vatter dancken, das ist, Eucharistiam halten, sie werden auch alle da, je eines dem andern seinen glauben vnnnd liebe bezeugen, vnnnd das alles durch das allerheiligest nachtmahl Jesu Christi vnseres Herrn.

Das Nachtmahl aber mag wohl alle Sonntag gehalten werden, oder erst in vierzehen tagen einmal, oder alletag, auch in der wochen, wie es dann erborderen wird die andacht der menschen.

*) Augsburgers lehrte später wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurück.

„Zum Fünfften, nach dem also das Nachtmahl Christi gehalten ist, will nicht ungeschickt sein, zu loben nach dem Exempel Christi vnnnd seiner Apostel, vnnnd Gott widerumb dancken, mit einem lobgesang, mit einem, zween oder dreien, aber doch verstantigen Psalmen.“

„Welcher aber, nach dem allem, mehr vnnnd für sich selber in der Kirchen will betten oder Gott dancksagen, der mag es wol thuen, wird auch darum nicht gescholten, sondern gelobet. Aber hürgegen widerumb, welcher daheimen in seinem hauß will mehr betten, vnnnd Gott danck sagen, thuet auch nicht vnrecht.“

„Das müssen wir sagen vmb der thorechten menschen willen, die da thein mittel wollen treffen auff beeden seiten: diese fürchten ihnen sünden darumb, so sie in einem tempel betteten, da gögend seind, so doch sonst die ganze welt voll gögen ist, vnnnd ston ihr hertz dazue. Ichne mäinen es sey niergend guet betten, dann in der Kirchen; welche beide geschlecht der menschen seind wider Sanct Paulum, der da lehrt an allen Orten zu betten (1 Tim. 2.).“

Es folgen nun einige specielle Anordnungen über den Cultus, worin unter Anderem die zusammenhängende Erklärung eines ganzen Buches der Bibel empfohlen wird. Von der Taufe heißt es:

„Weiter so ist auch ein Mißbrauch mit dem Wassertauff. --- Der Wassertauff, des man vor Gott zuer frommheit nit bedarf, ist vor den Menschen notwendig, ja auch vmb der Kirchen vnnnd menschen willen allein von Gott eingesetzt, des halben so will nicht recht seyn, daß man den tauff gebrauch, so die Gemeind nicht gegenwärtig ist: darumb, will man tauffen, so tauffe mann wann die Gemeind vorhanden ist, vor oder nach dem erst beschriebenen aufwendigen Gottesdienst.“

Auch der Kirchgang der Brautleute wird als „Gott nicht nothdürftig“, sondern bloß „als Zeugniß vor der Gemeinde“ empfohlen.

Ja, von dem ganzen äußeren Gottesdienst überhaupt heißt es, es werde derselbe nicht nothwendig von jedem Christen gefordert, als möge man ohne ihn nicht selig werden. Der wahre Gottesdienst der Christen ist ein innerlicher und bezeugt sich durch Glauben und Liebe. Wie ächt evangelisch lautet der Schluß:

„In summa, der wahr recht Gottesdienst stehet in theinen äußerlichen dingen, weder im Wassertauff, noch in's Herrn Nachtmahl, noch in Psalmen singen, noch in irgend einem ceremonischen Werck (denn solcher mögen sich gebrauchen und üben auch die Gottlosen, ohn allen geist u. glauben). Allein im Glauben u. Vertrauwen zu Gott durch Christum wirt Gott recht im Geist vnnnd in der Wahrheit geehrt und angebetet, vnnnd ihm recht gebient. Wir reden aber von einem solchen Glauben, der da also voll ist mit verstand der gnaden vnnnd barmherzigkeit Gottes, daß er des menschen hertzen zu groß ist, vnnnd hat in demseligen nicht weite; darumb so verbleibt er nicht verborgen vnnnd begraben im hertzen, er bricht und tringt hürauf in mund, in die händ, in wort, werck u. leben, wie zun Römern stehet am 10. u. Matthäi am 12. vnnnd daß wir thommen zuem beschluß, so wollen wir in fürgebung dieses erst beschriebenen äußerlichen ceremonischen Gottesdienst, also wenig gezeugen werden, daß wir die werck u. das äußerlich treiben vnnnd darneben den Glauben vnnnd das innerlich versäumen, also daß wir auch setzen diese schlußred: Welcher Mensch sich wird bekümmern mit diesem äußerlichen Gottesdienst, es sei mit sinen, predigen, betten, dancken, essen vom tisch des Herren &c. u. wirt aber manglen des Glauben u. Vertrauwen zu Gott durch Christum, welches allein der geistlich und wahr Gottesdienst ist, der wirt sich u. ander laß betrügen, gleichnerei treiben vnnnd auch sündigen dazue, wie Paulus sagt zun Römern am 14: Was nicht aus dem Glauben thommt etc.“

Am Gregoriustage (12. März) erließ die Obrigkeit eine Verordnung, wonach beschloffen ward, die Kinder in deutscher Sprache zu taufen, das heil. Nachtmahl unter beiden Gestalten auszutheilen, anstatt der Frühmesse Bibellektionen und Predigten treten zu lassen und die Schüler zum Gesange deutscher Psalmen anzuhalten. Von Feiertagen

sollten bloß die vier hohen Frauentage und die Aposteltage begangen werden. Die Verordnung fand nicht allgemeinen Beifall. Es kam zu Unordnungen und stürmischen Auftritten. Einige Bürger weigerten sich, den Zehnten zu geben; auch Gutten's Wohnung wurde bedroht; er verließ die Stadt. Den Umtrieben der römischen Priesterschaft zu begegnen, erschien am Jakobi eine neue Verordnung, welche allen Priestern und Ordensleuten befahl, nichts Anderes als das reine Wort Gottes zu verkündigen und den Widerstrebenden mit Strafe drohte. Wie überall, so folgten nun auch diesen grundlegenden Verordnungen noch mehrere andere nach, welche zugleich auf Reformation der Sitten hinwirkten. So ward zu Anfang des Jahres 1524 den Geistlichen geboten, ihre Weibschläferinnen zu entlassen oder sie zu ehelichen, und die sogenannten „Frauenhäuser“ geschlossen. Mehrere Geistliche gaben mit ihrer Verheirathung auch ihren geistlichen Stand auf und widmeten sich anderen Geschäften. — Die Reformation Mülhausens war auch für die Schweizerstädte Basel und Zürich ein ermunterndes Beispiel. Desolampad gab der Stadt das rühmliche Zeugniß, daß sie Basel als Muster vorgeleuchtet, und Zwingli richtete im Dezember 1524 die Vorrede seiner Schrift wider den Aufruhr an die Kirche von Mülhausen (s. Werke von Schuler und Schultheß, Bd. II. 1. S. 376). Er ermunterte sie, sich durch keine Anfechtungen abhalten zu lassen, auf der betretenen Bahn fortzuwandeln. Er wies unter Anderem auf das benachbarte Waldshut hin, das um dieselbe Zeit wegen des Evangeliums Bedrängniß litt. — Auf den zweiten Sonntag nach Jakobi 1524 sollte zu völliger Bekräftigung der Reformation ein Religionsgespräch gehalten werden, zu dem auch Theologen aus Basel eingeladen wurden. Es ist aber nicht einmal gewiß, ob es wirklich stattgefunden hat. Die Unruhen des Bauernkrieges 1525 brachten auch hier wie andernwärts neue Auftritte. Aufrührische Landleute stürmten in die Stadt. Die österreichische Regierung in Ensisheim begehrte ihre Wegschaffung. In der Stadt selbst trat eine Reaktion ein. Die Zunft der Schmiede, an ihrer Spitze ein Valentin Iring, stellten sich ungebärdig, wurden aber zur Ruhe verwiesen. Auch an Blutzeugen sollte es der Mülhauser Reformation nicht fehlen. Der Pfarrer Link zu Mäch und ein anderer Pfarrer zu Brunnstatt wurden in Ensisheim hingerichtet. Ein Dritter, Johann Hofer, Pfarrer zu Nieder-Steinbrunn, wurde auf ein Pferd gebunden und gefangen fortgeführt, aber von seinen Freunden gewaltsam befreit. — Nach dem Religionsgespräch zu Bern (1528), dem, wie früher dem Badener Gespräch (1526) auch Mülhausische Prediger beizuhohnen, wurden auch noch die Bilder, die bis dahin gebuddelt worden waren, aus den Kirchen entfernt. Nur mit Mühe konnten die schönen Glasgemälde der St. Stephanskirche erhalten werden. Den 20. Februar 1529 (es war nach des besonnenen Stadtschreibers Gamschors Tod) kam es zu tumultuarischen Auftritten, wobei „alle papistischen Greuel“ mit Stumpf und Stiel ausgerottet, d. h. alle Kirchengeräthe, Tafeln und Altäre zerschlagen und die Messgewänder zerrissen und zerschliffen wurden. In demselben Jahre trat Mülhausen mit den Städten Zürich, Bern, Basel und Constanz in ein evangelisches Bürgerrecht. Auch am Kapelenkriege theilten sich die Mülhauser. Welche Stellung endlich die Mülhauser Kirche bei den Verhandlungen mit Luther über das Abendmahl eingenommen, kann man aus dem früher Mitgetheilten leicht entnehmen. Bucer und Capito übten indeffen auch hier ihren vermittelnden Einfluß aus; und so kam es, daß Mülhausen sich der gemäßigten (ersten) Basler Confession von 1534 angeschlossen, welche dann später 1537 u. 1550 von dem Mülhauser Rath unter seinem Siegel herausgegeben wurde und daher auch in der Geschichte unter dem Namen der Mülhusana erscheint. Auch der Conferenz in Basel im Jahre 1536, welche im unionistischen Sinne die Herausgabe der zweiten Basler und ersten helvetischen Confession und deren Mittheilung an Luther berieth, wohnten Mülhauser Abgeordnete bei, unter anderen der Pfarrer Augustin Schmus (Gemsäus). Wie in der Confession, so schloß sich Mülhausen auch in der Ordnung des Gottesdienstes und der Kirchenzucht der Basler Reformation an. Unter anderen wurde daselbst die Luther'sche Bibelübersetzung eingeführt. Der frühere Reformator Otto Binder war

freilich nicht mit allen diesen Vorgängen einverstanden. In hohem Alter noch richtete er an die Kirche zu Mülhausen eine freundliche Ermahnung, worin er sich darüber beschwerte, daß man wieder allerlei Gebräuche einführen wolle, die zu Basel noch aus dem Papstthum her geblieben seien und auf deren Beseitigung er und seine Gehülfen einst mit so vieler Mühe und mit so vielem Erfolg hingewirkt hätten.

Vgl. Jakob Heinrich Petri, der Stadt Mülhausen Geschichte im Anfange des 17. Jahrhunderts geschrieben. Mülhausen 1838. — M. Graf, Geschichte der Kirchenverbesserung zu Mülhausen im Elsaß. Straßb. 1818 (benutzt sind außer Hotttinger's helvet. Kirchengeschichte: Fürstenberger's Mülhauser-Chronik und Zindel's Auszüge aus dem dortigen Stadtarchiv). — Dessen Geschichte der Stadt Mülhausen. Bd. II. — J. B. Röhrich, Gesch. der Reformation im Elsaß. Bd. I. S. 383 ff. II, 236. III, 224. — Eine ausführliche, aus den Quellen geschöpfte Reformationsgeschichte Mülhausens soll nächstens durch Herrn Pfarrer Adolf Stöber daselbst der Öffentlichkeit übergeben werden. Hagenbach.

Murner, Thomas, gehört zu den Persönlichkeiten, welche in dem großen Drama der Reformation des 16. Jahrhunderts nicht als Träger einer Hauptrolle, nicht als bedeutende Vertreter einer der sich bekämpfenden Richtungen, wohl aber als Nebenpersonen, als Größen zweiten Ranges auftraten. Unter diesen ist Murner eine der markanteren Erscheinungen, und zwar drängt er sich selbst als solche hervor durch seine oft an's Emsische streifende Renommisterei, die ihn schon den Zeitgenossen als komische Person erscheinen ließ, an der sie in eben derselben derben Weise ihren Witz ausließen, die sie an ihm und seiner Weise zu scherzen gewohnt waren. So war es ein Gewöhnliches, seinen Namen in „Murnarr“ und „Murnau“ zu verdrehen und ihn auf Holzschnitten (z. B. im „Karsthaus“) mit einem Ragenkopf abzubilden.

Von Straßburg gebürtig (Dezember 1475), soll er schon in seiner Jugend von einem alten Weibe verhext, aber dann wieder geheilt worden sehn*). Im Jahre 1499 trat er in den Franziskanerorden. In Paris erwarb er sich den Grad eines Magisters der freien Künste und ums Jahr 1506 machte ihn Kaiser Maximilian zum Poëta laureatus. In der Theologie brachte er es erst zum Baccalaureus, dann zum Doktor. Wir finden ihn auf den Universitäten zu Freiburg im Breisgau, zu Krakau, Basel und Straßburg. In Frankfurt a. M. hielt er im Jahre 1512 eine Reihe ähnlicher Predigten, wie sie Geiler von Kaisersberg in Straßburg über Brand's Narrenschiff gehalten hat. Aus diesen Predigten erwuchsen die nachher im Druck herausgegebenen Gedichte „Narrenbeschwörung“ und „Schelmenzunft“, welche im Grunde nur zwei verschiedene Bearbeitungen eines und desselben Gedankens sind (mehr oder minder glückliche Anwendung von sprüchwortlichen Redensarten auf die sittlichen Zustände der Zeit). Damals erschien Murner in den Reihen derer, welche die römischen Mißbräuche mit den Waffen der Satyre bekämpften. So tadelt er in der „Schelmenzunft“ die Prediger, die „von blauen Enten predigen“, ein Ausdruck, den auch Luther gebraucht, und spottet über das weltförmige süppige Leben der Priester und Klosterleute und das Mechanische ihres Gottesdienstes**). In der Buchmatt (Basel 1519), einem Spottgedicht auf

*) Es war eine Rähmung, die er selbst in der Schrift „de pythoneo contractu“ näher beschreibt.

**) So heißt es im 45. Abschnitt („der Teufel ist Abt“):

„Man findt vel semlich bäs prälaten,
Die thund viel teüfelischer Tbaten,
Denn der Teufel aus der hellen.
Geistlich Prälaten jagen wellen,
Blasen, heillen, hochzweid sellen,
Vnsinniglichen rennen, baiten,
Den armen Keüten durch den waiten
Mit zwanzig, dreyßig, vierzig pferden,
Seind das geistlich, prälatisch bürden,
Wenn die Bischoff jeger werden

Murner nicht übel als „ein lieberliches Genie, als einen von den Menschen, wie sie es zu allen Zeiten gegeben, die ohne Charakter, ohne sittliches Fundament, sich mit ihren Talenten dahin wenden, wo das Meiste zu gewinnen ist, und in dem Augenblicke von einer soeben ergriffenen Richtung wieder abspringen, so wie sie glauben, daß sie noch anders eine bessere Rechnung finden.“ Vergl. auch Kurtz a. a. O. und die Literatur-Geschichten von Wachler, Vilmar, Gervinus. Hagenbach.

Mutianus, Rufus Conradus, ein geistvoller Humanist und Mittelpunkt des Erfurter Humanistenkreises. Sein Familienname war Mudt oder Muth, sein Beinamen „Rufus“ scheint er von seinen röthlichen Haaren erhalten zu haben. In Homburg in Hessen den 15. Oktober 1471 geboren (s. Kampfschulte Vb. I. S. 188), stammte er aus einem angesehenen und wohlhabenden Geschlechte. Ziemlich jung ward er der berühmten Schule des Alex. Hegius in Deventer übergeben, in der unter anderen Erasmus sein Mitschüler war und die seine Richtung für's ganze Leben bestimmte. Die weitere Bildung erhielt er auf der Universität Erfurt, die er 15 Jahre alt bezog; hier wurde er im J. 1492 Magister artium und lehrte auch einige Zeit, aber bald zog es ihn nach Italien, um seinen Studien den Abschluß und so zu sagen die letzte Weihe zu geben. Ohne Zweifel waren die Jahre in Italien, in denen er mit bedeutenden Persönlichkeiten in Beziehung trat, für ihn sehr fruchtbare; zu Bologna ward er Doot. jur. can. Nach seiner Rückkehr in die Heimath im J. 1502 erhielt er am Hofe des Landgrafen eine Anstellung, aber das geschäftliche Treiben stieß ihn zurück, er wollte Muße für seine Studien, und so fühlte er sich befriedigt, als er 1503 ein bescheidenes Kanonikat in Gotha erhielt, das jährlich kaum 60 Gulden ertrug und an dem er sich für seine Lebenszeit begnügte.

Der Gothaer Kanonikus stand jetzt als geistreicher Humanist da, der aber mehrmals von dem Wege seiner Genossen abwich. Bezeichnend war sofort die Inschrift seines Hauses: Beata tranquillitas: er wollte Muße, Abkehr von dem vulgären Treiben des Lebens; und die weitere in seinem Hause: Bonis cuncta pateant: er wollte persönlichen Verkehr mit Gleichgesinnten und Anregung, und so übte er Gastfreiheit, so weit es nur seine Verhältnisse gestatteten. Es war denn auch seine Persönlichkeit, die imponirte und durch die er seinen Einfluß ausübte. Der Schriftstellerei enthielt er sich. Allerdings stellte er dabei so hohe Forderungen, daß er sich selbst nicht genügte, aber es geschah wohl auch aus Bequemlichkeit und aus einem gewissen Stolge, sich nicht der Kritik aussetzen. So besitzen wir von ihm nur einige Epigramme. Dagegen liebte er es, sich in Briefen gegen Freunde auszusprechen, aus denen uns sein bedeutendes Wesen entgegentritt und die auch sonst geschichtlich werthvoll sind. Eine große Sammlung derselben findet sich handschriftlich auf der Frankfurter Stadtbibliothek, die neuerdings wieder benutzt wurde; Auszüge ließ W. E. Tenzel in Suppl. historiae Gothanae Jenae 1701. 4. abdrucken. Mutianus war allerdings Humanist, er lebte in den Aldus und in den neuen Büchern und nichts beglückte ihn mehr als eine neue Bäckersendung von Aldus Manutius in Venedig, aber der Humanismus galt ihm doch nur als Mittel, um in der Philosophie und Theologie zu einer begründeten Anschauung und Uebergangung zu gelangen, nach der das Leben sich sittlich zu gestalten habe. Auf das Sittliche kam es ihm daher an und auf die innere Stimmung des Menschen. Ueberhaupt hatte er einen starken Zug zum Innerlichen und Idealen, aber wenn er sich nicht zum vollen Charakter ausgestaltete, wenn sein Meinen und Leben etwas Unsicheres, Schwankendes, ja zuletzt verzweifelnd Resignirendes hatte, so lag der Grund fast weniger in seiner äußeren Stellung, als in seiner geistigen und religiösen Organisation, die stark negativ war, aber schließlich, kalt berechnend, der positivsten Form ein Recht zuerkannte: 1 Zeit wuchs ihm über den Kopf. Zunächst stand Mutianus mit dem gegebenen Kirchenwesen geradezu im Widerspruch: er war gegen die Ehrenbeichte und die Seelenmessen, er haßte die Aeußerlichkeit der Theologen und bekutteten Pfaffen, das kirchliche Ceremoniell; das Kirchengelächter, Fasten u. dergl. galt ihm als solches nichts und die Zeit,

er dem Kirchendienste zu widmen hatte, sah er als eine verlorene an. Aber er ging weiter. Wie wir aus einzelnen vertraulichen Aeußerungen ersehen, war er auf dem besten Wege, das Historische des Christenthums stark zu verflüchtigen und mit dem Halbworte nach allegorischer oder natürlicher Deutung auf's Willkürlichste umzugehen. Er behauptete er unter Anderem, daß der wahre Christus als die Weisheit Gottes vor seiner Menschwerdung die Menschheit vom Anfange an erleuchtet habe, und p. 116. schreibt er: „Es ist nur Ein Gott und Eine Göttin, aber es sind viele Götter und Namen —. In Sachen der Religion muß man sich der Decke von Fabeln und Räthseln bedienen —. Wenn ich Jupiter sage, meine ich Christus und den wahren Gott.“ Man darf in solchen Aeußerungen nicht bloße Ausbrüche des Augenblicks finden, denn man sieht daraus, wie das Ideale in ihm mit dem Realen außer ihm kämpfte, und da er solchen Spekulationen mehr nur gelegentlich nachging, kam es bei ihm zu keinem Abschluß. Seine mißliche Stellung zum Gegebenen fühlte er indessen wohl, und er warnt, seine Geheimnisse ja nicht auszulaudern und seine esoterische Lehre nicht zu bringen, da eine fromme Täuschung nothwendig sey. Im Leben stand er nicht da; wenn er schreibt: „Stultus homo, dum me vestali castimonia celebrat, ingerit tamen pueri mentionem“ (Tengel a. a. D. S. 204), und sich über gesellschaftliche Sünden etwa gar cynisch ausspricht (s. Strauß, „Ulrich von Hutten“ I. S. 336), so müssen wir das herrschende Verderbniß der Zeit in dieser Beziehung in Rechnung bringen.

In Gotha fühlte sich Mutianus zunächst isolirt, die älteren Kanoniker waren der neuen Bildung fremd, mit denen er daher bald in dauernden Conflict gerieth; wie er als Esel und als pecus scabiosum verachtete, so erhoben diese gegen ihn nämlich den Vorwurf der Irreligiosität. Doch der Humanismus hatte etwas Zusammenfassendes und wenigstens in der Nähe Gotha's gab es eine Schaar begeisterter Anhänger. Zunächst fand Mutianus im Cistercienser Heinrich Urbanus in Georgenthal einen Freund, der ihm von den Studienjahren her bekannt war und dem er sein ganzes Herz erschloß. Sodann trat als Freund der jüngere, anspruchslose Georg Spalatin hinzu, von 1505 bis 1507 Lehrer im Kloster Georgenthal. Als dieser 1508 dem ehrenvollen Rufe als Erzieher nach Wittenberg folgte, entließ ihn Mutianus mit dem Segenswunsche:

Ito bonis avibus dextro pede sidere fausto,
Felix optatum carpe viator iter.
Aula patet, Spalatine tibi tribuentur honores,
I to praetereant quae nocitura putas.

Nicht lange blieb der Gothaer Humanist den Erfurtern unbekannt, Briefe wurden geschickt und die Erfurter wallfahrteten so oft es nur ging, nach dem gastlichen Hause des würdigen und freundlichen Gothaer Herrn, der voll von Geist und Witz war und sein Zimmer mit den gemalten Wappen seiner Erfurter Freunde ausstatten ließ (s. L. Krause, Euric. Cordus. Hanau 1863. 8. S. 21 f.). Da ging es denn heiter zu, Scherz und Ernst wurde was einem Jeden anlag durchsprochen, und freilich war da nicht von den olympischen Göttern und den Heiden die Rede, als von den Dingen, die Luther in's Herz schnitten. Mutianus erfreute sich dabei des unbedingten Ansehens, dessen geschmackvollem Urtheile man sich unterwarf; er war der Lehrer, der, obgleich im Lob und Tadel, auf die Einzelnen verbeßernd, anregend und ermunternd einwirkte; aber sein Verhältniß zu Eur. Cordus seit 1513 s. Krause a. a. D. S. 24 f. Als es im Reuchlin-Handel den Scholastikern galt, konnte er nur auf's Lebhafteste sich betheiligen. Auch Luther's Auftreten begrüßte er mit Hoffnungen, aber bald, seit 1521, änderte sich seine Stimmung und Stellung und ein trüber Lebensabend brach an. Seine Jüngerschaft zerstreute und zerspaltete sich, das Reformationswerk war ihm radikal, er fürchtete das Losbrechen der Massen und das Hineinbrechen der Barbarei und bedauerte schmerzlich, auf diese Zustände mit hingearbeitet zu haben. So trat er

als stiller Beobachter in den Hintergrund, selbst von Spalatin und dem Kurfürsten Sachsen, bei welchem letzteren er und sein Rath von jeher viel galt, zog er sich zu und suchte nun Trost in strenger Kirchlichkeit. Früh gealtert, sollte er in den letzten Lebensjahren unter den Stürmen der Zeit noch bitteren Mangel leiden, und es ist trübend, zu lesen, wie er nothgedrungen bei dem Kurfürsten noch zuletzt um Brod bat. Am Charfreitag den 30. März 1526 ward er erlöst; sein Tod blieb von den Schicksalen namentlich dem treuen Coban Heß, nicht unbeklagt.

Vergleiche über Mutianus: D. F. Strauß, Ulrich von Hutten. 2 Bde. 1858. 8.; besonders I. S. 42 ff. II. S. 336 ff. — F. W. Kampfschulte, Universität Erfurt in ihrem Verhältniß zu dem Humanismus und der Reformation 2 Bde. Trier 1858. 1860. 8.; besonders I. S. 74 ff. II. S. 227 ff.

D. F. Frißsche.

Meinrad, Stifter des Klosters Einsiedeln. Die Hauptquelle ist eine Biographie dieses Mannes von einem Mönche aus Reichenau, das an dieser Filialanstalt das größte Interesse nehmen mußte, am Ende des 10. oder im Anfange des 11. Jahrhunderts gefaßt. Was ihr an Alter abgeht, ersetzt sie durch eine für jene Zeit seltene historische Haltung und schlichte Darlegung der aus guter Quelle entlehnten Einzelheiten. etwas Himmels- und Lichtglanz, vorzüglich beim Abscheiden der glänzenden Persönlichkeit, wird man sich nicht stoßen. Außerdem sind aber auch noch die Jahrbücher des Klosters zu berathen, welche, von dem Chronisten Tschudi abgeschrieben, neuerdings sorgfältig im Geschichtsfreunde der fünf Orte abgedruckt worden sind. Ihre Abfassung fällt später als die der Vita; sie haben aber aus guten älteren Annalen nach eigener Angabe geschöpft. Des über Meinrad Mitgetheilten ist übrigens nicht viel; es schränkt sich fast nur auf ein paar chronologische Bestimmungen, die aber ihre Bedeutung haben. Die späteren Lebensbeschreibungen Meinrad's sind unzählig; sie geben nichts, als das in diesen Quellen Gegebene, mit noch einigen traditionellen Zügen und erbaulichen Gemeinplätzen, z. B. die von Georg Scheedel, Diakon von Egenbach. Es ist zwar noch eine sehr alte Biographie in Einsiedeln unter dem Titel vorhanden: „Von St. Meinrad hübsch lieblich zu lesen, was Elend und Armut erlitten hat“, doch erklärt auch sie gleich auf dem Titel, daß sie aus der alten lateinischen Vita gezogen sei, und eine andere unter dem Titel: „Hier hebt an St. Meinrad's Leben und wie unsrer Frauen Kapelle geweiht ward und wie die Sach bestätigt zu Einsiedeln“ — sagt es selbst, daß sie mehr die berühmte Engelweihe behandelt. Alles aus dem verloren gegangenen Buche des Constanzer Bischofs Conrad, der die Weihe vornehmen sollte, aus den *secretis secretorum* gestohlen habe.

Meinrad war zu Karl's des Großen Zeit, zu Anfang des neunten Jahrhunderts im Sälichgau in Württemberg oder zu Hechingen geboren, das Kind einer edelen, nicht sehr reichen Familie, nach späterer Angabe einer jüngeren Hand zur Chronik Herm. Contr. 861, der Sohn des dortigen Grafen. Es war das bei dem wirklichen Vorkommen eines Grafen daselbst eine sehr nahe liegende Zusatzbestimmung. Noch bestimmterer Fassung sollen ihn die Grafen von Hohenzollern zu ihrem Hause zogen und seinen Leibrock zu Hechingen in großen Ehren halten. Als der Sprößling eines edeln Geschlechtes wurde er von seinem Vater der Schule in Reichenau, der Bildungsstätte des benachbarten Adels, und besonders dem dortigen trefflichen Lehrer Gerbold, seinem Onkel, einem Schüler des großen Abtes und späteren Bischofs von Konstanz übergeben. Dieser nahm sich nun auch des talent- und hoffnungsvollen Knaben eines Sohnes an und machte ihn mit der Schrift und den Vätern, vorzüglich auch für das Mönchsleben begeisterten, bekannt. Im 25. Lebensjahre erhielt er die Diakonenweihe und bald darauf auch die Presbyterweihe und trat dann in der ihm von Jugend eigenen asketischen Richtung, auf den Antrieb und zur innigsten Freude seines unter zum Abte des Klosters erwählten Onkels (823), als Mönch in das Kloster ein.

und jetzt ein ganzer Mönch, ein Vorbild in Entsagung und Demuth, im eifrigen Gebet und aufopfernder Liebesthat. Die Lehrerstelle zu Bollingen, einer Filialanstalt des Klosters Reichenau am Züricher See, ward gerade damals vacant; der an Wissen gleichwie, wie von Herzen demüthige Meinrad war der rechte Mann für sie. So begann hier als Lehrer sein Tagewerk; seines Herzens Sehnsucht zog ihn aber in die tiefe Einsamkeit. Der Oberbollingen gegenüberliegende, sich weithin ausdehnende finstere Egelsee zog die dortige Einöde mit magischer Kraft an. In dieser Sehnsucht machte eines Tages mit seinen Schülern einen Ausflug über den See auf das jenseitige Ufer; bei dem durch die Einöde dahinstürzenden Felsbache angekommen, beschäftigte er die Begleiter mit Fischfang, nahm aber selbst die Gegend genau in Augenschein und so wie es sein Herz wünschte. Schon auf dem Rückwege theilte er einer ihm frommen Matrone zu Erlenbach, welche die kleine Gesellschaft gastfreundlich aufgenommen hatte, im Ueberdrange seines Herzens den bei ihm zur Reise gekommenen Anführer, sich in der Wildniß niederzulassen, mit und bat um ihren Beistand. Die Matrone, ein Gotteswerk gern fördernde Frau versprach ihm nun auch Gottes halber die nöthige zu bieten, und so war er bald auf der Höhe des Egelsees, um sich eine Niederhütte zu bauen (Annal. Einsidl. Maj. ad 831).

Meinrad diente hier seinem Gotte im eifrigen Gebete sieben Jahre; es war das nicht die Stätte seines Bleibens. Der Zubrang des ihn aufsuchenden Volkes ward ihm lästig; er zog sich noch weiter in das Dickicht des Waldes, in ein von der Welt abgegrenztes, ringsum von Bergen eingeschlossenes, schwer zugängliches Thal. Er nahm hierher nur die Regel des heil. Benedikt, die Schriften Cassian's, die Ruffale und einige Homilien, kurz nichts als seinen ernstesten ascetisch-frommen Sinn. Fromme Männer der Nachbarschaft, vorzüglich auch eine Abtissin Heilwiga, in der Variante irrig Hildegard genannt, die erst 853 Abtissin des Frauenklosters zu Ebernburg wurde, eine Abtissin wohl des Klosters Seddingen, das hier Besitzungen hatte, unterstützten ihn kräftig. Er errichtete sich unter ihrer Mitwirkung die nöthigen Gewölkchen, eine Zelle und Kapelle, und übte dann in stillem Verkehr mit seinem Gotte die strengste Ascese. Er brachte hier 26 Jahre ohne andere Erlebnisse hin, als gewöhnlichen in allen diesen Lebensbeschreibungen wiederkehrenden dämonischen Visionen. Sie gaben sich in der wilden Berggegend vermittels eines auf sie geladenen ägyptischen Dunkels, drohenden Sturmes und Donnerstimmen, eines Herben wehenden höllischen Concertes und verderblich gegen ihn zuender Feuerflammen kund. In sein Gebet soll aber das Licht wieder von der Sonne her gestrahlt, und ein aus dem hervortretender Engel die finstere Rote verscheucht haben. Wer die Natur der Schweizeralpen kennt, hat auch alle diese Dämonen kennen gelernt. Die Volksage will freilich noch etwas mehr zu erzählen; nach ihr trat er mit dem Himmel selbst in Verkehr. Einst besuchten ihn mehrere Ordensbrüder von Reichenau. Einer von ihnen konnte den Schlaf nicht finden; da bemerkte er, wie der Heilige sich um Mitternacht in seinem Lager erhob und zu der Kapelle hinging. Er folgte ihm still und sah hier, wie ein schönes Kind, ungefähr 7 Jahre alt, von dem mit der Jungfrau und dem himmelskrönenden geschmückten Altarbilde herabstieg, mit Meinrad Psalmen betete und ihm lachend liebevoll zusprach. Der Ordensbruder hielt das Gesehene anfangs für eine Trübsinnigkeit; das schöne Kind sprach aber auch noch zu ihm einige prophetische Worte, die späterhin in Erfüllung gingen. Das überzeugte ihn oder vielmehr er ließ sich dadurch gern von der Wirklichkeit überzeugen.

Endlich sollte Meinrad aber doch der feindlichen Macht unterliegen. Zwei Bösewichter, Richard, ein Alemanne, und Petrus, ein Mönch, suchten in der Meinung, eine neue Bente zu machen, die einsame Zelle auf. Der Heilige war gerade in der Kapelle, um seine Abendandacht zu verrichten; er lag da im ergebungsvollen Gebet, als die Thüren anklopfen. Er vollendete es, ging dann zu den Klopfenden hinaus und redete mit den Worten an: „Warum seid Ihr so spät gekommen, warum nicht früher, um

meine Messe und Fürbitte für Euch zu hören? Doch gehet auch jetzt noch hinein, Gott um Gnade zu bitten, und wartet dann in meiner Stätte, damit ich Euch mittheile, was ich durch Gottes Segen habe.“ Sie gehen nun auch in die Kapelle, um nach Raub zu spähen, kehren aber bald zurück. Meinrad gab ihnen Alles, was er hatte: Kleider, Speise und Trank; das war aber nicht genug. „Ich weiß“, sagte jetzt Meinrad, ihren Mord- und Blutdurst sehend, „Ihr seyd gekommen, mich zu tödten. Ich thut's; ich bitte Euch nur noch, die zwei dort bereitstehenden Kerzen, die eine zu meinem Haupte, die andere zu meinen Füßen zu stellen. Entfernt Euch dann schnell, Ihr möchtet sonst den mich Besuchenden in die Hände fallen.“ Die ergebungs- und Sanftmuth Meinrad's konnte die Mordlustigen nicht entwaffnen. Richard ergriff ihn mit gewaltiger Faust, ruft seinem Gefährten zu, ihn mit einem Knüttel zu Boden zu schlagen, und versetzt ihm endlich, da die Schläge nicht sicher genug treffen, den Todes- schlag auf's Haupt. Erst nach vollbrachter That kommen die Mörder wieder etwas zu Besinnung; sie legen den entkleideten Leichnam auf das Bett, bedecken ihn mit einem Tuche und stellen die Kerzen hin. Sie eilen mit der einen zur Kapelle, um sie an die Ampel anzuzünden; da strahlt ihnen bei ihrer Rückkehr schon die andere hellleuchtend entgegen. Kurz, es wird ihnen unheimlich zu Muth; sie wagen nichts in der Kapelle anzurühren und machen sich eiligst mit Kleidern und Bettzeug davon. Zwei von Meinrad erzogene und ihm dankbar ergebene Raben wurden aber ihre Verräther; sie blieben den Flüchtigen auf der Ferse und verfolgten sie bis nach Zürich. Ein Zimmermann zu Wollrau soll die Verfolger und die Verfolgten zu Gesichte bekommen, sogelbst das Geschehene geahnt und seinen Bruder veranlaßt haben, die Männer im Auge zu behalten, während er selbst hinging, um sich davon zu überzeugen. Da die Raben die Missethäter bis in die Gaststube verfolgten, ihnen in die Augen stachen und die Anwesenden schon eine Frevelthat ahnten, bedurfte es nur noch der Verkündigung des Mordes durch den herbeikommenden Zimmermann, um die in Todesblässe und Verwirrung Dastehenden vollends verdächtig zu machen. Man verflagte sie sofort bei der Obrigkeit; sie gestanden ihre Missethat ein, und der Feuertod war ihre Strafe. Dieß That und spätere Sage; es braucht kaum erinnert zu werden, daß diese Erzählung nicht mehr und nicht weniger Wahrheit hat, als die „von den Kranichen des Ibylus“. Walthar Abt in Reichenau, ließ übrigens den Körper Meinrad's aus der Erde holen und in seinem Kloster bestatten. Sein Todestag war der 21. Februar 863. Im Monat Juni 831 begab er sich, 26 Jahre alt, also 805 geboren, in seine Zelle nach dem Einsiedeln, blieb dort 7 Jahre, also von 831—838, und verweilte dann 25 volle Jahre in seiner Zelle, 838—863. Wir kommen somit, wenn wir uns die ersten 7 Jahre nicht ganz voll denken, auf das in Einsiedeln angenommene Todesjahr. Die Annal. Ratisl. Maj. kommen bei dem gleichen Jahre an, lassen ihn aber gegen die ausdrückliche Angabe der Vita nicht volle 25 Jahre in der zweiten Anachorese zubringen. Die Angabe der Vita ist aber die sicherere.

Meinrad war nur ein Einsiedler; er hatte somit keine Schüler um sich gesammelt. Vierzig Jahre vergingen, ehe er in seiner Einsiedel Nachfolger fand; er mußte sie selbst finden, seine Zelle blieb der Gegenstand der tiefsten Verehrung. Um diese Zeit befand sich Benno oder Benedictus, Domherr aus Straßburg, die ihrem Verfall entgegengehenden Zelle. Er beschloß, Meinrad's Nachfolger zu werden und dieselbe wieder herzustellen. Für eine bleibende Niederlassung mußten aber die Umgebungen etwas wohnlicher gemacht werden. So geschah es; es wurde lichter um die Zelle, ein freundlicher Hof nach ihm Bennau genannt, erhob sich im grünen Wiesengrunde. Es mehrten sich die hierher ziehenden Anachoreten. Späterhin zog noch der eben so einer edlen als reichen Familie angehörige Eberhard hierher (934), um Benno zur Seite zu treten. So wurde bald die Hand an das Werk gelegt; ein neues, geräumiges Kloster und eine Kirche zu Ehren der heil. Theodor entstand — das Kloster Einsiedeln, die glanzvolle Benediktinerabtei.

Dr. E. F. Gelpke.

N.

Nabab. Unter den verschiedenen Männern dieses in Israel öfter vorkommenden Namens (er bedeutet Einen, der „willig“ ist, liberalis, und fñtzt sich auch unter den Nachkommen Juda's 1 Chr. 2, 28 und Benjamin's 8, 30. 9, 36), kommen hier folgende zwei in Betracht:

1) Der erstgeborene Sohn Aaron's von der Elischa 2 Mos. 6, 23. 4 Mos. 3, 2 f., der mit seinem Vater und seinem jüngeren Bruder Abihu und den 70 Ältesten Moses auf den Sinai begleiten und daselbst die Herrlichkeit Gottes schauen durfte, 2 Mos. 24, 1 ff. Später wurde er zum Priester geweiht, 2 Mos. 28, 1., starb aber kinderlos vor dem Vater, indem er mit Abihu plötzlich umkam; „Feuer ging aus von Jahve“ — heißt es — „und fraß sie“, wobei wir schwerlich mit Winer, *RBW.* I. S. 7 an einen Blitz, sondern eher, im Sinne des Referenten, mit Ewald an einen durch das plötzlich um sich greifende heilige Feuer des Altars herbeigeführten jähen Tod zu denken haben; als Grund davon wird angegeben, daß sie „fremdes Feuer vor Jahve brachten“, d. h. weil sie ein ungehöriges Rauchopfer darbrachten, weder zur gesetzlichen Zeit Morgens oder Abends, 2 Mos. 30, 7 ff. vgl. 3 Mos. 16, 1., noch am gesetzlichen Orte (außerhalb des Heiligthums statt in demselben), noch vom vorgedruckenen Räucherwerk genommen, noch endlich durch Aaron am Räucheraltar angezündet (so Ruchel, wegen Winer a. a. O. nur das Fehlen des letztgenannten Momentes als strafbar ansehen wollte), s. 3 Mos. 10, 1—5. 16, 1. 4 Mos. 26, 60 f. 1 Chr. 24, 1 f. Vergl. noch v. Lengsfeld, *Renaan* I. S. 475. Ewald's *Gesch. Israel's* II. S. 172. 176 Note 2. *Deff. Alterthümer* S. 279 f. 311 (erste Ausgabe).

2) Nabab, Sohn und Nachfolger Jerobeam's I., welcher in dem von seinem Vater eingeschlagenen, untheokratischen, verderblichen Wege fortwandelnd, schon nach kaum zweijähriger Regierung über Israel, während er das damals den Philistern angehörende Gibeon belagerte, durch Desea (s. d. Art.) getödtet und sammt seinem ganzen Hause ausgerottet wurde, das erste, fortan so vielfach befolgte Beispiel eines blutigen Dynastiewechsels in Israel. Er regierte nach Thienius und Bunsen 957 bis 955 v. Chr., nach Winer 954 bis 953, nach Ewald 963 bis 961. — Siehe *1 Kön.* 15, 25 ff. und vgl. Ewald's *Gesch. Isr.* III. S. 162 der 1ten Ausgabe (= S. 446 der 2ten Ausg.).

Nüctsch.

Nantes (das Edikt von). Der Uebertritt Heinrich's IV. zur katholischen Kirche war ein tief betrübendes Ereigniß für seine alten Glaubensgenossen. Und wohl hatten sie Ursache, mancherlei Besorgnisse zu hegen, da sie sahen, wie gleichgültig ihm seine religiösen Ueberzeugungen waren. Sie wußten, daß „diejenigen, welche aus Ehrgeiz Gott beleidigen, auch den Menschen ihr Recht nicht widerfahren lassen“ (*Mémoires et correspondance de Duplessis-Mornay*, Paris 1821. V, 565). Sie hofften nichts weiter von dem, der seinen Glauben verlännet hatte, um ein Königreich zu gewinnen. Es schien ihnen, als ob Gott sie durch neue Leiden heimsuchen wolle, nach allem dem, was sie bisher gelitten hatten (*Mornay* V, 189*). Mit Recht dachten sie, daß die Figue sich mit diesem ersten Nachgeben nicht begnügen würde, daß sie vielmehr, unzufrieden mit einer bloßen Verlännung des Mundes, auch die thatsächliche Ausrückung der Hugenotten zur Bedingung ihrer Unterwerfung machen würde**). Wenn diese Be-

*) „Je deplore nostre condition; mais encores plus celle du prince qui, se rendant plus contemptible à tout le monde, se va precipiter en une ruine certaine pour une esperance bien incertaine . . . Nostre recours doit estre au Seigneur, qui n'abandonnera jamais son Eglise.“ *Mornay* V, 496.

**) „Le vulgaire diet là dessus: . . si c'est de franche volonté, qu'attendons nous plus de son affection? ou, si c'est par contrainte, attendons en encores moins; on n'attendons quo mal, puisque nostre mal est en puissance d'autrui; puisque nostre bien n'est plus en sa puissance . . . Et qui peut garantir que qui a eu trop de pouvoir pour ebranler sa conscience, n'en retienne encores assés pour contraindre sa volonté, pour abuser de sa puissance? . . et de quoi fera il plus de difficulté, s'il ne l'a faicte d'offenser Dieu?“ *Mornay* V, 535

sorgnisse sich nicht erfüllten, so verdankten sie das weit mehr ihrer männlichen und oft drohenden Haltung, als der natürlichen Güte des Königs, der, wie de Thou in seiner Geschichte sagt, „immer weniger Geschmack an den Reformirten fand.“ Duplessis-Mornay, einer der ausgezeichnetsten Männer seiner Zeit und wohl einer der größten der reformirten Kirche Frankreichs, wußte durch seinen offenen und freimüthigen Charakter, begabt wie er war mit seltenen diplomatischen Talenten, und von festem Glauben belebt, Frankreich vor einem neuen Bürgerkriege zu bewahren und seinen Glaubensgenossen einen erträglichen Frieden zu verschaffen. Schon vor dem Uebertritt des Königs sah er voraus, daß die Reformirten mit Entschiedenheit auf ihren Forderungen zu bestehen hätten (Mornay V, 485). Ihre Gemeinden waren eingeladen worden, Deputirte zu der Conferenz zu senden, welche zur Belehrung des Königs veranstaltet werden sollte. Aber Heinrich zog es vor, jede Discussion zu vermeiden (Mornay V, 455. 485)*, und sich ohne Weiteres den Begehren der Katholiken zu unterwerfen; darum versammelten sich die Deputirten erst später zu Nantes. Sie hofften, daß durch diese letzte Bemühung es ihnen endlich einmal gelingen werde, sich ihre Ruhe zu sichern (Mornay V, 453). Mornay hatte zuvor einige Artikel aufgestellt über das, was sie wollten zu erlangen suchen; nämlich „die Erlaubniß, den öffentlichen Gottesdienst auszuüben, wo nicht in den Städten, doch in den Vorstädten; die Ernennung einiger reformirten Räte in jeder Parlamentskammer oder Gerichtshof; die Versicherung, daß die Sicherheitsplätze in gutem Stande erhalten und endlich daß den Pfarrern ihr Unterhalt vom Staat gereicht würde“ (Mornay V, 450). Abgesehen von den Sicherheitsplätzen, die ihnen natürlich nur für eine Zeit lang bewilligt werden konnten, und mit Ausnahme einiger Punkte, die in der Anwendung nicht ganz so durchgeführt wurden, wie die Reformirten es wünschten, erhielten sie im Edikt von Nantes, was sie hier beehrten. In einem Schreiben an den König, nicht lange nach der Eröffnung der Sitzungen in Nantes, trägt ihm Mornay sämtliche Beschwerden der Protestanten vor. „Sie hätten sich zu beklagen“, sagte er, „daß nach vier Jahren seine Majestät ihnen noch nicht den Strick vom Halse genommen, da in den meisten Parlamenten die Edikte der Ligue in strengster Ausführung fortbeständen“ (Mornay V, 535). Auch wußten sie, daß bereits ein Gesandter nach Rom abgereist war, um von dem Papste die Absolution des Königs zu verlangen. Die Ligue, die den Jesuiten ergeben und von ihnen geleitet war, wollte sich mit der bloß von der gallikanischen Kirche dem König erteilten Absolution nicht begnügen; sie beehrte auch die des Papstes. Wie konnte man aber voraussetzen, daß Rom sich dazu verstehen würde, ohne Heinrich IV. als Bedingung die Ausrottung der Keterei in und außerhalb seines Reiches vorzuschreiben? „Und unter diesem Namen würde man die christlichsten, die treuesten Franzosen, den aufrichtigsten Theil der Unterthanen des Königs verstehen“ (ebendaf.). „Sie beehrten nicht“, setzt Mornay hinzu, „daß die Geseze des Staates zu ihrem oder eines fremden Fürsten Vortheil verändert würden, wie die Ligue es gethan; auch nicht daß ihr natürlicher Fürst seine Religion nach ihrem Gutdünken ändere, wie die Katholiken, die sich zu Eurer Majestät halten, es verlangen, noch weniger, daß der Staat zerrissen werde, um auf Kosten des öffentlichen Wohls den Ehrgeiz von Einzelnen zu befriedigen; sie forderten nur, daß sie im Frieden ihrem Gewissen treu bleiben und ihr Leben in Ruhe genießen könnten, jeder in dem Stand und Beruf, in welchem ihn Gott unter Eurer Herrschaft hat lassen geboren werden; welches ein allgemeines Recht für Alle ist, und nicht ein Vorzug. Sie sind

*) „L'advis du sieur Duplessis est tel qui ensuit: Pour le regard des ministres, ne voit que l'intention de sa majesté soit de les faire conférer avec les evesques Mais bien juge le sieur Duplessis que sa majesté desire avoir des ministres . . . pour les assurer du desir qu'il continuera à conserver les Eglises . . . leur presence sans doute engendrera des mouvemens en l'ame de sa majesté; sinon pour le retirer du changement de religion, au moins pour leur accorder plus liberalement ce qui sera de leur bien sûreté et conservation.“ Mornay V, 450.

entschlossen, dem Fürsten zu gehorchen, welchen Gott ihnen nach seinem Wohlgefallen gibt, ohne Unterschied der Religion, und unter seinem Oberbefehl die heiligen Geseze des Staates zu vertheidigen, selbst auf die Gefahr ihres Lebens hin; was können nun wir, welche bereit sind, ihr Leben für Euch hinzugeben, weniger verlangen als Freiheit und Sicherheit?"

Weniger konnten sie allerdings nicht begehren; jedoch der Augenblick war schlecht gewählt, um es dem Könige vorzutragen. Heinrich IV. war im Begriff, mit der Ligue zu unterhandeln, und um sie dazu geneigt zu machen, mußte er mit Rom versöhnt sein. Selbst die Kotholiken machten aus der Veröhnung mit Rom eine Bedingung ihrer Träne. Man irte sich jedoch nicht über die Absichten der Ligueurs; ihr Zweck war bloß, Zeit zu gewinnen, um den traurigen Zustand Frankreichs zu verlängern. So lange sie in Paris und in mehreren Provinzen Meister waren, konnten sie hoffen, sich aufrecht zu halten und ihr Vorhaben zu erreichen. Der Bischof, als er sah, wie mächtig die Ligue noch war, weigerte sich, die Vorschläge des Königs anzuhören. Den Deputirten der Versammlung wurde es bei der Art, wie sie am Hofe empfangen wurden, klar, daß sie im Augenblicke nichts zu erwarten hatten*). Dieser Ausgang rief in Mantès eine heftige Aufregung hervor. Mornay, der „auf der einen Seite den Uebermuth zuzunehmen, auf der anderen die Geduld auszuheben sah, bemühte sich, zwischen beiden das Gleichgewicht zu erhalten“ (Mornay V, 510). Nur mit vieler Anstrengung gelang es ihm, diese Männer zurückzuhalten, welche nicht länger dulden wollten von dem, der bisher ihr Protektor gewesen war, so schändlich behandelt zu werden (Mornay VI, 101**). Er brachte sie endlich zur Ruhe und die Versammlung, eingedenk der Schwierigkeiten, in welchen der König sich befand, ließ es zu, daß die Veröffentlichung des Ediktes vertagt wurde. Sie sprach sich aber über die von dem König ihr gemachten Vorschläge nicht aus, nämlich das Edikt vom Jahre 1577 zu erneuern oder, was dasselbe ist, das Edikt von Mantès (1591), welches bisher wegen des Widerstandes der Parlamente ohne Wirkung geblieben war, zur Ausführung zu bringen. Die Reformirten verlangten mehr, und um nicht den König zu sehr zu drängen, während er so wenig aufgelezt war, sie anzuhören, enthielten sie sich, ihre Meinung abzugeben. Sie fühlten aber, „daß es mehr als je nöthig war, vereint zu bleiben“ (Mornay VII, 16); darum erneuerten sie die Union ihrer Kirchen mit der Genehmigung des Königs und bestimmten, daß die nächste Versammlung in St. Jon gehalten würde.

Als der Waffenstillstand, den man in der Absicht, über den Frieden zu unterhandeln, geschlossen hatte, am Anfange des Jahres 1594 zu Ende war, nahm alsobald die Lage der Dinge eine unerwartete Wendung. Die Ligueisten trennten sich vollends, die meisten unterwarfen sich dem König, die Städte ergaben sich, und in wenigen Tagen konnte Heinrich sich krönen lassen und in Paris einziehen. Die meisten der Unterwerfungsbittenden waren den Katholiken günstig; daher wurden die Reformirten unzufrieden, als sie sahen, daß man die Urheber aller Unruhen, die Feinde des Staates, mehr schonte als sie, die Vertheidiger des Königs, seine wahren und treuen Unterthanen. „Und doch wird man dieß das Wohl des Staates nennen“, ruft Mornay aus; „ich hoffe, wir sind, wenn nicht der größte, doch gewiß der beste Theil desselben“ (Mornay VI, 28. 30). Unterdeffen waren neue Gefahren entstanden. Seitdem König Heinrich

*) „Les deputés de la religion ont esté ouïs . . . Ils demandent choses justes, la plupart necessaires; mais qu'on dispute n'estre expedientes, hoc praesertim tempore. Il s'y est cherché tout le temperament qu'on a peu: pout estre mesmes plus qu'on n'a deu, propter bonum pacis.“ Mornay VI, 3.

**) Duplessis au Roy: „A tout cela (ces plaintes) vos bons serviteurs ne savent que répondre; autrefois ils respondoient qu'on attendist le temps, et le temps s'est perdu . . . cependant ne peuvent vous celer que les esprits sont agités, passent de l'espoir du bien à l'attente du mal; de la longue et inutile patience en la recherche du remede.“ Mornay V, 535.

seine Hauptstadt erobert hatte, war viel von einer allgemeinen Kirchenversammlung Rede, um die Glaubenseinheit wieder herzustellen; dieß gefiel sowohl dem König, für sein Gewissen den Frieden dadurch zu gewinnen hoffte, als auch mehreren Männern aus seiner Umgebung, theils Reformirten, theils Katholiken. Da sich einige Pfarrer aus der Provinz Ile de France durch diese unausführbaren Vorschläge hatten gewinnen lassen, deren einziges Resultat der Untergang des Protestantismus in Frankreich gewesen wäre, wurden sie von der Synode, die damals in Montauban gehalten wurde, verurtheilt und getadelt. Kurz darnach fand die politische Versammlung in St. Foy statt. Seit von Nantes war die Lage der Reformirten, trotz der zunehmenden Macht des Königs immer schlimmer geworden. „Es fehlt viel“, sagt Mornay, „daß das Versprechen des Königs sich an den Protestanten erfüllt hätte, welches er ihnen gab, als er in Rayon von ihnen Abschied nahm, nämlich daß er, die Billigkeit ihrer Forderungen einsehend, je mehr seine Macht sich befestigen würde, auch mehr für sie thun würde“ (Mornay VI, 66). Die Versammlung schien also „das einzige Mittel zu seyn, die Kirchen aus dem traurigen Zustande zu retten, in dem sie damals lebten“ (daselbst). Die Leidenschaften waren aufgeregt; die Häupter der Partei, Bouillon und Patrémonville, regten die Reformirten zur Empörung; es waren ehrgeizige Männer, die den Liguisten vielen Punkten glichen, da ihr einziger Zweck der war, die allgemeine Verwirrung zu benutzen, ihre eigene Macht auf Kosten der des Königs zu befestigen. Andere dagegen, und besonders Rosni und Lesdiguières, opferten Alles, sogar die Religion, dem Besten des Staates auf. Mornay, „von Gott belehrt, daß der Unterschied der Religion des Gehorsams gegen den König nicht entbinde“ (Mornay V, 519. 565), „daß es ohne Gesetze keine wahre Freiheit gibt“, setzte die Anerkennung der Rechte der Protestanten durch, ohne den Frieden und die Einheit des Staates zu beeinträchtigen. Er hinderte die Versammlung nicht, sich mit der Sicherheit der Kirchen zu beschäftigen, da sie ihren Protektor verloren, gaben sich die Reformirten eine Verfassung, die sie den Stand setzte, ihre Rechte zu vertheidigen. Es ward ein allgemeiner Rath eingesetzt, welchem alle Autorität in Religionsachen zukommen und unter dessen Aufsicht alle Provinzen stehen sollten. Er bestand aus zehn Mitgliedern, je eines jede Provinz, vier Adelige, vier aus dem dritten Stande und zwei Geistliche. wurden ferner Provinzialräthe ernannt, aus fünf bis sieben Mitgliedern bestehend, von denen einer wenigstens ein Geistlicher seyn sollte (Benoit, Histoire de l'Edit de Nantes 1693. III. p. 127 sq.). Diese Anstalt, welche große Dienste leistete, indem sie die Macht der Hugonotten ihren Feinden offenbarte, dauerte nicht länger als bis zum Tode des Königs. Der König versprach zwar, daß eine Commission sich mit den Angelegenheiten der Reformirten beschäftigen würde, da man ihnen aber höchstens nur das Edikt von Nantes zu bewilligen gedachte, so hatte diese Nachricht wenig Einfluß auf die Meinung der Deputirten.

Die nächste Versammlung sollte in Saumur stattfinden. Während die Gesandten der Kirchen daselbst sich vereinigten und die Antwort erwarteten, die Herr von Choups ihnen von Seiten des Königs auf die Begehren der Versammlung von St. Foy bringen sollte, erklärte Heinrich IV. Spanien den Krieg. Die Meisten unter den Liguisten hatten sich bereits unterworfen oder waren doch nahe daran, es zu thun. Der König allein behielt noch eine feindliche Stellung. Es brauchte nicht weniger als die Verbannung der Jesuiten und die gallikanischen Erklärungen des Parlaments und der Königin, um ihn zum Nachgeben zu bewegen. Da die Ohnmacht der Ligue immer spürbarer wurde und in der französischen Kirche sich ihre alte Neigung zur Unabhängigkeit zeigte, beeilte er sich, die Gelegenheit zu ergreifen, „die er endlich gefunden zu haben glaubte, in Frankreich eine Macht herzustellen, die man ihm nie hatte zuerkennen wollen“ (de Thou CXIII.). Du Perron und d'Offat, Gesandte des Königs, behaupteten entschieden die Rechte der Krone gegen die Anmaßungen des päpstlichen Stuhls.

Aus Furcht, Frankreich zu verlieren, wie er England verloren hatte, entschloß sich der römische Hof, die Absolution zu ertheilen*). Auf der anderen Seite war es für Heinrich nicht minder wichtig, den Papst zu gewinnen, da er in ihm einen mächtigen Verbündeten gegen Spanien zu finden hoffte. Der Friede wurde endlich am 30. August 1595 in Rom geschlossen. Man sieht, wie sehr es dem Papste daran gelegen war, Frankreich unter seinem Einflusse zu behalten, da er seine Einwilligung dazu gab, daß man in die Bußartikel die unbestimmte Clausel einfügte, „daß der König das tridentinische Concil ausführen sollte, insofern dadurch für die öffentliche Ordnung keine Gefahr entstehen würde“ (Benoit S. 146).

Der Widerstand der Ligue und die Feindschaft Spaniens verloren hiemit allen ihren Grund. Die Häupter der Partei legten die Waffen nieder, ausgenommen Mercœur, der die Bretagne besetzt hielt und in seiner Verbindung mit Philipp II. beharrte. In seinen Kämpfen gegen die spanischen Heere war Heinrich weniger glücklich; es wäre ihm lieb gewesen, wenn ihm die Reformirten zu Hülfe gekommen wären. Als die Deputirten der Versammlung vor ihm erschienen, sprach er ihnen seine Unzufriedenheit aus über das Betragen der Huguenotten. Diese aber blieben fest, weil sie wohl voraussahen, daß sie, wenn mit ihrer Hülfe der König Spanien besiegen und den Frieden schließen würde, ohne daß sie vorher erlangt hatten, was sie beehrten, der Willkür der Katholischen bloßgestellt wären. Sie waren desto mehr berechtigt, sich gegen die Forderungen Heinrich's IV. aufzulehnen, weil er ihnen vor Kurzem den jungen Prinzen von Condé weggenommen, dessen Besitz ihnen die Beobachtung der Edikte versicherte. Das Parlament von Paris verificirte allerdings das Edikt von Nantes; das war jedoch nicht genügend, um die Reformirten zu befriedigen, da in allen Provinzen das Edikt übertreten wurde und man ihm, wenn es auch angenommen war, sehr leicht auszuweichen wußte. Angesichts dieser Lage, aus der man keinen Ausweg sah, war die Versammlung im Begriff, einen Entschluß zu fassen, der auf lange Zeit das Schicksal des französischen Protestantismus gefährdet hätte: sie wollte auf den Zustand zurückkommen, in welchem die Reformirten sich vor dem mit Heinrich III. geschlossenen Waffenstillstand befanden, nämlich die Siderkeitsplätze behaupten und eine feindliche Stellung einnehmen. Da man, trotz der Edikte, noch nichts für die Besoldung der Besatzungen erhalten hatte, legte man in einigen Städten auf die königlichen Steuern Beschlagnahme. Heinrich IV. gerieth in Zorn über diese Haltung der Huguenotten. Wie konnte man es ihnen aber verargen, da zur nämlichen Zeit ihre Brüder in der Bretagne im Namen Mercœur's ermordet wurden**), die Provinz Poitou sich bei dieser Nachricht empörte und in der Bretagne der Adel beider Religionen den dritten Stand gegen d'Espèrenon's Trud zu beschützen genöthigt war?

Der Versammlung, die im Jahre 1596 zu Tours stattfand, sollte es am Ende durch Geduld und Festigkeit gelingen, die Sache der Reformirten einem glücklichen Ausgang entgegen zu führen. Groß waren die Klagen. „Es wünscht ein Jeder den Frieden“, sagt Mornay, „es will aber Niemand in dieser Unsicherheit unserer Lage länger fortleben, besonders wegen der Strenge der Parlamente und aller Gerichtshöfe dieses Landes, welche die Edikte der Ligue beobachten“ (Mornay VI, 464. 467). Der König befand sich in höchster Verlegenheit. Von allen Seiten her war er bestürmt, von den Ligueisten, deren Gehorsam nur auf Kosten der Rechte der Protestanten hatte erkaufte werden können, von der Friedenspartei, die vor Allem daran hielt, daß man mit Rom in guten Verhältnissen lebe, besonders da der Papst sich als Vermittler zwischen Frankreich und Spanien anbot; von Mercœur, der, auf wirksame Hülfe Philipp's II. hoff-

*) d'Ossat au Roy: „Par le refus qu'il (le pape) a fait de vous admettre, il demeure de fait exclus lui-même du premier royaume de la Chrétienté, et n'y peut rentrer que par votre mercy et par son absolution.“ (Nante, franç. Gesch. II, 20. Note.)

**) „Avec ces mots qu'ils avoient chargé de Monsieur (c'est M. de Mercœur) de ne prendre plus aucune huguenot prisonnier.“ Mornay VI, 328.

send, mit Fleiß die Unterhandlungen in die Länge zog; von den Reformirten endlich, die nicht gesonnen waren, von ihren Forderungen abzustehen, und ihn unaufhörlich durch ihre Gesandten und Bittschriften bedrängten. Er wagte es nicht, den Reformirten ins Angesicht zu widersprechen, deren Gegenwart sein Gewissen strafte, und doch war er nicht im Stande, den Katholischen zu widerstehen. Er versprach leicht, um sich zu sehr dringender Bitten zu entledigen, und vergaß eben so leicht seine Versprechen. Die Beharrlichkeit der Reformirten brachte ihn allerdings auf, besonders wenn sie ihn daran erinnerten, was er für sie hätte sehn sollen, oder wenn er sich beklagte, von denen verlassen zu sehn, die ihm hätten beistehen sollen (Mornay VI, 488). Jedoch war ihm ihre Haltung willkommen, da sie ihm Ursache gab, das tridentinische Concil nicht zu beobachten und für sie in seinem Rathe günstigere Bedingungen zu erlangen. „Wer will gerettet werden“, schrieb er an Mornay, „der muß aushalten“ (Mornay VI, 481).

Während die Versammlung die Antwort erwartete, die Buisson vom König zurückbringen sollte, bemühte sich Mornay, Heinrich dazu zu bestimmen, daß er, das einzige Mittel ergreifend, welches aus dieser unerträglichen Lage führen konnte, einige friedlich gesinnte Katholiken als Gesandte nach Loudun schicken möge (Mornay VI, 473. 505). Die Antwort des Königs hätte beinahe Alles wieder vereitelt. Es schien als ob er bloß die Auflösung der Versammlung bezweckte. Die Deputirten wollten sich sogleich trennen, die Gemeinden bewaffnen, sich in Vertheidigungszustand setzen*). Es brauchte nicht weniger als die Weisheit und das Ansehen Mornay's, um „ihnen den Weg zu zeigen, der sie dem gewünschten Ziele entgegenführen könnte, ohne zum Äußersten zu kommen“ (Mornay VI, 499), nämlich um sie zu bewegen, ihre Abreise bis zur Ankunft der königlichen Gesandten zu verzögern. Diese trafen endlich in Loudun ein; es waren die Räte de Vie und Calignon, der eine katholisch, der andere reformirt (Mornay VI, 507). Obwohl die Vorschläge, die sie mitbrachten, nicht geeignet waren, die Reformirten zu befriedigen, fing man dennoch an, zu unterhandeln. Schomberg und de Thou waren die Vertreter des Königs. Da sie aber nur eine beschränkte Vollmacht besaßen und Heinrich IV nachzugeben nicht gesonnen war, und da andererseits die Reformirten in nichts von ihren Forderungen absteigen wollten, so schien es, als ob diese Angelegenheiten nie könnten beigelegt werden. Und doch würde der König bei einer baldigen Beendigung der Sache seinen Vortheil gefunden haben. „Wenn der König“, schreibt Mornay, „verhindern will, daß die Versammlung einen seinem Interesse nachtheiligen Entschluß fasse, ist es hohe Zeit, ihre Lage zu ordnen . . . Sie streben nicht nach dem Besitze des Staates, noch nach einem Theile desselben; für sie ist die Religion Ursache und nicht bloßer Vorwand; sie verfolgen keine abenteuerlichen Zwecke, sie begehren nur, was jedem Menschen natürlich ist, die Sicherheit für sich selbst und die Erhaltung des Staates (VII, 3). Man hoffte sie zu beschwichtigen, indem man in Rouen das Edikt vom J. 1577 verificirte. Da sie aber wohl wußten, daß man sie nur hinhalten wollte, bezeugten sie darüber mehr Unzufriedenheit als Freude. Nach Vendôme versetzt, um dem Hofe näher zu sehn, empfand die Versammlung gar bald den nachtheiligen Einfluß und beeilte sich daher, sich nach Saumur zurückzuziehen. Die Unterhandlungen dauerten fort, als die Nachricht von der Einnahme von Amiens durch die Spanier eintraf. „Dieses Unglück wurde von den Reformirten schmerzlich empfunden“ (Mornay VII, 173). Bouillon und Patrérouille allein wollten, die Gelegen-

*) Mornay au Roy: „Les resolutions se roidissent de jour en jour à l'assemblée.“ Mornay VI, 502. — L'assemblée de Saulmur au Roy: „Nous nous appercevons clairement qu'on desguise nostre mal à vostre majesté . . . On propose à vostre majesté pour suffisant remède l'edict de 77, et quelques conferences surensuivies, traictées par vostre majesté avec le feu roy; au lieu que ces edicts et conferences sont pour la pluspart aneantis par les edicts et traictés faicts par vostre majesté en ces dernieres années pour la redduction de ceulx du parti contraire . . . en la pluspart des parlemens et provinces . . . vos subjects de la religion sont encores jugés et traictés par les edicts pretendus d'union, violemment extorqués du feu roy tant contre vostre majesté que contre eulx.“ Mornay VI, 497. 496.

mit benutzend, nach den Waffen greifen, um dem König das Edikt zu entreißen, welches er immer verweigerte. Die Deputirten stießen mit Unwillen solche ihren Grundsätzen entgegenge setzte Anschläge zurück. Sie wußten, daß als Unterthanen es ihre Pflicht gewesen wäre, dem Fürsten zu Hülfe zu kommen; sie hatten aber den Unterthansstand erst zu erwerben. „Ihr einziger Wunsch“, schrieb Mornay an den König, „ist, daß man sie als Christen, Franzosen und treue Unterthanen ansehen und behandeln möge; übriges sind sie bereit, zur Vertheidigung des Staates, das Theuerste, was sie besitzen, zu den Füßen Ihrer Majestät niederzulegen“ (Mornay VII, 173. 189. 298). Der Beistimmung der Kirchen gewiß, verweigerten sie dem König ihren Beistand, und sie thaten wohl daran. Man warf ihnen vor, daß sie einen Staat im Staate bildeten, und doch wollten man, daß sie als Staat dem König zu Hülfe kämen. In dem Heere fehlte es nicht an Reformirten. Die Versammlung bezweckte einfach die Gewissensfreiheit; sie vertrat nicht eine Partei, sondern eine Kirche, das wußte sie, und darum hörte sie nicht auf die Vorschläge ihrer Führer. Die Religion war das einzige Anliegen der Deputirten; man gebe ihnen nur die Freiheit, die sie verlangten, so sehen sie bereit, an die Grenzen zu eilen. „Mit tiefem Bedauern sehen wir“, so schrieben sie an den König, „daß wir noch gegen den alten Feind dieses Reiches mit unserem Leben nicht beistehen können; . . . was wir begehren, betrifft durchaus unentbehrliche Dinge: die Religion, ohne welche Christen nicht wohl leben können, die Gerechtigkeit, ohne welche es den Menschen überhaupt nicht möglich ist, zu bestehen“ (Mornay VII, 189). Mornay billigte dieses Verhalten, denn er wußte, daß, wenn sie nachgäben, es nur nachtheilige Folgen für sie haben würde. Er war aber der Meinung, daß jede Partei von ihren Forderungen etwas nachgeben solle, damit man sich desto eher vereinbaren könne. Er hoffte, „daß die Angelegenheiten der Picardie die Hartnäckigkeit der einen brechen, und daß die gemeinsame Gefahr den anderen in Erinnerung bringen würde, daß sie Franzosen seien, damit sie sich mit noch weniger als dem Nöthigen begnügen möchten“ (Mornay VII, 101). Er irrte sich nicht: nichts trug mehr dazu bei, die Geister einander nahe zu bringen, als diese „Plage“. Der König, der anfangs aufgebracht war, und mit Spanien den Frieden zu schließen drohte, zeigte sich nachgiebiger, als ihn Mornay überzeugte, daß es billiger wäre, „etwas mehr zu thun“ (Mornay VII, 194), und ihn bat, „seinen Abgeordneten gehörige Vollmacht zu geben, um die gerechten Forderungen der Reformirten zu befriedigen“ (Mornay VII, 298)*). Die Gemüther beruhigten sich nach und nach und die Unterhandlungen konnten zwischen dem Lager von Amiens und der zu Châtelleraut sich befindenden Versammlung fortgesetzt werden. Während der Dauer der Belagerung wurden die Deputirten mehrmals durch Gerüchte über den Frieden mit Spanien oder mit Mercoeur in Besorgniß gesetzt. Sie wußten, daß derselbe nur auf ihre Kosten würde geschlossen werden; sie machten die königlichen Abgeordneten darauf aufmerksam, sowie auch darauf, daß es dem König nur vortheilhaft wäre, wenn er sie befriedige, indem ihm dann ihre Hülfe zugesichert sei und die Beendigung des Krieges beschleunigen müsse (Mornay I, 137. VII, 369. VIII, 16)**). Aber Amiens wurde ohne sie erobert. Diese Begebenheit war entscheidend. Philipp II., durch Alter, Arbeit und Ausschweifung erschöpft, zeigte sich ernstlich zum Frieden geneigt. Die Unter-

*) „Je suis contrainct de lascher quelques graces aux huguenots, pour oster le moyen aux chefs de party et factieux de les enuouir, où je fais plus que si j'y employois la force. Ils sont encore assemblez à Châtelleraut, et n'en ai aucune assistance en ce siege d'Amiens, au grand retardement d'iceluy et à mon tres grand regret.“ Lettres missives de Henri IV. Tom. IV. p. 825. — Ibid. p. 921. — Mornay VII, 257.

**) De l'assemblée à M. de Schomberg: „La trefve, une fois conleue, vous rendroit le dour de Mercoeur plus capable soit de trefve, soit de paix . . . Vous en seroit aussi rechercher par lui, qui auroit de quoi redoubter vos forces.“ Mornay VII, 314. — „Advertissoit M. Duplessis à tout heure Messieurs de l'assemblée à ce qu'ils previnsent, par la conclusion de leurs affaires, la paix d'Espagne et la reduction de Bretagne, lesquelles . . . accomplies, les laisseroient de tout à la pure discretion du roy.“ Mornay I, 327.

handlungen, unter der Vermittelung des Papstes vorbereitet, wurden im Februar 1598 in Verbins eröffnet. Heinrich IV. hatte kaum seine Angelegenheiten in der Picardie abgethan, als er sich nach der Bretagne wandte. Die Aussicht eines baldigen Friedens, der ihm erlauben würde, sich mit seinen Heirathsprojekten zu beschäftigen und die Ordnung in Frankreich herzustellen, machte ihn geneigter, den Protestanten ihre Bitten zu gewähren. Gegen das Ende des Jahres 1597 waren beide Parteien über die Hauptartikel des Edikts einverstanden. Der Rath machte wohl allerlei Schwierigkeiten, der König selbst wollte sich manche Privilegien vorbehalten, aber die Reformirten beharrten auf ihren Begehren, und mittelst einiger Concessionen erhielten sie endlich das so lange gewünschte Edikt. Als Heinrich IV. auf seinem Zuge nach der Bretagne in Tours ankam, empfing er daselbst die Gesandten der Versammlung. Er bat sie, sich noch bis zu Mercoeur's Unterwerfung zu gedulden *); am 2. Mai, an demselben Tage, wo der Friede in Verbins geschlossen wurde, unterzeichnete er dann das Edikt in Nantes.

Das Edikt von Nantes bewilligt den Reformirten nicht viel mehr als die vorhergehenden; die Stellung, die sie durch dasselbe erhalten, ist von der der Katholiken immer noch sehr verschieden. Die Zahl und die Gewalt gehen dem Rechte voran, und die, welche die Mehrheit und die Macht nicht für sich haben, sind nur im Interesse des öffentlichen Friedens geduldet. Man wird nicht erwarten, daß das Edikt die Cultusfreiheit zugestehet, die Reformirten hofften es auch nicht; sie freuten sich schon, „daß die Religion freier seyn und daß in den Gerichten einige Gerechtigkeit herrschen würde“ (Mornay VII, 302). Sie erhalten kaum die Gewissensfreiheit. Diese ohne die Cultusfreiheit ist aber nur ein scheinbarer Gewinn, besonders wenn dazu noch die bürgerlichen und politischen Rechte nicht dieselben sind für Alle. Die Beschränkung des Cultus und die Entziehung mancher Vortheile, welche die Bekenner eines anderen Glaubens genießen, sind das sicherste Mittel, eine Religion zu vertilgen. Nach dem Edikt ist es den Reformirten erlaubt, im ganzen Reiche zu leben und zu wohnen, ohne daß man sie zu irgend etwas bewegen oder zwingen könne, das gegen ihr Gewissen wäre, und ohne daß man sie wegen ihrer Religion anfechten dürfe in denjenigen Orten, wo sie sich niederlassen werden. Es ist beiden Parteien verboten, sich gegenseitig ihre Kinder zu rauben; die von protestantischen Geistlichen getauften Kinder dürfen nicht wieder getauft werden. Dieß scheint eine vollständige Freiheit zu seyn; allein sie ist beschränkt durch die Privilegien, welche der katholischen Religion zuerkannt werden, und durch den Mangel der Cultusfreiheit. Der katholische Gottesdienst ist im ganzen Reiche wieder hergestellt, die Kirchen und die Güter werden der Geistlichkeit zurückgegeben; die Reformirten sind verpflichtet, den Priestern den Zehnten zu entrichten, die Fest- und Fasttage zu beobachten, während der Fasten kein Fleisch zu verkaufen, sich den römischen Ehegesetzen zu unterwerfen. Die öffentliche Ausübung ihres Gottesdienstes ist ihnen bloß in gewissen durch das Edikt bestimmten Ortschaften gestattet. Es ist allen Adelligen, welche die hohe Gerichtsbarkeit besitzen, erlaubt, in ihren Schlössern den Gottesdienst abzuhalten, ebensowohl für sich und ihre Familien als für ihre Unterthanen und Alle, die daran Theil nehmen wollen. Den Uebrigen wird derselbe nur für sich und ihre Familien bewilligt; es dürfen jedoch bis 30 Personen beizohnen. In den Orten, die sich in der Gerichtsbarkeit eines katholischen Herrn befinden, ist dessen Erlaubniß notwendig. Der Gottesdienst ist ferner gestattet in allen Orten, wo er in den Jahren 1596 und 1597 bis Ende August ausgeübt wurde. Er wird erlaubt oder hergestellt in allen Orten, wo er stattfand oder stattfinden sollte gemäß dem Edikte von 1577, den geheimen Artikeln und den Conferenzen von Nérac und Freix, es sey denn, daß die Ortschaften im Besiz von katholischen Herren seyen. Er ist ferner in jedem Gerichtsbezirke (Bailliage, Sénéchaussée, Gouvernemens tenans lieu de bailliage) in

*) „Le roy me pria d'avoir patience; me dict que, le serment pris de M. de Mercoeur, s'il avoit esté au pas en nostre affaire par le passé, je verrois qu'il iroit en poste.“ Mornay VIII, 190.

ner Vorstadt, einem Flecken oder einem Dorfe gewährt. Er ist verboten in rix und in einem Umkreise von 5 Stunden, in den königlichen Armeen, ausgenommen den Quartieren der reformirten Heerführer. Es ist den Reformirten erlaubt, Kirchen bauen und die, welche ihnen während des Krieges waren entrissen worden, wieder Besitz zu nehmen. In allen Ortschaften, wo der öffentliche Gottesdienst ausgeübt ist, ist erlaubt, Bücher zu drucken und zu verkaufen. Ohne Ansehen der Religion die Schulen, Universitäten, Spitäler Allen geöffnet und werden unter Allen die mitleidigen Almosen ausgetheilt.

Die Artikel, gegen welche der Rath des Königs am meisten Schwierigkeiten erhob, die, welche sich auf die Ämter und die sogenannten halbgetheilten Kammern (Chambres mi-parties) beziehen. Heinrich IV. setzte es durch, daß alle Beamtenstellen den reformirten zugänglich wären. Was die Gerechtigkeitspflege anbelangt, erhielten sie nicht, was mehrere Edikte schon bewilligt hatten, was aber nie war ausgeführt worden, ausgenommen in zwei Parlamenten seit Heinrich's IV. Regierung; nämlich in Paris wurde eine Kammer des Edikts (Chambre de l'Edit) niedergelegt, welche über die Prozesse der in den Ressorts der Parlamente von Paris, der Normandie und der Bretagne lebenden Reformirten entscheiden sollte; von ihren 16 Mitgliedern sollten die Hälfte Protestanten seyn. In den Parlamenten von Bordeaux, Toulouse, Grenoble, Dainville wurden halbgetheilte Kammern angeordnet mit zwei Präsidenten, wovon ein Reformirter, und 12 Rätthen, wovon sechs Reformirte. Der Auftrag dieser Kammern war, die Sicherheit der Orte zu wachen, wo sie ihren Sitz hatten; sie urtheilten über die Prozesse, welche zwischen beiden Religionen stattfinden konnten; man durfte bis sechs Mitglieder recusiren.

Das Edikt hebt die Provinzial- und Generalräthe auf, welche die Versammlung in St. Foy eingesetzt hatte. Es verbietet, politische Versammlungen ohne die Einwilligung des Königs zu veranstalten, Einverständnisse zu unterhalten weder mit dem Ausland, noch in dem Innern, zu den Waffen zu rufen oder Festungswerke zu errichten. Alle Entscheidungen der Gerichte und Dekrete der Könige, welche seit Heinrich's II. Tode gegen die Reformirten erlassen worden waren, sind aufgehoben. Die Kinder der flüchtigen Reformirten, die in oder außerhalb des Landes geboren wurden, sind als Franzosen anerkannt. Alle Familien treten in ihre Rechte, Ehren und Güter wieder ein. Endlich werden alle Rechnungen der politischen Versammlungen seit der Zeit von Nantes, in der Rechnungskammer von Paris einregistriert. Alle Ungesetzhlichkeiten, an welchen sich die Versammlungen schuldig gemacht haben können, sind vergessen.

Dem Edikte sind 56 den Reformirten günstige „particular“ oder geheime Artikel beigefügt. Es werden ihnen darin außer denen des Edikts noch mehrere Orte für den öffentlichen Gottesdienst zuerkannt. Für die Bestimmung all dieser Ortschaften werden königliche Commissarien angestellt, welche zwischen zwei oder drei von den Reformirten vorgeschlagenen Orten wählen sollen. Da die Verträge mit den Liguisten alle zum Vortheil der Katholiken geschlossen worden waren und dadurch viele Reformirte der Wohlthaten des allgemeinen Friedens beraubt wurden, bestimmen die geheimen Artikel eine gewisse Anzahl von Orten, wo diese Verträge nicht anwendbar seyn sollen. Der Inhalt der Beamtenstellen bezügliche Artikel des Edikts soll liberall ohne Ausnahme ausgeführt werden. Diejenigen Verträge, welche nur provisorisch und bis auf weitere Verordnungen gültig waren, sind aufgehoben; diejenigen dagegen, welche für eine bestimmte Zeit geschlossen waren, sollen nach Verlauf dieser Zeit durch das Edikt von Nantes ersetzt werden. Die Reformirten haben das Recht, Consistorien, Colloquien, Provinzial- und allgemeine Synoden zu halten, Schulen zu eröffnen in den Städten, wo sie Cultusfreiheit besitzen, und Steuern zu erheben für den Unterhalt der Geistlichen, die Kosten der Synoden u. s. w.

Zu diesen Artikeln fügte Heinrich IV. zwei Brebets hinzu. Durch das eine willigte er den Reformirten 45000 Thlr. für ihre Ausgaben, durch das andere be-

stimmte er, daß die Sicherheitsplätze, welche sie am Ende August 1797 inne hatten in welchen sie Garnisonen unterhalten, während acht Jahren von ihnen unter seiner Oberherrschaft besetzt bleiben sollen. Für die Besoldung der Besatzungen gibt er ihnen 29000 Thlr.; in Dauphiné wurden ihnen 195000 Thlr. bewilligt. Heinrich IV. hält sich vor, selbst die Plätze zu bestimmen, indem er dazu reformirte Commissarien Rathes zieht. Endlich erlaubt er, daß zehn Mitglieder der Versammlung von Châteauneuf in Saumur bis zur Verifikation des Edikts durch das Pariser Parlament zurückbleiben, um dessen Ausführung zu beschleunigen.

Man ersieht aus dem letzten Artikel, daß man den Widerstand der Parlamente befürchtete. Und so geschah es auch. Man irrt sich, wenn man meint, daß im Jahr 1598 Alles beendet war; es brauchte noch mehrerer Jahre, bis nach mancherlei Schwierigkeiten das Edikt überall anerkannt wurde; das Parlament von Rouen verificirte sogar nach seiner Form und seinem Inhalt erst im Jahre 1609. Uebrigens war der Text des Edikts, das von den Parlamenten einregistrirt wurde, in mancher Hinsicht von dem des ersten verschieden. Bis zur Zeit, wo Heinrich es unterzeichnete, waren es die Reformirten, die durch ihre Beharrlichkeit und ihre drohende Haltung genöthigt waren ihn dazu zu zwingen oder wenigstens den Widerspruch der Katholiken nicht zu kommen lassen. Von da an aber und bis zur Verificirung durch die Parlamente war es besonders der König, der mit seiner Gewalt einschritt, um den Widerstand der Gerichtshöfe und der Geistlichkeit zu brechen. Heinrich IV., da er endlich in seinem Leben von Allen anerkannter Herr geworden, konnte nun auch seinen Willen durchsetzen, wozu er bei anderen Gelegenheiten nicht zu behaupten mußte. Es war vorauszusetzen, daß die Parlamente und die Geistlichkeit mit dem Edikte würden unzufrieden sein. De Thou meint, daß die Anwesenheit des Legaten allein Schuld an der Verzögerung der Verifikation war; nach Benoit hätten dagegen die Schwierigkeiten erst nach seiner Abreise begonnen; aber diese beiden Ansichten lassen sich wohl vereinigen, wenn man bedenkt, daß das Edikt erst nachdem der päpstliche Legat Frankreich verlassen, den Parlamenten vorgelegt wurde. Der Klerus hatte gegen jeden Artikel seine Einwendung zu machen. Die Parlamente widersetzten sich besonders den halbgetheilten Kammern und der Zulassung zu den öffentlichen Aemtern, weil dadurch ihre Privilegien bedrückt wurden. Aber Heinrich bestand auf seinem Willen. Wenn er glaubte, daß einige Artikel den Katholiken nachgeben zu können, so waren die am Hofe sich befindenden Reformirten daran Schuld, indem sie nach und nach einen Theil ihrer Ansprüche fahren ließen. In einigen Punkten bewilligte er den Reformirten im Geheimen, was er ihnen öffentlich entzog, in anderen war er weniger nachgiebig: er ließ es geschehen, daß in der in Paris angestellten Kammer des Edikts anstatt sechs reformirte Mitglieder sich nur eines befand. Dagegen wurde aber in jeder Kammer des Parlaments ein Protestant zugelassen. Die nämliche Anordnung wurde für das Parlament zu Rouen getroffen. Die Sitze der Erzbischöfe und Bischöfe wurden von den Orten, wo der öffentliche Gottesdienst stattfinden sollte, ausgenommen; die Clausel, welche sich auf den Tausch der Kinder bezog, wurde gestrichen; den Reformirten wurde verboten, ohne die Einwilligung des Königs allgemeine Synoden zu halten. Außer diesen bedeutenden Veränderungen gab es noch andere minder wichtige und die sich weniger auf das Allgemeine bezogen. Nach diesen Veränderungen kann Anquet (Histoire des assemblées politiques des Réformés de France, Paris 1859) allerdings das Edikt als ein zweites ansehen. Die Verificirung fand erst statt, als der König das Parlament dazu nöthigte. Anstatt aber dessen Widerstand in einem Throngerichte (lit de justice) zu brechen, ließ er die angesehensten Mitglieder der verschiedenen Kammern zu sich kommen und empfing sie ganz einfach im Hauskleide. In einer höchst merkwürdigen Anrede erklärte er ihnen, es sei sein fester Wille, daß das Edikt ohne Verzug angenommen werde; er erinnert sie daran, daß er es sei, der den Staat wieder herstellt, ihn mit dem Frieden beglückt, und daß er entschlossen sei, denselben zu erhalten; was er geschrieben, das wolle er auch aus-

en (Bulletin de la Société de l'histoire du Prot. Fr. II, 128). „Er wußte so viel Geduld und Uebergengung zu erlangen, was man anders dem Einfluß seiner Macht hätte zuschreiben können“ (Mornay IX, 246). Die anderen Parlamente waren bald dem von Paris. Es gab allerdings hie und da einigen Widerstand, allein der König setzte das Edikt überall durch, bald durch sein bloßes Wort, bald durch seine Armee. Zu den Deputirten des Gerichtshofes von Bordeaux sagte er: „Ich habe das Edikt gemacht und will, daß es anerkannt werde.“ Zu denen von Toulouse: „Es ist sonderbar, daß ihr euern Starrsinn nicht ändern könnt Ich will, daß man der Religion im Frieden in meinem Reiche leben, daß sie den Zutritt zu den Aemtern haben, nicht weil sie von der Religion sind, sondern weil sie meine und des Königs treue Diener gewesen“ (Bulletin II, 137). Mit der Verificirung des Edikts hatten indessen noch nicht Alles abgethan: es mußte auch ausgeführt werden. Letzteres kostete sowohl dem König als den Reformirten die meiste Mühe. Die 10 Deputirten waren bis Ende 1599 in Châtelleraut geblieben, trotz des Befehles, sich nach Saumur zu begeben, und nachdem das Edikt in Paris verificirt wäre, sich zu trennen. Die Deputirten wollten sich mit dem Edikt, so wie es von den Parlamenten war angenommen worden, nicht begnügen; sie waren nicht gesonnen, etwas von dem nachzugeben, was der König zu Nantes bewilligt hatte. Für den Augenblick wollten sie wohl auf den Rath Heinrich's IV. Rücksicht nehmen, aber nichtsdestoweniger behaupteten sie ihre Rechte, in der Hoffnung, daß der König sie doch zuletzt zur Anerkennung bringen werde (Mornay IX, 259). Die Versammlung sandte Abgeordnete an den Hof, um dem König ihre Beschwerden vorzutragen; unter Anderem bemerkte sie, daß ungeachtet des Ediktes die Kammern nicht in der festgesetzten Frist von sechs Monaten waren eingetrennt worden. Heinrich jedoch gab auf die meisten Klagen keinen Bescheid; nur in wenigen Fällen gab er den Reformirten insgeheim einige Zusicherungen. Die wichtigsten waren demnach nicht beseitigt. Unterdessen hatte man in einigen Orten angefangen, das Edikt einzuführen. Es wurden dazu vom König Commissarien ernannt, je zwei für jede Provinz, ein katholischer und ein reformirter. Ueberhaupt waren sie zufrieden mit der Art, wie diese ihren schwierigen Auftrag erfüllten. Es gab im Lande nur wenig bedeutendere Streitigkeiten, und wann es den Commissarien nicht gelang, die Parteien zu vereinbaren, appellirten dieselben an den König, welcher in den meisten Fällen zu Gunsten der Protestanten entschied. Da dies Alles aber nur sehr langsam geschah, so hielten es die Deputirten nicht für rathsam, sich zu trennen. Sie ließen ihre Versammlung nach Saumur, wo Mornay Statthalter war, „um leichter Rath und heilsamen Rathes zu genießen“ (Mornay IX, 293). Von dort aus sandten sie Abgeordnete nach Paris, um darüber zu wachen, daß keine neuen Veränderungen mehr am Edikt vorgenommen würden, und um dessen Ausführung zu beschleunigen. Diese letzte Einrichtung mißfiel dem König, und da er die Versammlungen nur zu Unruhen Anlaß geben könnten, befahl er den Deputirten, sich zu trennen und zukünftig keine neuen Versammlungen zu halten. Die Reformirten widerstrebten so lange sie konnten, da sie wohl wußten, daß der Einfluß des Hofes auf die Gesandten, welche die Kirchen dahin schicken würden, den allgemeinen Interessen nachtheilig werden mußte. Sie erlangten, daß sie sich in St. Jodet am 10. October 1601 versammeln durften, um sogenannte General-Deputirte zu ernennen, welche am Hofe residiren sollten; es wurden deren zwei gewählt, ein Adelliger und einer vom dritten Stande. Diese Deputirten empfingen die Beschwerden der Provinzen und brachten sie dem König vor.

Die Festigkeit dieses letzteren, die Beharrlichkeit der Provinzial- und allgemeinen Versammlungen, die Klagen der Kirchen vor ihn zu bringen, besiegten endlich jeden Widerstand, zum wenigsten was das Edikt von 1599 betraf. Schon im Jahre 1604 sandte Mornay an la Fontaine nach England schreiben: „Unsere Kirchen befinden sich, durch Gottes Gnade und unter der Wohlthat der Edikte des Königs, in einer Lage

die sie nicht Lust haben zu verändern. Das Evangelium wird, nicht ohne Erfolg, frei gepredigt; man läßt uns Gerechtigkeit widerfahren; wir haben Orte, wo wir uns gegen den Sturm sicher stellen können; wenn Streitigkeiten entstehen, so hört man auf unsere Klagen, oft auch hilft man diesen ab. Wir könnten allerdings wünschen, daß der Gottesdienst an einigen Orten näher oder bequemer wäre, daß wir mehr Antheil hätten an den Ehren und Aemtern; vielleicht wäre es sogar dem Könige nützlich, sowie auch unseren ihm geleisteten Diensten angemessen. Allein dies Alles ist bloß zu wünschen, nicht zu verlangen" (Mornay IX, 538). Er endigt mit diesen Worten, die gewissermaßen die Regel seines ganzen politischen Lebens waren: „Mein Wunsch ist, daß der König dem Könige gehorcht werde, daß die Kirche frei und der Staat in Ruhe stehen.“

C. Schmidt.

Nerses. Drei hohe Würdenträger der armenischen Kirche dieses Namens sind es, die Geschichte derselben von großer Bedeutung. Der Erste ist Nerses I. der Große Katholikos vom Jahre 364 bis 384 n. Chr., von welchem schon oben (s. den Artikel „Armenien“ Bd. XIX. S. 85 ff.) die Rede war. Der Zweite ist

Nerses Elajensis, als Katholikos Nerses IV., welcher von beiden Confessionen gleich hoch verehrt, sowohl wegen der Amuth und Lieblichkeit seines Wesens und Charakters, wie seiner ganzen Erscheinung, als auch und vornehmlich wegen der Anziehungskraft seiner mit göttlicher Begeisterung erfüllten Rede den Beinamen Schnorhali, d. h. „der Gnadenreiche, Amuthige“, erhielt, und von 1166—1173 n. Chr. die höchste Würde in der armenischen Kirche bekleidete. Er gehörte von Seiten seiner Mutter zu dem Stamme der Behlewier, also zu dem Nerses' des Großen und Gregor's des Erleuchteten, und war ein Urenkel des durch seine Gelehrsamkeit und Frömmigkeit und seine Eifer für die orthodoxe Lehre des Christenthums ausgezeichneten Grigor Magistros, welchen der Kaiser Constantinus Monomachus zum Statthalter des oberen Theiles von Mesopotamien ernannte. Sein Vater Apirat beherrschte einen kleinen Distrikt in der Nähe von Charberd (jetzt Charput) in Armenia quarta, und wurde durch den Pfeilschuss eines Arabers im Jahre 1111 n. Chr. getödtet. Er hinterließ vier Söhne, von denen der älteste, Wasil (Vasilios), die Herrschaft ererbte, dem sein Bruder Schahan als Stellvertreter zur Seite stand; die beiden jüngeren Söhne, Grigor oder Grigoris (Gregorius) und Nerses, übergab Apirat seinem Bruder, dem Katholikos Grigor Wajaser, d. h. μαρτυροποιος, zur Erziehung und bestimmte sie somit wahrscheinlich zum geistlichen Stande. Grigor überwies sie zu ihrer ferneren Ausbildung kurz vor seinem Tode im Jahre 1105 n. Chr. seinem Schweltersohne Varsseg (eine andere Form für „Vasilios“), den er selbst lange vorher zum Katholikos für die östlichen Armenier geweiht hatte. Auch dieser widmete sich der Aufgabe mit der größten Gewissenhaftigkeit und ernannte vor seinem Ableben der Weisung Grigor's gemäß den älteren Bruder, Grigor oder Grigorius, zu seinem Nachfolger. Dies geschah im Jahre 1113 nach Chr. Grigor, als Grigorius, des Nerses Bruder, 20 Jahre alt war. Nach Tschamtschean's Geschichte Bd. III. S. 25 war dieser nur 2 Jahre älter als Nerses, welcher somit im J. 1091 nach Chr. geboren seyn mußte; allein derselbe sagt später (S. 87) in Uebereinstimmung mit den Angaben Anderer, daß sein Geburtsjahr zwischen 1098 bis 1100 n. Chr. zu setzen sey.

Der namentlich durch seine Schüler berühmt gewordene Stephanus, Abt des „Karmir Klosters“ (Karmir Wankh) auf dem „schwarzen Gebirge“ (jetzt Qara Tagh), dessen besonderer Obhut die beiden Brüder anvertraut waren, sorgte für deren sittliche und geistige Ausbildung und verstand es in hohem Grade, die trefflichen Anlagen des Jüngeren, welcher nach der Erhebung Grigor's zur Würde des Katholikos noch einige Zeit bei ihm blieb, zu wecken. Wahrscheinlich machte ihn Grigor, so bald es sein Alter gestattete, zum Diakonus und kurz darauf zum Priester, bei welcher Gelegenheit er erst den Namen „Nerses“ gegeben haben soll: wie er früher geheißen, wird nirgend erwähnt. Von dieser Zeit an blieb Nerses stets in der Nähe seines Bruders, des

katholikos, dem er durch seine umfassenden Kenntnisse und sein Talent die wesentlichsten Dienste leistete. Nur mit großem Widerstreben, aber gedrängt von seinem Bruder und der ganzen hohen Geistlichkeit, ließ er sich bewegen, die Bischofsweihe anzunehmen, aber wann dies geschehen sey, ist ebenfalls nicht bekannt. Tschamtschean Vd. III. S. 52 setzt es in das Jahr 1135 n. Chr., was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als D. Nuchet's Angabe, welcher „Biographien der Heiligen“ (Venedig 1810—1815), Bd. V. S. 332 sagt, Grigor habe ihn erst bei seiner Uebersiedelung nach Promkla, als im Jahre 1147 n. Chr., zum Bischof ernannt, wiewohl auch Tschamtschean sich zu irren scheint, wenn er a. a. O. behauptet, dies sey kurz nach der ihm ertheilten Priesterweihe geschehen, da Grigor seinem geliebten Bruder schwerlich die Priesterweihe bis zu seinem 35. oder 37. Lebensjahre vorenthalten hat. Sicherer dagegen ist seine abermals durch einstimmiges Verlangen der versammelten Geistlichkeit von ihm erzwungene Zustimmung zu seiner Erhebung zum Katholikos in der von Grigor, welcher seinen Tod herannahen fühlte, zu diesem Zweck berufenen Synode zu Ende des Jahres 1165 n. Chr., drei Monate vor seinem Hinscheiden. Grigor war 53 Jahre lang Katholikos gewesen, Nerfēs dagegen starb schon den 5. oder 13. August des Jahres 1173 n. Chr., nachdem er nur 7 Jahre 4 Monate (von Grigor's Tode an gerechnet) dieses Amt verwaltet hatte. Jedoch nach einer anonymen Biographie des Nerfēs Clajenise, gedruckt in der Sammlung armenischer Schriften (Venedig 1853 u. f. 20 Bdeh. 24°) 14. Bd. S. 82 wird gesagt, Nerfēs sey 9 Jahre Katholikos gewesen und (S. 80 im J. 622 der armenischen Zeitrechnung, also 1173 n. Chr. gestorben; seine Ernennung aber zum Katholikos wird nicht ganz übereinstimmend damit (S. 82) in das Jahr 612 der armenischen Zeitrechnung, also in das Jahr 1163 n. Chr. gesetzt.

Nerfēs zeichnete sich in verschiedenen Fächern als Schriftsteller aus. Er war ein unermüdeter Dichter und verfaßte schon im Jahre 1121 n. Chr., also wahrscheinlich als junger Priester, 21—23 Jahre alt, eine Geschichte der Armenier vom Anfang bis zu seiner Zeit in 1593 Versen. Auf den Wunsch seines jungen Nefen Apirat schrieb er drei größere Gedichte: 1) eine Elegie auf die Eroberung und Zerstörung von Oessa durch Umadebdi Zentli im J. 1141 n. Chr. in 1057 Versen; 2) im J. 1151 n. Chr. das Wort des Glaubens“, ein Auszug aus den Evangelien, 1359 und 143 Verse; und in demselben und dem folgenden Jahre sein größtes Gedicht, „Jesus der Sohn“, in drei Büchern, von denen das erste 1283, das zweite 1503, das dritte 1039 Verse enthält, das Ganze ein Auszug aus dem Alten und Neuen Testament, mit einer Nachschrift von 159 Versen, zusammen nahe an 4000 Verse. Alle diese Gedichte bestehen aus achtsyllbigen gereimten Versen, und Nerfēs soll den Reim zuerst unter den Armeniern eingeführt haben. In der obengenannten Elegie gehen sämtliche Verse auf die Participialform aus, in den übrigen ist der Reim nicht so streng festgehalten. Neben diesen hinterließ Nerfēs noch eine bedeutende Anzahl größerer und kleinerer Gedichte, Homilien, Briefe, alphabetische Gedichte, Räthsel für Kinder u. s. w. in Reimversen von verschiedener Länge, welche mit Ausnahme der Elegie, Venedig 1830, 24° zuerst erschienen; die Elegie wurde in Madras, Paris 1826, und Tiflis 1829 publiziert. Seine geistlichen Gesänge finden sich in den Gesangbüchern der armenischen Kirche. Die prosaischen Schriften von ihm bestehen vornehmlich in Briefen und Gebeten. Seine allgemein bekannten Gebete auf die 24 Stunden des Tages sind zu Venedig in 24 Sprachen 1822 und 1837 gedruckt worden. Von besonderer Wichtigkeit für die Kirchen- und Dogmengeschichte sind seine Pieder, die er theils als Bischof im Auftrage seines Bruders, theils als Katholikos geschrieben hat; Ausgaben derselben erschienen zu Constantinopel 1825, Fol. und zu Venedig 1858, 24°; in lateinischer Uebersetzung von Cappelletti, Venedig 1830, 8°. Das erste dieser Schreiben, nach Tschamtschean III. S. 55 v. J. 1136 n. Chr. ist an die Armenier in einem Distrikte von Mesopotamien gerichtet, wo sie mit Syrern zusammenlebten, und theologische Streitigkeiten unter ihnen entstanden waren. Es behaupteten nämlich Einige, daß die Gottheit Christi

gelitten habe und gestorben sey, Andere, daß es unwürdig sey, dem Kreuze, a Materie, Verehrung zu erweisen, wieder Andere waren für das Darbringen vor Thieren zu Opfern und anderen Festtagen, wie bei Leichenbegängnissen unter G Segnungen, Andere auch suchten die Lehren der Thondracener (s. d. Art. „Art und anderer legerischer Sekten zu verbreiten u. s. w. Nerses bewies dagegen heil. Schrift und den allgemein anerkannten Kirchenvätern 1) daß Christus, wel göttliche und menschliche Natur in sich vereinigte, seiner menschlichen Natur 1 storben ist, nach seiner göttlichen aber unsterblich bleibt, und wegen der Ver beider Naturen in der einen Person des Logos der Tod wie die Unsterblich zukommt; 2) daß es ein grober Irrthum ist, zu behaupten, Christus habe vor Menschwerdung einen Körper gehabt und nicht die wahre menschliche Natur angenommen; 3) daß Gott seiner Natur nach nicht materielle Augen, Ohren, Hände haben kann; 4) daß wahrhafte Verehrung dem Kreuze gebühre, nicht aber als materiellen Dinge, sondern weil es uns den gekreuzigten Christus vergegenwärtigt; 5) daß die kirchlichen Segnungen und Salbungen gesetzlich und würdig seyen; das Rituale in Ehren zu halten und nichts Unnützes und Ueberflüssiges darin enthalten sey; 7) daß das in der Genesis erwähnte Paradies nicht ein bloßer Name (Typus) sey, sondern Existenz habe; 8) daß das dargebrachte junge Thier oder Kalb nicht ein Opfer sey, sondern nur ein Gelübde der Barmherzigkeit und Theilung an Priester und Arme; als Opfer genommen sey es verwerflich, und daß es auch durchaus ungerechtfertigt, wenn die syrische Geistlichkeit ihren Gemeinden Rasse von den Armeniern zu genießen, weil möglicherweise der Laab (Magen) und Osterlamme bei dessen Zubereitung angewendet worden sey; und endlich 9) daß die manichäische Sekte der Thondracener zu verdammen sey, welche nicht das kirchliche Gebot sondern die Gemeinde als die Kirche ansehen und das Rituale und die darin enthaltenen Canones, sowie die Segnung des Kreuzes und der Kirche nicht anerkennen wollen. Dieses Schreiben hatte die gehoffte Wirkung und brachte Viele von ihren Irrthümern zurück. — Auf die Frage eines syrischen Gelehrten, Namens Jacob, von Melit, die Armenier gleich den Syrern glaubten, daß die Speisen und Getränke in dem Leibe des Herrn der Verwesung unterworfen gewesen seyen? erwiderte Nerses (als Bischof) in einem anderen Schreiben, daß er nur ungern auf so indecente eingehen, ihm aber doch entgegen wolle, daß die armenische Kirche seit ihrer Entstehung stets bekannt habe, der Leib des Herrn sey von seiner Geburt an bis in Ewigkeit von den freiwilligen Leiden und dem Tode, wohl aber von allen unfreiwillig verächtlichen (niedrigen) Leiden und Gebrechen frei, und daß er selbst glaube, man könne eben dasselbe auch von dem Leibe der heil. Jungfrau von der Zeit ihrer Empfängnis an sagen.

Im Jahre 1165 n. Chr. wurde Nerses von seinem Bruder beauftragt, die armenischen Fürsten Thoros und Dschin, die sich gegenseitig mit großer Erbitterung bekriegten, mit einander zu versöhnen. Nachdem er dies glücklich zu Stande gebracht hatte, traf er auf dem Rückwege in Mamestia (Mopsveste) mit dem dort statthaltenden griechischen Feldherrn Alexius, Schwiegersohn des Kaisers Manuel Comnenus, zusammen, welcher sich lange mit ihm unterhielt und ihn um die Auseinandersetzung der Meinungen bat, welche die feindselige Stimmung der griechischen und der armenischen Kirche einander hervorgerufen hatten. Nerses erfüllte diese Bitte, und Alexius überzeugte sich, daß die armenische Kirche im Grunde nur in einigen Gebräuchen und Worten von der griechischen abweiche und sonst ganz orthodox sey. Erfreut darüber forderte er ihn auf, Alles dies schriftlich aufzusetzen, damit er es dem Kaiser vorlegen und auf diese Weise eine Vereinigung beider Kirchen anbahnen könnte. Das in Folge dessen von Nerses, der in der Ueberschrift Erzbischof genannt wird, an ihn gerichtete Schreiben enthält zuerst den orthodoxen Glauben an die heilige Dreieinigkeit und dann dem Menschwerden des Logos, wobei er zeigt, daß es richtig sey, in Christo zwei 9

nehmen, und daß die Armenier, wenn sie nur von einer Natur sprechen, darunter die verstehen, indem sie hinzufügen, die Vereinigung der beiden Naturen sey eine un-
 liche und unermischte, und somit das Wort „Natur“ in der Bedeutung von „Person“
 ſeyen. Hierauf geht er mit Rücksicht auf die ihm vorgelegten Fragen zu anderen
 Umständen über und zeigt 1) daß und warum die Armenier das Fest der Geburt
 der Laufe Jesu zusammen den 6. Januar, das der Verkündigung aber den 7. April
 2) daß die Armenier zu dem Myron Sesamöl statt des Olivenöls gebrauchen*),
 es keine Oelbäume bei ihnen gibt, 3) daß die Bilderverehrung bei ihnen geboten
 4) daß nur bei hölzernen Kreuzen, weil sie aus zwei Stücken bestehen, das Bild
 mit Nägeln befestigt werde, 5) daß sie in dem Trishagion die Worte „der du
 gekreuzigt bist“ hinzufügen, weil sie es nicht an die Dreieinigkeit, sondern nur
 an Sohn Gottes richten, 6) daß nur die weniger frommen und enthaltsamen Laien
 den Armeniern niederen Standes sich erlauben, an den Sonnabenden und Sonn-
 tagen der 40tägigen Fasten Fische, Oel und Milchspeisen zu genießen, 7) daß sie nach
 Gregorius Photistes datirender Ueberlieferung, wie aus anderen Gründen bei
 Communion den Wein nicht mit Wasser vermischen, 8) daß die Armenier die fünf-
 zehn sogenannten „vorhergehenden Fasten“ vor dem Sonntage Septuagesimä nach
 Gebote Gregor's des Erleuchteten mit Rücksicht auf die Genesung und Belehrung des
 90 Terdat feiern, und damit zugleich der ninivitischen Fasten gedenken. — Alexius
 gab dieses Schreiben sogleich nach seiner Rückkehr nach Constantinopel dem Kaiser,
 der gleich, erfreut darüber, es dem Patriarchen Michael mittheilte, und in der Hoff-
 , eine Vereinigung beider Kirchen zu Stande zu bringen, einen seiner Hofbeamten,
 bat, einen Armenier, mit einem Schreiben an den Katholikos Gregor sandte, worin
 lesen bat, zu weiterer Besprechung über diese Angelegenheit seinen Bruder Nerfes
 Constantinopel zu schicken. Mittlerweile war aber Gregor gestorben und Nerfes
 eine Stelle getreten, dessen Hirtenbrief, bei dem Antritt des Amtes an sämtliche
 der seiner Kirche erlassen, ein wahres Muster ist in Beziehung auf Form und In-

In klassischer Sprache und Darstellung theilt er seine Ernennung mit, weist auf
 große Verantwortlichkeit hin, die er damit übernommen, spricht in acht christlicher
 mit von seinen Mängeln und Schwächen, wegen deren er um Nachsicht bittet, setzt
 Glauben an Christum auseinander, wobei er nicht unterläßt, zu erinnern, daß der
 ohne Werke ein tochter sey, und wendet sich zuletzt an alle einzelnen Stände
 Volks, die geistlichen wie die weltlichen, zuerst an die Mönche, Aebte, Bischöfe und
 der, dann an die Fürsten und Vornehmen, die Soldaten, Bürger, Ackerbauer u. dgl.
 endlich auch an die Frauen, wodurch man einen tiefen Blick in die inneren Zu-
 und Gebrechen der damaligen Zeit bekommt. Eben so klassisch ist seine Antritts-
 als Katholikos vor den versammelten Bischöfen und Wardapet's, welche in den
 Ausgaben seiner Briefe mit abgedruckt ist. — Nerfes antwortete nun auf das
 reiben des Kaisers, daß es ihm unter den jetzigen Umständen trotz dem besten Willen
 möglich sey, sich von seiner Kirche zu trennen, er aber den innigsten Wunsch hege,
 der Kaiser zu ihm komme, und bat ihn zuvörderst, durch seinen Einfluß die Feind-
 der Griechen gegen die Armenier in Liebe und Zuneigung umzuwandeln, in den
 jen Gebete für die Vereinigung beider Confessionen anstellen zu lassen, und bei einer
 igen Besprechung (in einer Synode) ihnen eine freie, offene Darlegung ihrer An-
 zu gestatten. Zugleich legte Nerfes, dem Verlangen Sembat's gemäß, eine aus-
 sliche Darstellung des armenischen Glaubens bei, worin er sich gegen arianische und
 kianische, wie gegen die vermeintlich doletischen Ansichten des Euthyses verwahrt
 dann die Gründe auseinandersetzt, warum die Armenier in manchen Stücken, die
 schon in dem Schreiben an Alexius berührt habe, von den Griechen abweichen, in-
 er zugleich bemerkt, daß es nicht auf die Gebräuche, sondern auf die Gesinnung

*) Jetzt wird das heil. Oelöl aus dem Oel der Oliven und verschiedener Blumen be-

ankomme. — Der Kaiser bedauerte sehr, daß er augenblicklich verhindert war, selbst zu dem Katholikos zu kommen, schickte aber den griechischen Philosophen Theorionus, begleitet von dem armenischen Abte eines Klosters in Philippopolis, Johannes mit dem Beinamen Uthman, nebst Schreiben an Nerses. Nach einer lange dauernden Disputation über die verschiedenen Streitpunkte, und namentlich über das Dogma von der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, erkannten sie, daß beide Kirchen im Grunde mit einander übereinstimmen, die Armenier aber durch falsche Nachrichten über das chalcedonische Concil verleitet, die Griechen für Nestorianer, und die Griechen andererseits die Armenier, nicht wissend, daß sie das Wort „Natur“ theils seiner eigentlichen Bedeutung, theils in dem Sinne von „Person“ nehmen, diese in thümlich für Monophysiten gehalten haben. Nerses spricht dieses auch in dem Schreiben an den Kaiser (vom Oktober 1170 n. Chr.) aus, welches Theorionus diesem Abte brachte, worin er ihm zugleich mittheilt, daß er in Betreff einer vollständigen Einigung nicht eigenmächtig verfahren dürfe, sondern genöthigt seyn werde, seine sämtlichen Bischöfe und Doktoren zu einer Synode zu berufen. — Obige Disputation edirte Joh. Vennelavius zu Basel 1578 griechisch und lateinisch; sie steht auch im 4. Bande der Bibl. vet. Patrum; Clem. Galanus hat sie in das Armenische übersetzt mit lateinischer Uebersetzung im ersten Bande seiner Conciliatio ecclesiae Armeniae et Romanae p. 212—322 wiedergegeben; Angelo Mai endlich in seiner *Scriptorum veterum nova collectio*, Rom. 1822. 4°. Vol. VI. nicht nur die Stellen ausgefüllt, die sich in jenen Abdrücken finden, sondern auch eine zweite Disputation, die er handschriftlich entdeckte, herausgegeben. Daß diese Disputation gehalten worden ist, unter keinem Zweifel, da Nerses selbst in seinen Briefen an den Kaiser davon spricht, gleich Cappelletti (in der Vorrede zu seiner lateinischen Uebersetzung der Briefe) bei von Angelo Mai edirte Disputationen für volle Erfindung erklärt, weil nach denselben Nerses erst über Manches belehrt worden seyn soll, was er schon früher in seinen Briefen richtig erkannt und dargethan hat. Allerdings beweist die Glatwürdigkeit des Berichts, nicht aber, daß der griechische Philosoph, der dem Kaiser seine Ueberlegenheit zeigen wollte und denselben erst nach der Disputation niederschrieb, nicht so dargestellt und aufgezeichnet haben könne. Wir sehen darin einfach eine griechisch gefärbte Darstellung der Disputation, wie wir eine armenische Färbung derselben nach welcher Nerses stets als Sieger aus dem Kampfe hervorgeht, in der Geschichte der armenischen Synoden finden, und endlich zeigt Asseman, Bibl. Or. II. p. 364 eine syrische Färbung, welcher zufolge der von dem syrischen Patriarchen Michael I. Promkla gesandte Mönch Theodorus den griechischen Philosophen vollständig zum Schutze brachte und dem schon besiegten Nerses den Muth gab, an Theorionus zu schreiben, daß er nach der zu haltenden Synode ihm seine Meinung mittheilen wolle, vgl. an Eschamtsch. III. S. 400. — Abermals sandte der Kaiser dieselben zwei Personen Briefen von sich und dem griechischen Patriarchen Michael, datirt vom Dezember 1170 nach Chr., zu Nerses und legte ihm die Sorge für die Vereinigung dringend an das Herz, damit das Werk nicht durch den Tod des Einen von ihnen vereitelt werde, worin er ihn zugleich auf neun Hauptpunkte aufmerksam machte, die er der zu veranstaltenden Synode vorlegen sollte: 1) sollen sie Alle die verdammen *), welche eine Natur

*) Nach Assem. a. a. O. schrieb auch Nerses an den syrisch-jacobitischen Patriarch Michael über diese Angelegenheit und theilte ihm mit, daß der Kaiser von ihm die Zustimmung zu den Fragen verlangt habe, die theils den Glauben, theils den Cultus betreffen, und mit Ausnahme des Zusatzes „qui crucifixus es“ in dem Trisagion wohl zugegeben werden könnten, jedoch er sich ganz nach ihm richteten. Von diesem Schreiben wissen die Armenier nichts; wohl geben sie ein anderes und zwar eine Antwort auf ein Schreiben des Patriarchen Michael Nerses, worin dieser den Wunsch einer Zusammenkunft mit ihm ausgedrückt und die Beschickung einer von ihm im Jahre 1169 veranstalteten Synode zur Prüfung der Liturgie mitgetheilt hat. Nerses erklärte sich damit einverstanden und verwahrt sich zugleich gegen die von dem Patriarchen Michael ihnen mündlich vorgetragenen Beschuldigungen einiger Syrer, daß die Armenier die legentlichen Ansichten des Julianus Halicarnassensis anhängen.

Christo annehmen, also Euthyses, Dioscorus, Severus, Timotheus den Budeligen und alle Gleichgesinnten; 2) sollen sie zwei Naturen in Christo bekennen, sowie zwei Willen und zwei Willensäußerungen (*εὐνοίας*), aber eine Person; 3) die Formel „qui crucifixus es“ in dem Trishagion weglassen; 4) die Feste mit den Griechen feiern, nämlich Mariä Verkündigung den 25. März, die Geburt Jesu den 25. Dezember, die Beschneidung den 1. und die Taufe den 6. Januar, die Darstellung im Tempel den 2. Februar, und ebenso alle Feste des Herrn, der heil. Jungfrau, Johannes des Täufers, der heil. Apostel u. s. w.; 5) das Myron aus Olivenöl bereiten; 6) bei der Communion gesäuertes Brod und mit Wasser vermischten Wein geben; 7) die Laien gleich den Priestern, nur mit Ausnahme der Büßenden, während des Gottesdienstes und der Communion innerhalb der Kirche lassen; 8) das vierte bis siebente ökumenische Concil anerkennen und 9) die Ernennung des Katholikos nur von dem griechischen Kaiser annehmen. — Nerses versammelte sogleich die Bischöfe und Wardapets der benachbarten Provinzen, welche bald mit den Hauptpunkten sich einverstanden erklärten, jedoch einigten sich, daß auch die Zustimmung der anderen mehr als 300 Bischöfe und vielen Wardapets und demnach eine allgemeine Synode dazu nothwendig sey. Dies erkannten auch die kaiserlichen Gesandten und lehrten, da sie das Resultat nicht abwarten konnten, mit dem Antwortschreiben des Katholikos zurück, worin derselbe die vorläufige Annahme der Punkte versprach, jedoch unter der Bedingung, daß Alle mit ihm übereinstimmen würden, und nicht als überführt von seinen bisherigen Irrthümern, sondern nur um des Friedens willen. Nerses theilte alsbald den entfernteren hohen Kirchenbeamten die kaiserlichen Bedingungen durch ein Circularschreiben mit, und war eben damit beschäftigt, sie zu einer allgemeinen Synode zu berufen, als er von einer tödtlichen Krankheit erfaßt wurde, von welcher er nicht wieder genas.

Außer den erwähnten Briefen finden sich noch mehrere andere von ihm in den Ausgaben und der Uebersetzung, unter denen aber nur der an die Samosatener gerichtete von Wichtigkeit für uns ist, weil er die „Sonnensöhne“, d. i. eine noch jetzt in der Nähe von Maredin existirende Sekte der Schemsije, d. i. „Sonnenerheber“, betrifft. Seine letzte Arbeit, einen Commentar zu dem Evang. Matthäi, brachte er nur bis zum vierten Kapitel.

Ueber ihn vergl. noch Monist im 1. Bande der Zeitschr. für historische Theologie S. 87 ff. — Neumann, in den Jahrbüchern der Literatur Bd. 67. S. 165.

Nerses Lambronensis, ursprünglich Sembat geheissen, Sohn des Fürsten von Lambron, Dschin, und der Schahanducht, Nichte des Nerses Clajensis, wurde im Jahr 1153 n. Chr. geboren und von seinen Eltern dem geistlichen Stande geweiht. Schon als Kind kam er mit seinem Vater nach Constantinopel. Unter der trefflichen Leitung des Wardapets Johannes in dem benachbarten Kloster Eghra entwickelten sich seine großen geistigen Fähigkeiten sehr früh, er studirte mit vielem Eifer und erlernte außer der griechischen auch die lateinische und koptische Sprache. Als er 16 Jahre alt war, starb sein Vater, hatte aber vorher nach dem Rathe der Mönche von Eghra bestimmt, daß derselbe Abt des Klosters werden sollte. Dieser, der gar keine geistliche Würde übernehmen wollte, beschloß, als er es erfuhr, in die Eindröde zu fliehen. Seine Mutter verhinderte dies und brachte ihn nach Promkla, um ihn von ihrem Oheim Nerses Clajensis die Weihe ertheilen zu lassen. Nerses weihte ihn zum Priester und gab ihm dabei seinen eigenen Namen, Nerses. Er blieb nun einige Zeit dort und ging dann in ein Kloster auf dem schwarzen Gebirge, wo er sich unter der Leitung eines kenntnißreichen Wardapets, Stephanos, weiter ausbildete. Die Mönche erkannten bald sein ausgezeichnetes Rednertalent und bestürmten ihn, in der Kirche zu Lambron zu predigen. Er that dies mit so ungemeinem Erfolge, daß man von allen Seiten in ihn drang, als Abt des Klosters von Eghra zugleich die bischöfliche Würde von Lambron anzunehmen. Nerses, erst 18 Jahre alt, entzog sich diesem Andrängen dadurch, daß er mit seinem Lehrer Johannes in die Wüste floh und dort sich ganz dem Studium und dem

beschaulichen Leben ergab. Nur von Zeit zu Zeit besuchte er von da aus den Katholikos, bei dessen Tode er auch zugegen war. Der neue Katholikos Grigor Tgha nannte ihn im Jahre 1176 zum Erzbischof von Tarsus, Lambron und Umgegend, mit er auf allgemeinen Wunsch der Mönche die Abtei von Syrra übernahm. Da jedoch einsah, daß die amtlichen Geschäfte ihm keine Zeit zum Studium ließen, so entfernte er sich schon nach einem Jahre heimlich und ging wieder zu seinem alten Lehrer Johannes in die Wüste, wo er — 24 Jahre alt — seine „Erklärung der kirchlichen Einrichtungen und der Liturgie der Messe“ (gedruckt Venedig 1847. 8°) und „Reden über die Geistlichen“ schrieb, auch einen Commentar zu den Psalmen auszuarbeiten begann. Wiederholt von da zurückgerufen, sah er sich endlich genöthigt, seine amtliche Wirksamkeit wieder anzutreten, doch blieb er auch da nicht lange, weil der Katholikos ihn dringend aufforderte, nach Promkla zu kommen. Der Kaiser hatte mittlerweile diesen geschrieben und ihn eingeladen, nach Constantinopel zu kommen, um das von seinem Vorgänger angefangene Werk der Vereinigung beider Kirchen zu vollenden. Grigor war selbst damit einverstanden, aber der Legat des Nerses Elajensis, der Ward Stephanos, welcher dessen Cirkularschreiben an die orientalische Geistlichkeit überbracht hatte, kam mit der Antwort zurück, daß diese ihre Zustimmung nur geben wolle, fern nichts von den Traditionen der Väter verändert würde. Grigor antwortete nach Berathung mit seinen Wardapets, daß er sehr bedauere, der Einladung des Kaisers nicht Folge leisten zu können, und daß er zwar in Betracht des Dogma's der Einwilligung seiner Geistlichkeit sich versichert halte, ihn aber bitte, vorläufig wenigstens von dem Verlangen einer Veränderung in ihren Gebräuchen, die sie von den Vätern empfangen und gleichsam mit der Muttermilch eingesogen haben, abzustehen; er hoffe jedoch, daß es mit der Zeit sich durchführen lassen werde. Dieses Schreiben sandte er dem Kaiser durch einen ihm befreundeten griechischen Geistlichen Constantin seinen Lehrer für das Griechische, welchen er zugleich dem Kaiser zu der Würde des Erzbischofs von Hierapolis empfahl. Dieser war auch so glücklich, den Kaiser wie die griechischen Patriarchen zum Nachgeben zu bewegen. Grigor, der dies nicht erwartete, ließ schon vorher durch Nerses Lambronensis und andere Bischöfe eine Erwiderung auf die vorgelegten Fragen, wie sie glaubten, daß die Synode bestimmen würde, aufstellen, welche so lautete: 1) Wir verdammen Eutyches und Severius sowie auch Dioscurus, wenn ihr uns beweiset, daß er ein Anhänger der Lehre der Eutychianer gewesen ist. 2) Wir erkennen gleich allen Christen die doppelte Natur in Christo an, sowie den doppelten Willen und die doppelte Willensäußerung, aber wir bitten, daß es uns gestattet bleibe, „eine Natur“ zu sagen im Gegensatz gegen die Trennenden (Nestorianer). 3) Wir Trishagion singen wir stets in Bezug auf die Person des Sohnes und haben es nicht den Häretikern angenommen, aber auch zu Liebe können wir auch die Worte: „der Fleisch geworden bist“ — hinzufügen und sagen: „Heiliger Gott, heilig und heilig und unsterblich, der du Fleisch geworden und gekreuzigt bist um unsern Erbarmen dich unser.“ 4) Wir bitten, die uralte Gewohnheit, das Fest der Geburt der Erscheinung am 6. Januar zu feiern, auch ferner uns zu gestatten. 5) Wenn Olivenbäume finden, wollen wir das heilige Myron auch von Oliven bereiten. 6) Wenn wir ungesäuertes Brod bei dem Abendmahl nehmen, stimmen wir mit dem großen apostolischen Stuhle von Rom überein, und 7) wenn ihr auch ungesäuertes Brod nehmen wollen wir den Wein im Kelche mit Wasser vermischen. 8) Das Glaubensbekenntniß der Canones des vierten Concils (des Chalcedonischen) haben wir als übereinstimmend mit den drei vorhergehenden erkannt, und nehmen daher die Beschlüsse desselben an, wollen auch die folgenden annehmen, wenn ihr uns deren Beschlüsse mittheilt und wir sie gleichlautend finden werden. 9) Wir bitten, uns allein die Wahl und Ernennung des Katholikos zu überlassen, da wir mehreren Nationen unterworfen sind und eine Befragung dieser Würde durch den Kaiser für uns unangenehme Folgen haben könnte. — Dagegen stellten sie nun auch ihrerseits folgende Forderungen an die Griechen, aus denen es

vorgeht, wie lax schon damals das Regiment der griechischen Kirche in Betreff der Geistlichkeit war: 1) Uebertreter der kirchlichen Satzungen sollen nicht ohne vorhergegangene Untersuchung und Richterspruch einen geistlichen Grad erhalten. 2) Geistliche, die sich Vergehen zu Schulden kommen lassen, sollen nicht ohne Buße es wagen, an der Communion Theil zu nehmen. 3) Eunuchen sollen nicht zu geistlicher Würde gelangen. 4) Das Abendmahlbrod soll ungesäuert sehn. 5) Warmes Wasser soll nicht nach der Einsegnung in den Abendmahlstisch gemischt werden. 6) Die kanonischen Bücher sollen nicht von den Mönchen und Priestern mit Fischen und Wein gehoben werden. 7) Den Stuhl von Antiochien soll, wenn es möglich ist, der armenische Katholik als seinen Sprengel erhalten und, wenn dies geschieht, seine Wahl von der Bestätigung des Kaisers abhängen. — Diese Resolution bewahrten sie bis zum Eintreffen der Antwort von Seiten des Kaisers, und Grigor beauftragte nun den Erzbischof Nafes Lambronensis mit der Abfassung der Eröffnungsrede zu der bevorstehenden Synode, welche mit großer Beredsamkeit und Begeisterung in ächt evangelischem Sinne und Geiste geschrieben über die kirchlichen Verhältnisse der damaligen Zeit ein helles Licht verbreitet. Im Januar des Jahres 1177 schrieben der Kaiser und der Patriarch, welche über die Vereinigungsangelegenheit eine Synode in Constantinopel gehalten hatten, daß sie nur auf dem Bekenntniß der zwei Naturen in Christo, sowie der zwei Willen und Willensäußerungen bestehen wollten. Erfreut über diese ganz unerwartete Nachsichtigkeit, sandte Grigor sogleich ein Circularschreiben an die hohe Geistlichkeit aller Orte mit der Aufforderung, sich schleunigst zu einer Synode in Promkla zu versammeln oder doch ihre Meinung abzugeben. Die Meisten kamen oder erklärten sich im Voraus einverstanden; nur Wenige verweigerten hartnäckig, trotz wiederholter Aufforderung von Seiten Grigor's, ihre Theilnahme und Zustimmung; dagegen kamen auch mehrere armenische Fürsten, der Katholikos der Albanier und einige von dem syrischen Patriarchen gesandte Wardapets (Doktoren der Theologie). Die Eröffnung fand nach Ostern im Monat April 1179 statt. Nach gründlicher Berathung erklärten sich sämtliche Anwesende einverstanden mit den Ansichten und Vorlagen des Kaisers und des Patriarchen, und schickte zwei Antwortschreiben an Beide ab, in denen sie ihr der griechischen Kirche ganz analoges Glaubensbekenntniß darlegten. Der Katholikos schickte beide, nachdem sie von Allen unterschrieben waren, sogleich nach Constantinopel. Unglücklicherweise wurden die Boten durch Unruhen, die in Kleinasien ausbrachen, zur Rückkehr genöthigt, und während Grigor sich vergebens bemühte, auf anderem Wege die Briefe nach Constantinopel zu befördern, kam die traurige Kunde von dem am 27. Sept. 1180 erfolgten Tode des Kaisers. Dadurch ward plötzlich die ganze 15jährige Mühe, eine Einigung der armenischen und griechischen Kirche zu Stande zu bringen vereitelt; denn sein Sohn war noch Kind; es entstanden Unruhen, Empörungen und Kriege, und so gerieth diese so wichtige Angelegenheit ganz in Vergessenheit. Der Haß der Griechen gegen die Armenier brach von Neuem aus, und da sie sahen, daß diese mit den lateinischen Kreuzfahrern in näheren Verkehr traten, suchten sie durch allerhand Verläumdungen, namentlich dadurch, daß sie die Armenier als legerische Eutychianer darstellten, die Lateiner gegen sie aufzuheizen. Grigor schickte deshalb, um seine Kirche wegen der Beschuldigungen zu rechtfertigen, den des lateinischen kumbigen armenischen Bischof von Philippopolis, Grigor, zu dem Pabst Lucius III. und bat ihn zugleich um ein Exemplar der lateinischen Liturgie. Der Pabst übersandte ihm nebst den Insignien der höchsten geistlichen Würde die Liturgie und ein Schreiben, welches Nerfes Lambronensis übersetzte. In diesem Schreiben, datirt vom 3. Dezember 1184, verlangte der Pabst Lucius, daß die Armenier etwas Wasser zu dem Wein in dem Abendmahlstische mischen und die Geburt des Heilandes den 25. Dezember feiern sollten. Dann fügte er noch folgende Wünsche hinzu: 1) sollten sie das heilige Salböl nur einmal im Jahre und zwar am Gründonnerstag weihen, bei der Taufe der Katechumenen dasselbe in das Taufwasser setzen, damit den Taufling bekreuzen und den Stein des Altars salben, bei der Ordi-

nation aber damit den ordinirten Priestern die Hände, den Bischöfen das Haupt geben, wodurch sie zu ihrem Dienste gekräftigt werden. 2) Die Ordination der Bischöfe sollten sie an einem Sonntage vollziehen, weil an diesem Tage der heilige Geist die Apostel herabsstieg und sie aussandte, das heilige Evangelium in der Welt zu verkündigen, aber die Priester, Diakonen, Subdiakonen und andere Kleriker sollten an einem Sonnabend in den vier Jahreszeiten ordiniren, weil auch die Apostel um Gebet die Hand auf ihre Schüler legten. — Ende Mai des Jahres 1189 schrieb Papst Clemens III. an den Katholikos und bat ihn, sich der durch Saladin's Eroberung von Jerusalem verlassenen Christen anzunehmen und dahin zu wirken, daß die Armenier Blut und Gut zur Wiedererlangung der heiligen Orte behülfslich seyen. In einem zweiten kurzen Schreiben erwähnt er, daß er es für unnöthig erachte, ihm das heilige Myron zu schicken, und er es selbst nach seiner Gewohnheit bereiten solle. Das Schreiben übersetzte Nerses Lambronensis. — Als Kaiser Friedrich I. auf seinem Zuge gegen Iconium erobert hatte, schickte er dreimal Gesandte an den Fürsten Leon und den Katholikos und forderte den ersteren auf, ihm zu Hülfe zu kommen. Leon sandte gleich nach Berathung mit seinen Großen Nerses Lambronensis mit 20 Begleitern zu Hromkla, den Katholikos zu holen, sie wurden aber unterwegs von Räubern überfallen, geplündert und zum Theil ermordet. Nerses entkam glücklich, verlor aber dabei seine Erklärung der Messe und seine Reden über die Geistlichen, die er später erst, da die Räuber sie verkauft hatte, wieder kaufte. Darauf ließ Leon den Katholikos durch eine militärische Eskorte nach Tarsus geleiten und zog mit ihnen dem Kaiser bis Nicosia oder nach Sis entgegen. Von da schrieben sie dem Kaiser, und Leon sandte dabei eine große Masse Lebensmittel für das ausgehungerte Heer. Der Kaiser antwortete, daß er längere Zeit in Cilicien ausrufen und Leon zum König krönen wollte. Er starb aber plötzlich, und Conrad konnte wegen der Trauer dies nicht ausführen, blieb ein Monat dort und zog dann mit seinem Heere in Eilmärschen nach Jerusalem. Nerses fand bei einem lateinischen Bischof, der in seinem Hause abgestiegen war, eine Handschrift über das Ritual der Kaiserkrönung, und übersetzte diese, um sie bei der bevorstehenden Krönung Leon's in Bereitschaft zu haben. — Als der Katholikos Grigor IX. im Jahre 1193 starb, wurde auf Verlangen Leon's dessen Nefte, der noch Kind war, gegen den Willen des Nerses Lambronensis, welcher in ihm nicht die nöthigen Qualifikationen bemerkte, als Grigor V. zum Nachfolger erwählt. Aber schon nach einem Jahre zeigte sich dessen Unwürdigkeit, Leon setzte ihn ab und gefangen, und man wählte einstimmig den Nefen des Nerses Elajensis, Apirat, als Grigor VI. zum Katholikos. Dieser sandte im Jahre 1197 den Nerses Lambronensis zu dem Kaiser, um ihn zu bitten, daß er den Feindseligkeiten und Bedrückungen der Griechen gegen die Armenier in seinem Reiche Einhalt thue. Nerses aber erlangte, trotz der ehrenvollen Aufnahme, nichts als leere Versprechungen. In dieselbe Zeit fällt auch ein Brief des Nerses Lambronensis an einen in hohem Ansehen stehenden griechischen Eremiten in Antiochien, Oskan, als Antwort auf ein Schreiben von diesem, welcher viele falsche Beschuldigungen von griechischen Klerikern gegen die Armenier geöhrt hatte. Nerses widerlegt dieselben und zeigt ihm, daß die Armenier durchaus rechtgläubig seyen. Im folgenden Jahre war Nerses Lambronensis noch bei der Krönung Leon's am 6. Januar 1192 gegenwärtig und hielt dabei eine treffliche Rede. Da Leon, um dies zu erreichen, dem päpstlichen Legaten, Erzbischof Conrad von Mainz, mehrere Zugeständnisse in Betreff der Feste (s. d. Art. „Armenien“) machen mußte, so überredete er den Katholikos und die Bischöfe zu deren Zustimmung. Unter diesen war auch Nerses Lambronensis, auf den besonders der Haß der orientalischen armenischen Geistlichkeit gegen ihn deshalb bei Leon verlagten und verläumdeten. Nerses rechtfertigte sich gegen diesen auf eine glänzende Weise in einem besonderen Schreiben. Kurz darnach und vielleicht in Folge dieser Angriffe wurde er plötzlich während des Gottesdienstes von einer heftigen Krankheit ergriffen und starb, erst 45 oder 46 (nach anderen, jedes

weniger glaubwürdigen Nachrichten Tschamtsch. Bd. III. S. 407 ff. sogar erst 30) Jahre alt, den 14. Juli desselben Jahres. Er wurde in dem Kloster Skyrra, dessen Abt er war, begraben und auf Befehl des Katholikos alljährlich sein Gedächtnistag gefeiert, welcher später auf den 17. Juli festgesetzt wurde.

Er hinterließ außer Uebersetzungen aus dem Lateinischen, Syrischen und Griechischen, der oben erwähnten Erklärung der Mysterien des Abendmahls, der Synodalrede gedruckt zu Venedig 1784, mit lateinischer Uebersetzung ebendas, 1812. 1838, deutsch Uebersetzt von Neumann, Leipzig 1834, Briefe an Oskan und Leon, Venedig 1838; das kanonische Recht, noch ungedruckt; Commentar zu den vier salomonischen Büchern und den zwölf Propheten, Constantinopel 1826, Fol.; Erklärung des nicänischen Symbols; Erklärung des Testaments Johannes des Evangelisten, Constant. 1736; Biographien der Väter, besonders der Anachoreten, aus mehreren Sprachen Uebersetzt; Homilien zu verschiedenen kirchlichen Festen, Venedig 1789. 1838, und ein Lobgedicht auf Kereses Kaiser, Petersb. 1782, Madras 1810, Constant. 1826.

Seine Biographie findet sich in den Biographien der Heiligen, Venedig Bd. V.; im Lobrede auf ihn im 15. Bändchen der armenischen Schriften, Venedig 1854. — Ueberdies vgl. Sukias Somal Quadro etc.; Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Liturgie; Tschamtschean, Geschichte. Bd. III. S. 88 u. f. w.

S. Petermann.

Nikolaustag Dieser Tag, der 6. Dezember, hat seinen Namen vom heiligen Nikolaus durch die Legende erhalten. Nach derselben zeichnete sich der heil. Nikolaus, geboren zu Patara in Lycien und später Bischof von Myra, durch seine Wohlthätigkeit gegen Arme und Leidende ebenso aus, wie durch seinen Eifer für die Verbreitung des Christenthums. Die Legende gibt weiter von ihm an, daß er einem armen Manne, der seine gut gearteten Töchter der Verführung opfern wollte, um auf diese Weise den Unterhalt für sie und sich zu gewinnen, in der Nacht einen Beutel mit Geld in das Haus geworfen habe, so daß die bedrängte Familie ehrbar leben könne. Wegen dieser Handlung sah man ihn als ein nachahmungswerthes Muster der Tugend und Wohlthätigkeit an und der Gebrauch trat ein, daß Eltern ihre guten und folgsamen Kinder an seinem Gedächtnistage beschenkten, den bösen und unfolgsamen aber nichts gaben. Allmählich nahm dieser Gebrauch verschiedene Modifikationen an; man pflegte am Vorabende des Nikolaustages sich zu verkleiden und den heil. Nikolaus anzumelden, der dann in Bischofsstracht erschien, die Kinder prüfte, diejenigen beschenkte, welche vorgedachte Fragen beantworten oder Gebete hersagen konnten, denen aber, die nicht antworteten, eine geschmückte Ruthe gab. Anderwärts betrachtete man den heil. Nikolaus als den Vorgänger der Weihnachtsbescherung; irgend eine Person übernahm die Rolle des Heiligen, beschenkte gute und gestittete Kinder mit Äpfeln und Nüssen, drohte dagegen den ungestitteten und unfolgsamen mit der Ruthe oder schlug sie mit derselben. Anderwärts zog eine verummante Person als Nikolaus mit dem Knecht Ruprecht Abends herum und zeigte dabei dasselbe Verhalten gegen Kinder. Noch jetzt wird der Nikolaustag an vielen Orten Deutschlands in derselben Weise zur Belustigung für Kinder begangen. In Thüringen und anderwärts pflegt man an diesem Tage, auch oft schon längere Zeit vorher, ein Bockwerk zu genießen, welches die Gestalt eines geflochtenen Hantzopfes hat, — wie man sagt zur Erinnerung an die den oben erwähnten Töchtern eines armen Mannes erwiesene Wohlthat, indem jene Mädchen aus Dankbarkeit bei ihrer Verheirathung ein dreifach geflochtenes Bockwerk unter arme Kinder vertheilt hätten.

Reudecker.

Ninive und Assyrien. Seitdem wir in dieser Encyclopädie eine kurze Uebersicht von dem Stande unserer Kenntnisse über das alte assyrische Reich und dessen Cultur gegeben haben, hat sich Manches auf diesem Gebiete verändert, wie es nicht anders seyn kann bei Gegenständen, mit welchen die Forschung noch nicht abgeschlossen ist und die Veröffentlichung neuer Monumente täglich Neues bringen kann. In den

letzten Jahren ist das Land wiederholt durchforscht, namentlich aber ist ein großer Theil von Inschriften gelesen worden, wozu die im raschen Zunehmen begriffene Entzifferung die Mittel verleiht. Das Wichtigste aus diesen neueren Forschungen wollen wir hier in einem Nachtrage zusammenstellen.

Obwohl die eigentliche Provinz Assyrien, zu jeder Zeit der Kern des assyrischen Reiches, jenseits des Tigris lag, wie wir früher angegeben haben, so ist doch kein Zweifel darüber, daß sich die Herrschaft der Assyrier jeder Zeit auch auf das Gebiet diesseits des Tigris erstreckte und daß das Volk der Assyrier selbst vom rechten Ufer des Tigris auf das weit fruchtbarere linke Ufer vorgebracht ist. Mit Hülfe der Inschriften läßt sich jetzt nachweisen, daß in älterer Zeit die assyrischen Städte südlich von Ninive lagen und man erst nach und nach gegen Norden vordrang. In die Beherrschung der mesopotamischen Ebene theilten sich aber die Assyrier mit den Babyloniern, die Gränze, welche beide Länder trennte war nicht etwa eine künstliche, durch Uebereinkunft festgesetzte, sondern eine natürliche, welche die Beschaffenheit des Landes bezeichnete. Es bildet nämlich die obere Hälfte der mesopotamischen Halbinsel eine von Gestein secundärer Bildung durchzogene wellige Ebene, welche, namentlich im Norden, einige Flüsse bewässert, unter denen der Chabur (Rebar bei Ezechiel) der bedeutendste ist. Auch sonst ist an Wasser kein Mangel; dasselbe muß, wenn es auch nicht an die Oberfläche tritt, doch nicht sehr tief unter dem Boden verborgen seyn, dies beweist der blühende Zustand des Landes im Alterthum, von dem noch heute Hunderte von Ruinenhögen sprechendes Zeugniß ablegen. In der Gegend des heutigen Sit ändert sich das Land, ein stein- und wasserloser Lehmboden erstreckt sich von da ab bis zum Meere, von dem er im Laufe der Jahrhunderte angeschwemmt worden ist. Jetzt freilich schneidet die südliche Hälfte der nördlichen an Größe ziemlich gleich, da aber die Anschwellungen auch jetzt sehr rasch vor sich geht, im Alterthume vielleicht noch rascher verlief, so dürfen wir annehmen, daß die südliche Hälfte früher beträchtlich kleiner war als die nördliche. Aber nicht bloß an Größe, auch in anderer Hinsicht steht die südliche Hälfte den nördlichen nach. Sie ist wasserlos und daher vollkommen unfruchtbar, wenn nicht durch künstliche Bewässerung der natürliche Mangel ersetzt wird; geschieht dieses, so wird sie allerdings sehr fruchtbar an Getreide und Hülsenfrüchten, aber die Bäume gedeihen nicht, mit Ausnahme der Cyperse und der Dattel. Mit der Vegetation steht natürlich auch das Vorkommen der Thiere im Zusammenhang und man kann sagen, daß Mesopotamien sich mehr und mehr zum Aufenthalte von Thieren und Menschen eigne, je weiter man nach Norden vordringt.

Unter diesen Umständen sollte man vermuthen, daß der Norden das Mutterland der mesopotamischen Bevölkerung seyn müsse und daß nur Ueberbevölkerung des Nordens den Fortschritt der Cultur und des damit verbundenen Handels, die Bewohner desselben allmählig zum Vordringen nach Süden bewogen habe. Dem ist jedoch entschieden nicht so. Lange vor dem Entstehen des assyrischen Reiches war Babylon schon ein selbstständiges Reich und erhielt sich als solches auch sehr lange Zeit nach dem Aufblühen der Assyrier. Selbst die Assyrier hatten anfangs ihren Sitz mehr nach Süden hin, wie wir bereits gesagt haben, und es dürfte mithin wahrscheinlich seyn, daß die eigentliche Heimath der Babylonier wie der Assyrier im Süden gesucht werden muß. Ueber die Anfänge der assyrischen Niederlassungen und ihre Geschichte herrscht übrigens noch ein völliges Dunkel. Die Inschriften assyrischer Könige beginnen weit später und wenn auf Vorgänge älterer Zeit Rücksicht nehmen und uns dadurch über diese belehren, so haben doch diese Mittheilungen nur fragmentarisch. Die Alten haben uns über die Dauer des assyrischen Reiches widersprechende Nachrichten erhalten, Ktesias gibt demselben eine Dauer von 13—1400 Jahren, Herodot und Berossus nicht ganz die Hälfte. Die Berichte scheinen Glaubwürdigkeit zu verdienen, denn wenn auch die Annahme Herodots für Assyrien als eroberndes, weltgeschichtliches Reich überwiegend wahrscheinlich ist, spricht doch Vieles dafür, daß die Existenz des Reiches unter bescheideneren Formen in

her hinausreiche. Wie bereits gesagt wurde, hatte dieses Reich seinen ältesten Sitz **im Süden**, als später, die alte Hauptstadt Assur scheint in der Nähe der Ruinen **in Kalah Schergahat** und zwar auf dem rechten Ufer des Flusses gelegen zu haben. Von **den ältesten assyrischen Königen** haben wir nur sehr unvollständige Nachrichten, drei **selben** werden in der Inschrift eines spätern Königs genannt, von drei andern haben **er selbst** kurze Inschriften, sie sind noch nach babylonischer Art auf Backsteine gestempelt **und enthalten** wenig mehr als Namen und Titel, selbst diese scheinen noch nicht ganz **klar** gelesen, weshalb wir sie hier übergehen können. Von Wichtigkeit ist es zu **wissen**, daß schon in dieser Periode die Stadt Kalah gebaut wurde, d. i. die Stadt, die **in der Stelle** lag, wo sich jetzt die Ruinen von Nimrud befinden. Es deutet dies auf **den Vorrücken** der Assyrer nach Norden hin, doch blieb vorläufig die Residenz noch in **dem** **alten**. Die eben erwähnten sechs Könige stehen nur vereinzelt, es folgt nach ihnen **in Folge** in der assyrischen Geschichte, die wir nicht auszufüllen vermögen, dann wieder **neue** Reihe von sechs Fürsten, von denen wir nur den letzten erwähnen wollen, denn **er** der erste, von dem wir eine längere Inschrift besitzen. Er heißt Tiglat-pileser I. **und regierte** etwa 1150 v. Chr. Geburt. Er war ein kriegerischer Fürst, der sein Leben **in seinen** Feldzügen und Jagden theilte, man sieht aus seiner Inschrift, daß damals **in Assyrien** **vielerlei** Völker, welche die Assyrer umgaben, in sehr viele kleine Stämme zerfielen, die alle **ihre** **eigene** Häuptlinge hatten. Daher kommt es denn, daß trotz der immerwährenden und, **was wir** ihm glauben dürfen, glücklichen Feldzüge Tiglat-pileser's das Reich doch keine **sehr** Ausdehnung gewann und sich namentlich in Westen kaum über den Euphrat **ausdehnte**. Gegen Norden zu scheint es zwar, daß Tiglat-pileser einen Zug bis in die **nördlichen** Gegenden der Moscher unternommen hatte, doch war der Erfolg wohl nur **vorübergehend** und die assyrische Gränze erstreckte sich wohl auch nördlich nur wenig in **die** **armenischen** Berge hinein. Gegen Süden hinderte das Reich von Babylon an **seiner** **Vordringen** und daß dieses damals noch sehr mächtig gewesen seyn muß, zeigt der **Umfang**, daß Tiglat-pileser während seiner ganzen langen Regierung dasselbe nicht **änderte**. Erst gegen das Ende seiner Regierung scheint er sich hierzu stark genug geföhlt **zu haben**, so viel sich jedoch jetzt noch beurtheilen läßt, muß dieser Kriegszug unglücklich **ausgefallen** seyn und Tiglat-pileser hinterließ bei seinem Tode seinem Nachfolger die **schwere** Aufgabe, diesen Mißgriff wieder gut zu machen. Wie dies geschehen sey, wissen **wir** nicht, da bald nach dem Ende Tiglat-pilesers wieder eine Lücke in unserer Kennt- **niss** der assyrischen Geschichte eintritt.

Neur Licht und Ordnung kommt in die Verhältnisse Assyriens erst mit der **Regierung** des Sardanapal (Assur idanni-pal) den Rawlinson früher um 930 v. Ch. setzte, **er** aber nach seiner jetzigen Chronologie vom 884—859 regiert haben soll. Er ist es der **erst** sein Residenz dauernd nach Nimrud oder Kalah verlegte und auf der Terrasse zu **Nimrud** den prachtvollen Nordwestpalast erbaute, dessen Sculpturen durch Layard u. A. **entdeckt** gemacht worden sind (s. „Ninive“ Bd. X, 374 ff.). Die Inschriften, welche in **diesem** Palaste gefunden worden sind, geben uns Nachricht von zehn aufeinander folgen- **den** **Kriegszügen** des Erbauers. Der erste derselbe ging nordwärts in das nordwestliche **Land**, scheint aber unbedeutend gewesen zu seyn, da gar keine Schlacht geschlagen **wurde** und die Feinde der Assyrer nur vergebliche Anstrengungen machten, sich in den **Stellungen** zu halten. Der zweite Zug ging westlich und nordwestlich von Assyrien nach **den** **Armenen** zu; leider lassen sich gewöhnlich die Eigennamen der Länder nicht näher be- **immen**, da sie mit den neueren Namen keine Aehnlichkeit haben. Der dritte Feldzug **war** gegen Norden gerichtet, an das Quellgebiet des östlichen Tigrisarmes, wo ein **einzelnes** Volk, die Nairi, wohnte. Auf dem vierten Feldzug wendete sich Sardanapal **gegen** Osten. Indem er an den Ufern des kleinen Zab hinaufstieg, betrat er die Thä- **ler** des Zagrosgebirges, die er veröfnete; dieser Zug scheint sich südwärts bis in die **Nähe** des heutigen Zohab am Schirvanflusse erstreckt zu haben. Der fünfte richtete **er** wieder nach Norden, gegen den östlichen Theil des Masiusgebirges, darauf über-

er hinaufreichte. Wie bereits gesagt wurde, hatte dieses Reich seinen ältesten Sitz im Süden, als später, die alte Hauptstadt Assur scheint in der Nähe der Ruinen von Kalah Scherghat und zwar auf dem rechten Ufer des Flusses gelegen zu haben. Von den ältesten assyrischen Königen haben wir nur sehr unvollständige Nachrichten, drei werden in der Inschrift eines spätern Königs genannt, von drei andern haben wir nur kurze Inschriften, sie sind noch nach babylonischer Art auf Backsteine gestempelt und enthalten wenig mehr als Namen und Titel, selbst diese scheinen noch nicht ganz gelesen, weshalb wir sie hier übergehen können. Von Wichtigkeit ist es zu wissen, daß schon in dieser Periode die Stadt Kalah gebaut wurde, d. i. die Stadt, die an der Stelle lag, wo sich jetzt die Ruinen von Nimrud befinden. Es deutet dies auf den Rückzug der Assyrier nach Norden hin, doch blieb vorläufig die Residenz noch in Kalah. Die eben erwähnten sechs Könige stehen nur vereinzelt, es folgt nach ihnen eine Reihe von sechs Fürsten, von denen wir nur den letzten erwähnen wollen, denn der erste, von dem wir eine längere Inschrift besitzen. Er heißt Tiglat-pileser I. regierte etwa 1150 v. Chr. Geburt. Er war ein kriegerischer Fürst, der sein Leben in Feldzügen und Jagden theilte, man sieht aus seiner Inschrift, daß damals Völker, welche die Assyrier umgaben, in sehr viele kleine Stämme zerfielen, die alle ihren Hauptlinge hatten. Daher kommt es denn, daß trotz der immerwährenden und, wie ihm glauben dürfen, glücklichen Feldzüge Tiglat-pilesers das Reich doch keine Ausdehnung gewann und sich namentlich in Westen kaum über den Euphrat gegen Norden zu scheint es zwar, daß Tiglat-pileser einen Zug bis in die Gegenden der Moscher unternommen hatte, doch war der Erfolg wohl nur vorübergehend und die assyrische Gränze erstreckte sich wohl auch nördlich nur wenig in die Taurus-Berge hinein. Gegen Süden hinderte das Reich von Babylon an weiteren Eroberungen und daß dieses damals noch sehr mächtig gewesen seyn muß, zeigt der Umstand, daß Tiglat-pileser während seiner ganzen langen Regierung dasselbe nicht angriff. Erst gegen das Ende seiner Regierung scheint er sich hierzu stark genug gefühlt zu haben, so viel sich jedoch jetzt noch beurtheilen läßt, muß dieser Kriegszug unglücklich gewesen seyn und Tiglat-pileser hinterließ bei seinem Tode seinem Nachfolger die Aufgabe, diesen Mißgriff wieder gut zu machen. Wie dies geschehen sey, wissen wir nicht, da bald nach dem Ende Tiglat-pilesers wieder eine Lücke in unserer Kenntniss der assyrischen Geschichte eintritt.

Nur Licht und Ordnung kommt in die Verhältnisse Assyriens erst mit der Regierung des Sardanapal (Assur idanni-pal) den Rawlinson früher um 930 v. Ch. setzte, der nach seiner jetzigen Chronologie vom 884—859 regiert haben soll. Er ist es der sein Residenz dauernd nach Nimrud oder Kalah verlegte und auf der Terrasse zu dem prächtvollen Nordwestpalast erbaute, dessen Sculpturen durch Layard u. A. gemacht worden sind (s. „Ninive“ Bd. X, 374 ff.). Die Inschriften, welche in diesem Palaste gefunden worden sind, geben uns Nachricht von zehn aufeinander folgenden Kriegszügen des Erbauers. Der erste derselbe ging nordwärts in das nordwestliche Assyrien, scheint aber unbedeutend gewesen zu seyn, da gar keine Schlacht geschlagen wurde und die Feinde der Assyrier nur vergebliche Anstrengungen machten, sich in den Bergzügen zu halten. Der zweite Zug ging westlich und nordwestlich von Assyrien nach Armenien zu; leider lassen sich gewöhnlich die Eigennamen der Länder nicht näher bestimmen, da sie mit den neueren Namen keine Aehnlichkeit haben. Der dritte Feldzug ging nach Norden gerichtet, an das Quellgebiet des östlichen Tigrisarmes, wo ein Volk, die Nairi, wohnte. Auf dem vierten Feldzug wendete sich Sardanapal gegen den Osten. Indem er an den Ufern des kleinen Zab hinaufstieg, betrat er die Zagrosgebirge, die er verwüstete; dieser Zug scheint sich südwärts bis in die Gegend der heutigen Zohab am Schirvanflusse erstreckt zu haben. Der fünfte richtete sich nach Norden, gegen den östlichen Theil des Masiusgebirges, darauf über-

Wir wissen zwar nur wenig, doch sieht man aus den lüdenhaften Berichten, daß die Grenzen des Reichs wenigstens nicht verengern ließ. Der Einfluß Assyriens auf die umliegenden Länder war schon um diese Zeit nicht unbedeutend. Die Grenzen der Provinz Assyrien waren längst überschritten und auch der Euphrat bildete Westen nicht mehr die Gränze, da alle kleinen Königreiche nach dieser Richtung die Phönizier, Chetiter, Damaskus, Israel, die Idumäer u. die Oberherrn Assyriens anerkannten. Im Osten waren die Assyrer in den Zagros eingedrungen und wenigstens die Meder und wohl auch die Perser sich zinspflichtig gemacht. Auch war zwar Babylon noch nicht vollkommen unterjocht, aber doch der assyrische Herrschaft überwiegend. Im Norden war das südliche Armenien unterworfen und die assyrische Herrschaft geboten bis zu den Vansee und den Tigrisquellen. Es ist wahr, diese Länder waren nicht Provinzen des assyrischen Reiches in dem jetzigen Sinne, sondern sie wurden vielmehr zum Theil durch einheimische Fürsten nach ihren eigenen Sitten und Gewohnheiten regiert, aber sie mußten durch regelmäßige Entrichtung eines festgesetzten Tributes die Oberherrschaft Assyriens anerkennen.

Im 7. Jhd. v. Chr. folgt eine dunkle Periode in der Geschichte des assyrischen Reiches, die fast vierzig Jahre (781—744 v. Chr.) andauert. Ein Verzeichniß assyrischer Könige, das in den Trümmern der assyrischen Paläste gefunden worden ist, gibt die Namen von drei Herrschern in diesem Zeitraum an, nämlich: Salmanassar III. 781—770 Assur-danin-il 770—752 und Assur-lusch 752—744. Schon die Kürze dieser Regierungen deutet darauf hin, daß eine Verwirrung im assyrischen Reiches entstanden sein müsse. Welcher Art die Begebenheiten in Assyrien während dieses Zeitraums gewesen seien, ist bei gänzlichem Mangel aller Nachrichten anzugeben unmöglich, doch lassen aber die Reste der assyrischen Quellen gerade an dieser Stelle umsomehr beweisen, als damals ein Verkehr zwischen Israeliten und Assyrern stattgefunden haben muß, denn in dieser Zeit muß der König gelebt haben, der von den hebräischen Propheten „Phul“ genannt wird, welchen der Ursurpator Menahem zur Rettung Samaria gerufen und mit tausend Talenten Silbers gehuldigt hatte. Allein in der obengenannten Königsreihe führt diesen Namen, noch läßt sich auch sonst irgendwo in der assyrischen Königsreihe ein Name finden, der sich „Phul“ lesen ließe. Es bleibt nur zwei Wege übrig, um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen; wir können entweder annehmen, daß der König von Assyrien die Angelegenheit mit Israel unbedeutend hielt, um in eigener Person nach Samaria zu kommen, sondern vielmehr in seinem Namen einen seiner Feldherren dorthin beorderte, oder daß Phul der Name eines Usurpators gewesen sei, der eine Zeit lang mächtig, aber doch nicht fähig war, im Besitze der Macht zu erhalten und darum in die assyrischen Königslisten eingetragen wurde. Ich gestehe, daß mir die erstere Annahme die wahrscheinlichere scheint. In diese Zeit fallen auch die abendländischen Berichte vom Aufstehen der assyrischen Dynastie, welche man die Derketaden genannt hat, und dem Aufsteigen einer neuen Regentenreihe; die assyrischen Monumente bestätigen diese Nachricht nicht, aber indirekt spricht Manches für die Wahrscheinlichkeit der von Ktesias uns erhaltenen Thatsache. Es muß nämlich auffallen, daß der Herrscher, der aus dieser Periode zuerst wieder an das Licht der Geschichte tritt, Tiglat-pileser II., in den Inschriften nirgends Vorfahren aufzählt, was der sonstigen Sitte assyrischer Könige gar sehr widerspricht, denn diese lieben es, ihren Stammbaum mitzutheilen und zu zeigen, daß sie von einer langen Reihe von Königen abstammen. Man muß daher annehmen, daß sich Tiglat-pileser II. eben keiner besonderen Abstammung rühmte. Wie dem auch sei, auf jeden Fall war Tiglatpileser II. einer der mächtigsten Könige Assyriens, der die gelockerten Bande des Gehorsams von Neuem befestigte und den etwas gesunkenen Glanz des Reiches wieder herstellte. Seine Einmischung in die Angelegenheiten von Damaskus und Israel ist schon früher (s. Ninive, S. 17) erwähnt worden. Neue Schwierigkeiten erheben sich in Bezug auf den Nach-

folger Tiglat-pilefers II., den Salmanassar IV. Bekanntlich haben wir von ihm ausführliche Nachrichten in den hebräischen Urkunden und in den Fragmenten von Menander's phönizischer Geschichte, über seine Kriege mit Hosea, König von Israel und die phönizischen Städten, über seine dreijährige Belagerung Samariens. Auf diese Angabe hin müssen wir Salmanassar IV. hier einreihen, denn in den assyrischen Inschriften läßt sich eine Spur von ihm nicht auffinden. Vielleicht, daß, während er Samaria belagerte, ein Aufruhr in Assyrien ausbrach, der ihm das Leben kostete, wennstens scheint er die Eroberung Samariens nicht erlebt zu haben, denn diesen Erfolg wädhnt sein Nachfolger als seine That im ersten Jahre seiner Regierung.

Daß mit dem Nachfolger Salmanassars IV. wieder ein neues Geschlecht auf den Thron kam, die Sargoniden, darf schon jetzt als ziemlich ausgemacht gelten. Selbst der Name des Stifters weist darauf hin, denn Sargon oder Sargina heißt eigentlich auf assyrisch Sarru-kin, d. i. König dem Wesen nach, ist also mehr Titel als Eigennamen. Ueber die glänzende Regierung dieses Königs liegen uns jetzt zahlreiche Berichte vor, denn er der Erbauer des an Monumenten so reichen Palastes Khorsabad. Offenbar um das Volk nicht zur Ruhe kommen zu lassen und dadurch die Herrschaft vielleicht wieder zu verlieren, führte er in den ersten funfzehn Jahren seiner Regierung fast ununterbrochen Krieg. Susiana, Babylon, die Gränzen Aegyptens, Melitene, das südliche Armenien, Kurdistan, Medien, wurden alle nach und nach der Schauplatz seiner Thaten. Die Unterwerfung Samariens fällt, wie bereits gesagt, in das erste Jahr seiner Regierung. (er besetzte die Stadt*), führte 27280 Personen in die Gefangenschaft und setzte Statthalter in das Land. Hier wie auf allen seinen Kriegszügen wandte er die Unterwerfung der Völker in großem Maßstabe als ein Mittel zur dauernden Unterwerfung des Landes an, bei andern assyrischen Fürsten kommt diese Maßregel weit seltener vor. Sogar bis Cypern erstreckte sich der Einfluß dieses Königs, wie ein dort gefundenes (jetzt in Berlin befindliches) kolossales Bildniß desselben beweist. — Sargons Nachfolger war der berühmteste unter den assyrischen Königen: Sennacherib. Seine im Alten Testamente ausführlich beschriebenen Feldzüge in Palästina, sowie die Erwähnung seines Namens bei Herodot haben ihn längst bei uns bekannt gemacht, auch auf den assyrischen Monumenten tritt er sehr in den Vordergrund als Erbauer eines prachtvollen Palastes zu Khundschi und Verfasser einer reichen Anzahl von Inschriften. Die Regierung Sennacheribs dauerte 24 Jahre und wir besitzen von ihm einen Bericht über dieselbe, welcher aus dem 16. Jahre seiner Regierung stammt. Er erwähnt darin ausführlich einen Zug nach Palästina im dritten Jahre seiner Thronbesteigung; eine Uebersetzung der wichtigen Stelle nach Rawlinson haben wir schon früher gegeben (Ninive, S. 37) wir setzen sie hier nochmals nach seiner berichtigten Uebersetzung her und geben dieselbe mit um so größerer Zuversicht, weil Rawlinson, Oppert, Hinds und Talbot in wesentlichen Punkten damit übereinstimmen: „Weil Hiskia, der König von Juda, meine Oberherrschaft sich nicht unterwarf, zog ich gegen ihn und mit der Stärke meines Heeres und der Gewalt meiner Macht nahm ich 46 (Oppert 44) seiner starken ummauerten Städte von den kleineren Städten nahm und plünderte ich unzählige. In diesen Plätzen nahm ich gefangen und führte fort 200,150 Seelen, Alt und Jung, Männer und Weiber, zugleich eine Unzahl Ferkel und Stuten, Esel und Kameele, Ochsen und Schaafe. Und den Hiskia selbst, schloß ich ein in Jerusalem wie einen Vogel in einem Käfig, und baute Thürme um seine Stadt, um ihn einzuschließen und errichtete Sandwälle an seinen Thoren, um sein Entweichen zu verhindern. Da fiel auf Hiskia die Furcht vor der Macht meiner Waffen, er schickte zu mir die Vorsteher und Ältesten Jerusalems mit 30 Talenten Goldes und 800 Talenten Silbers und verschiedenen Schätzen, die ich reichem ungeheuren Beute . . . Alle diese Dinge wurden mir nach Ninive in meine Regierungsjahre gebracht, indem Hiskia sie mir als Tribut und Zeichen der Unterwerfung

*) Vgl. auch den Wortlaut bei Oppert: Les inscriptions assyriennes des Sargonides (V. saillon 1862), pag. 22.

Es ist interessanter würde es seyn über die zweite so unglücklich verlaufene Zug des Sennacherib nach Palästina aus den Inschriften nähere Nachrichten zu haben, aber, wie vorauszusehen war, Sennacherib erwähnt den ganzen Zug, von dem er das Nöthigste zu berichten mußte, mit keinem Worte. Soviel indeß wird aus den Inschriften klar, daß der unglückliche Zug nicht die Folge hatte, daß Sennacherib nach seiner Rückkehr nach Ninive ermordet wurde, wie das Buch Tobias 1) lehrt oder gar daß die Auflösung des Reiches dadurch bedingt worden sey, wie Ant. Jud. 10, 2) berichtet. Sennacherib lebte vielmehr nach dem Mißgeschick in Palästina betroffen hatte, noch etwa 17 Jahre und unternahm andere Feldzüge, er scheint daher den Versuch Palästina zu unterwerfen nur deswegen unterlassen zu haben, weil andere und wichtigere Geschäfte ihn drängten. Zunächst waren die Zustände Susiana's und Babylon's, die ihn beunruhigten und die mehrere Kriege nöthig machten. Von einem Zuge des Sennacherib nach Cilicien berichten uns die Inschriften, da Sennacherib selbst in seinen Inschriften nichts davon erwähnt, so muß man schließen, daß derselbe erst gegen das Ende seiner Regierung stattgefunden habe. Sennacherib nicht eines natürlichen Todes gestorben, sondern von seinen beiden Söhnen Adrammelech und Scharhezzer ermordet sey, wissen wir aus dem Alten Testament 2 Kön. 19, 37).

Der noch übrige Theil der assyrischen Geschichte ist für die Zustände Palästina's wenig und mag daher nur kurz erzählt werden. Der Tod Sennacherib's scheint wenig im assyrischen Reiche hervorgebracht zu haben. Wenn wir dem Abydenos folgen dürfen, folgte zunächst Nergil, ein Sohn Sennacherib's, konnte sich aber nicht halten, wurde gleichfalls von Adrammelech ermordet. Aber nun trat Esarhaddon, der Sohn Sennacherib's auf und hinderte die Mörder die Früchte ihrer That zu genießen. Das Volk fiel ihm zu und beide Verbrecher wurden gezwungen nach Armenien zu fliehen. Esarhaddon's Regierung unterscheidet sich anscheinend nicht viel von der Vorgänger. Er führt Krieg wie sie, sogar in einem weit entfernten Lande, wohin er vor ihm gedrungen waren. Dieses entfernte Land wird als dürr und steinig bezeichnet und dürfte darum vielleicht Arabien gewesen seyn. Wenn Esarhaddon diesen seinen Feldzug glücklich zu Ende brachte, so kann es uns nicht wundern, daß er auch weniger schwierige Feldzüge in ähnlicher Weise vollendete. Wir lesen von einem Zuge gegen die phönizischen Städte, von einem andern gegen Armenien, von einem andern gegen Cilicien. Er zog nach Edom und versetzte einen Theil der Edomiter in die Flucht. Die letzte That, die von ihm berichtet wird, ist ein Zug nach Medien, um ein kleines und sonst unbekanntes Volk, die „Vitni“, zur Unterwerfung brachte. Die Aufschlüsse über den Zustand des ninivitischen Reiches in dieser Zeit könnten vielleicht die Bauwerke geben, allein über die Bauten des Esarhaddon hat ein Stein uns nichts erzählt. Wie manche seiner Vorfahren, hat er sich einen eigenen Palast in Kalah oder Nimrud bauen lassen (er steht in der südwestlichen Ecke der Terrasse, denselben aber nicht zu Ende geführt; die innere Aus schmückung desselben, für uns die wichtigste, hatte noch kaum begonnen. Es erfolgte aber weiter auch noch die Zerstörung dieses Palastes durch ein so heftiges Feuer, daß die wenig vorhandenen Dionysien sehr gelitten haben. Der Nachfolger des Esarhaddon ist der letzte König, von dem wir Inschriften besitzen. Sein Name ist Assur-bani-pal. Während man früher Nachrichten über seine Kriege in Susiana kannte, sind jetzt Denkmäler zugänglich geworden, welche uns auch seine übrigen Thaten schildern. Wir wissen jetzt, daß er einige Kriege in Aegypten führte, gegen Tirhaka, der während der Krankheit des Esarhaddon Memphis, Theben und verschiedene andere ägyptische Städte erobert hatte. Assurische König gibt an, daß er den Widerstand zuletzt bemeistert habe und mit ihm abgezogen sey, nachdem man ihm zuvor Geißeln für künftiges Wohlverhalten gestellt hatte. Weitere Kriege führte Assur-bani-pal an der syrischen Küste und noch in Kleinasien, wo er auch von Lydien Unterwerfung und Anerkennung seiner

Oberherrschaft erhielt. Die Stämme des Zagros und Armeniens, Babylon und Susa mußten sich seiner Macht ebensogut unterwerfen, wie seinen Vorgängern. Auch in Arabien hat dieser Fürst einen Feldzug unternommen. Hinsichtlich der Bauwerke Assur-bani-pal seinem Großvater nicht nach, ein Palast von ihm findet sich in Ruins nicht weit von dem des Sennacherib entfernt, auch in dem Hügel von Nebbi-Im Mosul gegenüber, hat man Bauwerke ausgegraben welche seinen Namen tragen. Assur-bani-pal ist der einzige assyrische König, von dem wir wissen, daß er den Wissenschaften zugethan war; denn in dem erbauten Palaste zu Ruinschit fand sich noch Bibliothekzimmer und darin die aus Thontafeln bestehende Bibliothek, auf die wir noch einmal zurückkommen werden. Assur-bani-pal besaß einen Sohn, der Assur-emid genannt wird, von dem wir aber keine weiteren Nachrichten besitzen. Man hält für den Saracus, unter den die Alten das Aufhören des assyrischen Reiches setzen. Ueber dieses Ereigniß gewinnen wir selbstverständlich aus den Keilschriften keinen Aufschluß.

Wer sich die Mühe gibt, diese unsere jetzige Darstellung der Ergebnisse der Keilschriftforschung für die assyrische Geschichte mit unserer früheren zu vergleichen, wird es nicht entgehen, daß unsere jetzige Darstellung mehr eine Weiterbildung als Umbildung der früheren ist. Der Grund dieser Thatsache liegt auf der Hand. Manche Inschrift, die man früher nicht kannte, ist in den letzten Jahren bekannt und gelesen worden, die Fassung mehrerer Stellen, die früher unklar waren, hat sich jetzt, mehr Gelehrte sich mit diesen Forschungen beschäftigen, geändert und gebessert. Ein Umstand kann zu gerechten Bedenken Veranlassung geben: die assyrischen Eigennamen, die von den früher gebrauchten total verschieden erscheinen. Zwar ist auch hier der Schein als Wahrheit und die beiden Lesungen sind nicht so verschieden als man an den ersten Blick glaubt.

Entzifferung der Keilschriften. Je wichtiger die Folgerungen sind, theils wir soeben aus den Keilschriften gezogen haben, theils eine vielleicht nicht so ferne Zukunft noch bringen wird, desto mehr fühlen wir uns unseren Lesern gegenüber verpflichtet, ausführlicher, als es früher geschehen ist, auf die Methode zurückzukommen, welche bei der Entzifferung dieser Inschriften befolgt wird, und wir hoffen dadurch die nicht unbegründeten Zweifel zu zerstreuen, die vielleicht gerade durch das Lesen der obigen Nachträge bei Manchem entstanden sind. In der That, vergleicht man unseren jetzigen Bericht mit dem früheren, so wird man finden, daß derselbe reichlicher ist als der frühere, aber die Thatsachen in derselben Weise erzählt, daß dagegen die jetzt gebräuchlichen Namen von dem früheren so weit abweichen, daß man sich hat, an der Hand der Thatsachen die früher genannten assyrischen Herrscher in den neuen Berichten wieder zu finden. Solch eine durchgreifende Aenderung aber in der Schreibung der Eigennamen innerhalb weniger Jahre scheint, gelinde gesagt, auf eine große Unsicherheit in der Entzifferung hinzuweisen. Die folgende Darstellung soll aber, wie wir glauben, die Zweifel zerstreuen und zeigen, daß wir es hier allerdings mit einem noch lange nicht abgeschlossenen Studium zu thun haben, daß aber die Methode und darum auch die Fortschritte sicher und durchaus wissenschaftlich seien, so daß man den angegebenen Thatsachen und im hohen Grade auch den jetzt gebräuchlichen Königsnamen Vertrauen schenken dürfe.

Da die assyrische Keilschrift nicht die einzige und namentlich nicht die zuerst entzifferte ist, so wird es geboten sein, um unseren Zweck zu erreichen und die Methode der Entzifferung zu veranschaulichen, etwas weiter auszuholen. Die Monumente der Keilschrift sind über einen ziemlich weiten Landstrich verbreitet. Im Osten begrenzt ihr Gebiet die große Wüste, welche die Mitte von Persien erfüllt, in der Nähe der Stadt Hamadan und in dem Thale Murgab, einige Stunden nordöstlich von Teheran, sind bis jetzt die östlichsten der bekanntesten Keilschriften gefunden, alle Nachrichten von weiter östlich gemachten Funden dieser Art haben sich nicht bestätigt. Im Westen

mit der Euphrat die Gränze dieser Schrift gewesen zu seyn, doch endigt sie mit der Gasse nicht so völlig wie im Osten mit der persischen Wüste; man findet Keilschriftmonumente hie und da noch westlicher, bei Suez, auf ägyptischen Vasen, in Kleinasien und selbst in Cypern, allein die Entzifferung hat hier überall erwiesen, daß solche Monumente auf ein Volk zurückzuführen sind, welches jenseits des Euphrat seinen Sitz hat. Das Vorkommen solcher Monumente westlich vom Euphrat läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß die drei großen Monarchien der alten Welt, welche jenseits des Euphrat ihre Hauptstädte hatten, ihre Herrschaft auch bis an das Mittelmeer ausdehnen verstanden, und daß sie jene Monumente in der ihnen bekannten Schriftart setzen ließen, wie uns dieß Herodot wenigstens von den Perserkönigen ausdrücklich sagt. Im Norden treffen wir die Inschriften in Keilschrift durch ganz Armenien, Syrien setzte natürlich das Meer dem weiteren Vordringen der Keilschrift eine unüberwindliche Gränze. Die hauptsächlichste Fundgrube der Keilschrift sind aber die Landschaften zu beiden Seiten des Tigris, und zwar besonders im Norden an der Stelle, von wo der Tigris seinen früher östlichen Lauf mehr nach Süden zu wendet, die Ruinen der früheren assyrischen Königstädte in rascher Folge bespült. Assyrien somit eigentlich der Hauptsitz der Keilschrift. Zwar ist nicht zu läugnen, daß man neuerer Zeit auch in Babylonien reiche Funde dieser Art gemacht hat, aber diese lassen die assyrischen Inschriften nicht an innerem Werthe, wenn sie auch in Beziehung auf das Alter vor diesen den Vorrang verdienen.

So viel über die Fundorte der Keilschriften. Sofort aber drängt sich die Frage nach dem Vaterlande dieser eigenthümlichen Schriftgattung, nach ihrem Ursprunge ihrer allmählichen Verbreitung, sowie auch nach den Mitteln, die wir besitzen, um die ganz verschollene und schwierige Schrift lesen zu lernen. Um hierauf genügende Antwort ertheilen zu können, werden wir die Geschichte der Entzifferung von ihrem Anfange her erzählen müssen. Die erste Bekanntschaft mit der Keilschrift ist nicht ganz so alt, sie geht bis in das 17. Jahrhundert zurück. Englische und französische Kaufleute, die damals vielfach Handelsgeschäfte in Persien, einige dieser Männer lernten bei dieser Gelegenheit das Land und die Alterthümer desselben, namentlich die Ruinen von Persopolis kennen, deren Pracht sie nach ihrer Rückkunft schilderten. Etwas später kamen andere Reisende, wie Chardin und Kämpfer, mit ausführlicheren Beschreibungen, sie versahen auch nicht, Proben solcher Inschriften mitzutheilen. Da man schon damals ahnte, daß die Ruinen von Persopolis aus der Zeit der Achämeniden stammen könnten, deren Thaten man durch die Klassiker hinlänglich kannte, so erregten diese Inschriften sofort ein bedeutendes Aufsehen, ohne daß man indeß etwas mit ihnen anfangen wußte, denn das Studium der orientalischen Sprachen lag damals noch in der Kindheit. Und vollends Th. Hyde in seiner im J. 1700 erschienenen *Historia gentis veterum Persarum* (S. 517) drückte sich darüber folgendermaßen aus: *Cum palatio Persepolitano extant aliquot inscriptiones, aliquis expectaret eas velim aliquas esse Persicas. Et jam hac occasione recurrit quaestio quae mihi prius moveri solebat, sc. an dictarum inscriptionum character sint veteres Persae? Affirmo quod non sunt.* Er hält sie für einen plumphen Versuch eines persischen Künstlers durch Anwendung verschiedener grotesker Figuren, die Zimmer zu verzieren. Hyde galt mit Recht dazumal für den gelehrtesten Kenner der persischen Zustände und sein wegwerfendes Urtheil mußte daher keinen geringen Eindruck machen. Dieser Eindruck vermischte sich auch dann noch nicht ganz, als im Jahre 1768 der berühmte Carl von Niebuhr auf seiner bekannten Reise nach Arabien sich vier Wochen in Persopolis aufhielt, die Ruinen auf das Genaueste beschrieb und viele Inschriften sorgfältig copirte, denn auch dann noch gab es Solche, welche bezweifelten, die Keilschrift eine Schrift und nicht vielmehr zufällige Risse auf den Felsen seyen. Der Hauptbeweis für die Wahrheit dieser Ansicht mußte freilich die Rathlosigkeit der Wissenschaft mit welcher die Verfechter der Aechtheit vor den Inschriften standen. Nicht ein-

mal über die Richtung, welche die Schrift einhielt, war man unter sich einig; Einen lasen von der Rechten zur Linken, die Anderen von der Linken zur Rechten, und Andere buchstäblich, während wieder Andere von oben nach unten lesen wollten, wie die z. B. die Chinesen und Mongolen thun. Zur Entschuldigung muß freilich gesagt werden, daß nicht alle Abschriften so gut waren, wie die Niebuhr's, denn da die Abschreiber kein Wort von dem verstanden, was sie abschrieben, so verwirrten sie sich den kausen, sich sehr ähnlich sehenden Zeichen, und die Abweichungen der Abschriften bereiteten nun wieder den Entzifferern ernste Schwierigkeiten. Trotzdem hatte man bis zu Ende des verfloffenen Jahrhunderts wenigstens einige kleine Entdeckungen gemacht. Münter und Tycho, die sich beide sehr eifrig um die Entzifferung dieser Abschriften bemühten, hatten gesehen, daß die einzelnen Wörter durch einen Keil (V) voneinander geschieden waren, auch hatte man schon ein Wort entdeckt, das wahrscheinlich König bedeuten mußte. Zu Anfang des jetzigen Jahrhunderts war Alles vorbereitet um mit Aussicht und Erfolg an die Entzifferung der Keilschrift gehen zu können.

Witten in den Stürmen der französischen Revolution, im Jahre 1793, veröffentlichte der berühmte Orientalist Silvestre de Sacy ein Werk unter dem Titel: *Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, et sur les médailles des rois de la dynastie des Sassanides*. Das Buch beschäftigte sich nicht mit den Keilschriften, sondern zunächst mit einigen kleinen Inschriften der Sassaniden, die gleichfalls in den Ruinen von Persopolis oder deren Nähe stehen. Mit Hilfe der beigegebenen griechischen Uebersetzungen und mit Aufwand eines bedeutenden Scharfsinnes gelang es de Sacy, die Inschriften zu lesen; sie enthielten wenig mehr als die Titel, welche sich die Sassanidenkönige hier wie auf ihren Münzen geben. Diese Entzifferung übte auch einen Schlag auf die Entzifferung der Keilschrift aus. Niebuhr hatte unter Anderem einige kleine Inschriften in Keilschrift mitgetheilt, welche über den Bildern der Könige angebracht waren, von diesen war es wahrscheinlich, daß sie Titel enthalten mußten und diese Titel konnten möglicher Weise dieselben seyn, wie die der auf den Trümmern des Achämenidenreiches begründeten Dynastie der Sassaniden. Von dieser Voraussetzung ging Grotefend aus, als er in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts die Keilschrift zum Gegenstande seiner Forschungen machte. Vor Allem war es natürlich erforderlich durch Vergleichung der einzelnen Copien sich ein richtiges Bild von den einzelnen Zeichen und von der Schrift überhaupt zu verschaffen. Dieß gelang Grotefend vollkommen. Er wies nach, daß alle Keilschrift aus zwei Grundelementen bestehe, aus Keilen und Winkelhaken, daß die letzteren immer ihre Oeffnung nach rechts hin haben müssen, ungeachtet sie klein oder groß seyn, während die Keile immer von oben nach unten oder von der Linken zur Rechten bleiben müssen, die Spitze des Keiles konnte niemals gerade aufwärts oder quer zur Linken stehen. Diese Reihe von Beobachtungen beseitigte die frühere Ungewißheit über die Richtung der Schrift und zeigte, daß dieselbe von der Linken zur Rechten zu lesen sey. Für die künftige Entzifferung der Keilschrift war natürlich dieses Resultat von augenscheinlicher Wichtigkeit, es war indeß noch nicht die Entzifferung selbst und ihr galten Grotefend's fernere Bemühungen. Wie er es angefangen habe, um in den Sinn der dunkeln Zeichen einzudringen, werden wir aus dem besten von ihm selber hören, wobei wir erinnern, daß es sich zunächst darum handelte die kleinen Inschriften über den Königsbildern zu erklären *). „Völlig überzeugt“, so er, „daß hier zwei Könige aus der Dynastie der Achämeniden gesucht werden mußten, weil ich die Geschichte der Griechen als Zeitgenossen und umständlicher Erzähler allen anderen am glaubwürdigsten fand, fing ich an, die Reihe der Könige durchzugehen und zu untersuchen, welche Namen den Charakteren der Inschriften sich am besten anschmiegen. Cyrus und Cambyses konnten es nicht seyn, weil die beiden

*) Grotefend's eigenen Bericht über seine Entzifferungen findet man im Anhang zum ersten Bande von Heeren's Ideen, am besten in der Ausgabe von 1815. Die oben citirte Stelle ist dort S. 585.

men der Inschriften keinen gleichen Anfangsbuchstaben hatten, es konnte überhaupt weder ein *Echros* oder *Artaxerxes* seyn, weil der erste Name im Verhältniß zu den Charakteren zu kurz und der zweite zu lang war. Es blieben mir also nur die Namen *Darius* und *Xerxes* übrig, und sie fügten sich in die Charaktere so leicht, daß ich in die richtige Wahl derselben keinen Zweifel setzen konnte. Dazu kam, daß in der Inschrift des *Sohnes* dem Vater gleichfalls der Königstitel beigelegt war, aber nicht so in der Inschrift des Vaters, welche Bemerkung sich durch alle persopolitanischen Inschriften in allen Schriftarten bestätigte. Da mir nun durch die richtige Entzifferung der Namen schon über zwölf Buchstaben bekannt werden mußten, und darunter sich gerade alle Buchstaben des Königstitels bis auf einen befanden, so kam es darauf an, jenen nur aus dem Munde der Griechen bekannten Namen die persische Form zu geben, um durch die richtige Bestimmung des Werthes eines jeden Charakters den Königstitel zu entziffern und so die Sprache zu errathen, worin die Inschriften möchten geschrieben seyn. Anquetil's *Zend-Avesta* schien mir um so mehr die beste Auskunft zu geben, da schon *Winter* aus dem häufigen Gebrauche der Vokale auf die *Zend*-Sprache gerathen hatte. Im lernte ich aus dem *Zendavesta*, daß der Name *Hystaspes* im Persischen *Goshasp*, *Schasp*, *Kistasp* oder *Bistasp* lautete, dadurch waren mir die ersten sieben Buchstaben im Namen *Hystaspes* in des *Darius* Inschrift gegeben, und die drei letzten hatte ich schon aus der Vergleichung der Königstitel für die Flexion des gen. sg. erkannt. — Es läßt sich nicht bestreiten, daß Grottefend mit bedeutendem Scharfsinne zu Werke gegangen und zu sicheren Resultaten gelangt ist. Man mußte also nun, daß die Zeichen $\overline{\text{II}}$ $\overline{\text{III}}$ $\overline{\text{IV}}$ $\overline{\text{V}}$ $\overline{\text{VI}}$ $\overline{\text{VII}}$ $\overline{\text{VIII}}$ (*Dariyavus*) den Namen *Darius*, die Zeichen $\overline{\text{IX}}$ $\overline{\text{X}}$ $\overline{\text{XI}}$ $\overline{\text{XII}}$ $\overline{\text{XIII}}$ (*Xsrayarša*) den Namen *Xerxes*, endlich die Zeichen $\overline{\text{XIV}}$ $\overline{\text{XV}}$ $\overline{\text{XVI}}$ $\overline{\text{XVII}}$ $\overline{\text{XVIII}}$ (*Vistāspa*) den Namen „*Hystaspes*“ bezeichneten. Mit Hülfe der in diesen Eigennamen enthaltenen Zeichen konnte man auch das Wort, welches „*König*“ bezeichnete, $\overline{\text{XIX}}$ $\overline{\text{XX}}$ $\overline{\text{XXI}}$ $\overline{\text{XXII}}$ $\overline{\text{XXIII}}$ (*Khsayathiya*), entziffern, mit alleiniger Ausnahme des Zeichens $\overline{\text{XXIV}}$ (*th*), das noch unbekannt blieb. Obwohl man nun mehr als ein Duzend Zeichen ungefähr bestimmen konnte, so fehlte doch noch viel an der Genauigkeit, dazu fehlte die Kenntniß der altpersischen Sprache nicht bloß bei Grottefend, sondern auch bei seinen Zeitgenossen überhaupt. Die Kenntniß des Sanskrit war damals in Europa so gut als nicht vorhanden, und durch dieses mußte erst die Kenntniß des Altpersischen erschlossen werden. Es blieb daher, trotz dieser Fortschritte, die Keilschriftforschung viele Jahre hindurch auf dem Punkte stehen, auf den sie Grottefend gestellt hatte, und sie wurde in der langen Zeit von 1802 bis 1836 nur durch eine wichtige Bemerkung bereichert, welche der dänische Sprachforscher *Rask* machte, indem er nachwies, daß die Buchstaben $\overline{\text{XXV}}$ und $\overline{\text{XXVI}}$ als in der Endung des Genitiv Plur. vorkommend, *n* und *m* gelesen werden mußten. Mit Hülfe dieser Zeichen bestimmte *Rask* auch das Wort $\overline{\text{XXVII}}$ $\overline{\text{XXVIII}}$ $\overline{\text{XXIX}}$ $\overline{\text{XXX}}$ $\overline{\text{XXXI}}$ $\overline{\text{XXXII}}$ (*kakhāmanisiya*), das er *Aqamanoš* las, als Äquivalent für *Achämenide*.

Der 34jährige Zeitraum, der zwischen Grottefend's Forschungen und der Schrift *Rask's* liegt, war nicht ungenützt verstrichen. Die Sanskritsprache war während dieser Zeit in Europa bekannt und namentlich in Deutschland mit lebhaftem Interesse erforscht und studirt worden. Das Studium des Sanskrit hatte *Burnouf* die Mittel gegeben, die Erforschung der heiligen Schriften der Parsen, welche *Anquetil* begonnen hatte, wieder aufzunehmen und den Dialekt, in welchem dieselben geschrieben waren, das Altbactrische, auf bestimmte Regeln zurückzuführen. Hiermit war man hart an der Gränze des alten Persiens angelangt und manäumte nicht länger, auch das Studium der altpersischen Denkmale wieder zu beginnen. Im Jahre 1836 erschienen zwei Schriften über diesen Gegenstand, die eine von *Burnouf*, die andere von *P Lassen*, letztere ist für uns hier die wichtigere. Lassen ging von Grottefend's Resultaten aus, aber er suchte

die Einzelheiten noch schärfer zu fassen. Er suchte zunächst die einzelnen Buchstaben richtig zu bestimmen. „Da nicht mehr bezweifelt wird“, sagte er, „daß die Königsnamen richtig gelesen worden sind, so folgt von selbst, daß der Werth der in ihnen enthaltenen Buchstaben im Ganzen richtig bestimmt ist; ich sage im Ganzen, um der späteren Untersuchung das Recht einer schärferen Fassung der Bestimmungen nicht abzuschneiden. Das Bedürfniß der schärferen Bestimmung entsteht aber erst mit der fortschreitenden Entzifferung, und ob z. B. Darius mit einem d oder dh geschrieben ist, ist eine Frage, worüber wir eine andere Ansicht als unser Vorgänger haben können, ohne daß sein Verdienst, den Buchstaben richtig bestimmt zu haben, dadurch bezweifelt wird.“ Außer dieser näheren Bestimmung der schon entzifferten Zeichen erwarb sich auch Lassen ein wesentliches Verdienst dadurch, daß er zuerst erwies, daß den meisten altperasischen Consonanten ein kurzes a nachlaute, ohne geschrieben zu werden. Die Erkennung dieses wichtigen Gesetzes war für die weitere Entzifferung sehr förderlich. Die Schwierigkeit war nun, weiter zu gehen, die übrigen noch nicht bestimmten Zeichen ihrem Lautwerthe nach festzustellen, und auch dieses ist sowohl Lassen als dem unabhängig von ihm arbeitenden Burnouf sofort beim ersten Anlaufe zum großen Theile gelungen. Mit Hilfe des von Naol entzifferten Buchstaben m und des Anfangsbuchstaben des Namens Darius vermochte man ein kleines Wort zu lesen, welches — *𐎠𐎡𐎴* geschrieben wurde und nach Lassens Systeme Mada lauten mußte. Man vermuthete, daß dies der Name der Weber seyn möchte, und diese Vermuthung wurde zur Gewißheit, als sich herausstellte, daß in derselben Inschrift nach diesem Worte noch eine Reihe von geographischen Eigennamen folge, deren Bedeutung sich mit Hilfe der von den Griechen überlieferten Formen ermitteln ließ. Diese Reihe von Eigennamen eröffnete schon einen ziemlich deutlichen Einblick in das Alphabet, mit Hilfe des Sanskrit und des Altbatrischen vermochte man nicht bloß die grammatischen Endungen von den Wörtern abzulösen und zu deuten, man konnte bereits schon versuchen, den Sinn der Inschriften selbst zu erklären. Freilich blieb noch Manches dunkel, und dieß war kein Wunder, da man der Texte zu wenig hatte; diese mehrten sich indeß in wenig Jahren so, daß — wenigstens über der Erde — keine altperasische Keilschrift mehr existirt, die nicht veröffentlicht wäre. Mit der größeren Menge des Materials wuchs auch der klarere Einblick in Schrift und Sprache, und man erklärt gegenwärtig die altperasischen Keilschriften eben so sicher, wie irgend ein anderes Denkmal des Alterthums.


















Es könnte scheinen, als habe uns die persische Keilschrift und die Geschichte ihrer Entzifferung zu einer ungehörigen Abschweifung veranlaßt, dieß ist indessen nicht der Fall, wir waren vielmehr gezwungen, ausführlicher auf die Geschichte der Entzifferung dieser Art der Keilschrift einzugehen, nicht bloß weil alle Keilschriftforschung von dieser ausgeht, sondern weil sie noch heute die Grundlage bildet für alle weiteren Forschungen auf diesem Gebiete. Daß die altperasische Keilschrift nur eine und zwar die einfachste Art dieser Schriftgattung sey, wußte man schon seit Niebuhr. Diesem scharfen Beobachter war es beim Copiren der Inschriften von Persepolis nicht entgangen, daß immer je drei Inschriften zusammengehörten, die immer in der Art gestellt waren, daß die längste oder altperasische Inschrift vorn, eine kürzere daneben, die kürzeste und verwickelteste aber stets zuletzt stand. Er hatte daher schon richtig geschlossen, daß diese beiden folgenden Inschriftengattungen nur Uebersetzungen des altperasischen Textes enthalten würden. Die Schwierigkeiten, zum Verständnisse dieses Textes zu gelangen, waren größer als bei den altperasischen, nicht nur waren die Zeichen verwickelter, die Schrift war auch keine Buchstabenschrift wie die altperasische, sondern eine Sylbenschrift. Dieser Umstand erschwerte die Entzifferung gar sehr, der Weg, den man beim Altperasischen befolgt hatte, konnte hier nicht mit gleichem Vortheile eingeschlagen werden, denn wenn auch die Eigennamen sich leicht auffinden und eine Anzahl von Sylben entziffern ließen, so ist es doch klar, daß diese Sylben nicht denselben Einblick in das Schriftsystem gewährten als beim Altperasischen die entsprechende Anzahl von Buchstaben. Obwohl nun








seit 1844 Versuche gemacht waren, die zweite Gattung der Inschriften zu entziffern, so konnte doch erst seit dem Jahre 1847 Aussicht auf die vollständige Entzifferung der zweiten und noch mehr der dritten Gattung gewonnen werden, denn erst seit dieser Zeit wurde die große Inschrift allmählich bekannt, welche der König Darius auf Felsen bei Kermanschah in drei Sprachen hatte einhauen lassen und die für die Herleitung der verwickelten Arten von Keilschrift darum von ungemeiner Bedeutung weil in ihr eine große Anzahl von Eigennamen vorliefen. Die Entzifferung der Inschriften zweiter Gattung können wir, als unserem Zwecke fremd, hier übergehen, müßte zu sagen, daß sich die Sprache derselben als die eines Volkes herausstellte, wahrscheinlich zu den Horden gehörte, die im Norden Persiens noch heute herumirren. Wichtiger aber ist die dritte Art von Keilschrift, die neben der altpersischen auch auf allen Denkmälern der Achämeniden vorkommt, denn mit ihr sind wir bei assyrischen Keilschrift angelangt. Schon bald nach der Entdeckung der mit Keilschriften reich versehenen Ueberreste der assyrischen Paläste stellte die Vergleichung derselben Inschriften mit der verwickeltesten Gattung der Achämenideninschriften als ein Resultat heraus, daß die Schrift auf beiden Arten von Denkmalen, Klein- und Großem, abgerechnet, identisch sey.

Welches war nun aber die wissenschaftliche Methode, um diese verwickelte Art von Keilschrift zu entziffern? Es mußte hier ein doppeltes Verfahren eingeschlagen werden. Man mußte mit den Achämenideninschriften beginnen, man mußte dieselben, die man schon lesen konnte und deren Inhalt bekannt war, Wort für Wort mit der Uebersetzung in unbekannter Schrift vergleichen und zu bestimmen suchen, welche und wie viele Zeichen den einzelnen Wörtern des altpersischen Textes entsprachen. Dieses Unternehmen forderte zwar ziemliche Geduld, außerdem war das Gelingen desselben sicher, da die meisten Wörter in den Inschriften mehr als einmal vorkommen. Auf diese Art erhielt man ein ganzes Lexikon, in welchem eine Summe vor der Hand freilich unlesbarer Charaktere eine bestimmte Bedeutung erhielt. Einen Uebelstand erhob sich bei dieser vorläufigen Betrachtung zur Gewißheit: dieselben Wörter, dieselben Worttheile wurden an verschiedenen Stellen verschieden geschrieben, wenigstens insoweit, als einzelne Zeichen des Wortes andere eintreten konnten, die doch dieselbe Bedeutung hatten mußten. Man nannte diese mit einander wechselnden Zeichen Homophonen. Wenn man auf diese Art mit den Achämenideninschriften im Kleinen war, mußte man zu den assyrischen wenden und versuchen, was man mit Hilfe des aus den Achämenideninschriften gewonnenen Wörterbuche in diesen verstehen konnte. Wir sagen verstehen, lesen; wir erinnern daran, daß man auf die oben beschriebene Art zwar die Bedeutung, nicht aber den Wortlaut der vorkommenden Wörter kennen lernte. Es fand sich, daß man mit dem Wortvorrath der Achämenideninschriften ziemlich weit reichte, denn assyrischen Inschriften waren in demselben Stile geschrieben wie die altpersischen behandelten auch größtentheils dieselben Gegenstände. Schwierigkeit machte es anfangs freilich, daß das Princip der Homophonie auch in den assyrischen Inschriften vorkam, allein die Vergleichung der äußerst zahlreichen assyrischen Schriftdenkmäler überwand die Schwierigkeiten statt sie zu vergrößern. Man sah mehr und mehr ein, daß die Homophonie nicht auf alle Zeichen erstreckte, sondern nur auf einzelne, wir werden später sehen, daß man auch schon bestimmen kann, welche dies seyen. Diesen Arbeiten für die eigentliche Entzifferung verdanken wir nun die ziemlich ausgedehnte Kenntniß des umfangreichen assyrischen Materials. Man suchte anfänglich bloß mit dem aus den Achämenideninschriften gezogenen Wörterbuch zu übersehen, es konnte nicht fehlen, daß schon der Zusammenhang in den assyrischen Inschriften mancher unlesbaren Wort klar machen mußte, von anderen Hülfsmitteln werden wir später reden. Daß man es in dieser Art von Uebersetzungen nicht nur zu großer Fertigkeit, sondern auch schon zu einer ziemlichen Sicherheit gebracht hat, das lehrt im schlagendsten

Beweis die große Inschrift von Tiglatpileser I., welche im Jahre 1857 in gegen stehender Uebersetzung von vier verschiedenen Uebersetzern veröffentlicht worden ist, war diese Uebersetzung von der asiatischen Gesellschaft zu London veranstaltet worden, um zu prüfen, wie weit die Uebereinstimmung unter den verschiedenen Gelehrten gehe, welche sich mit Keilschrift beschäftigen. Zu dem Ende wurde an denselben: Fox Talbot, Rawlinson, Hinds und Oppert, Copien einer bis dahin bekannt gemachten assyrischen Inschrift vertheilt, mit dem Ersuchen, dieselbe — für sich — zu übersetzen und die Uebersetzung versiegelt einzusenden. Dem Verlangen wurde entsprochen und das niedergesetzte Comité bezeugte die große Uebereinstimmung unter den vier Uebersetzungen, sowohl im Sinne im Allgemeinen als in den Ausdrücken im Besonderen. Wo die Uebersetzungen mehr abweichen, da waren meist die Stellen von den Uebersetzern als schwierig und zweifelhaft bezeichnet worden. Von der Richtigkeit dieses Urtheils kann sich gegenwärtig Jedermann unschwer an veröffentlichten Uebersetzungen überzeugen. Diese Thatfachen beweisen, daß man sowohl gründlich als glücklich auf diesem Felde gearbeitet habe, dennoch darf man übersehen, daß solche Uebersetzungen allein, wie die oben besprochene, noch sehr von dem Ziele entfernt sind, das wir anstreben müssen. Sie erschließen uns höchstens den Sinn der Inschriften, wir erfahren aber nichts über die Sprache und ihre einzelnen Wörter, und diese letzteren zu kennen, ist doch auch unentbehrlich. Wir denken sogleich an die Namen der Könige, ohne deren Kenntniß uns die Berichte über Thaten ziemlich gleichgültig bleiben müssen, ferner an die Namen der Völker und der, die doch auch zum vollkommenen Verständniß eines historischen Denkmals gehören. Wir werden also zu betrachten haben, welchen Weg man eingeschlagen hat, um das Verständniß der einzelnen Laute zu gelangen, und wie weit man es bis jetzt dorthin gebracht hat.

Die Entzifferung der einzelnen Zeichen mußte eben so gut wie in der persischen Keilschrift von den Eigennamen ausgehen. Allein mit den Königsnamen Darius und Xerxes, die in den kleinen Achämenideninschriften von Persopolis vorkamen, war man anzufangen, und auch die Länderverzeichnisse einzelner Inschriften lieferten nur das Material. Günstiger gestaltete sich die Sache nach der Veröffentlichung der großen Dariusinschrift, die Zahl der vergleichbaren Namen erhöhte sich dadurch auf etwa 90, und diese 90 Namen enthielten schon eine ziemliche Anzahl von Sylben. Allein der sicher gehoffte Gewinn wurde durch verschiedene Umstände sehr verringert. Zuerst fiel das Princip der Homophonie, von dem wir schon gesprochen haben. Noch stieß man auf, daß nicht einmal alle Wörter durch Sylbenzeichen ausgedrückt wurden, sondern einzelne Wörter, wie König, Land, Erde, Himmel, Gott u. s. w., durch ein einziges Zeichen, dessen Bedeutung man nicht zu ermitteln wußte. Man nannte sie Ideogramme oder Monogramme. Das schlimmste Hinderniß der Entzifferung war aber das Princip der Polyphonie. Polyphonen sind gewissermaßen der Gegensatz der Homophonen, indem in diesen ein Laut durch mehrere Zeichen ausgedrückt wird, so drückt bei jenen gekehrt ein Zeichen mehrere ganz verschiedene Laute aus. Es ist namentlich dieses Princip, welches nicht nur den Entzifferern viele Mühe gemacht, sondern auch bei Vielen den Glauben an die Möglichkeit und Thatsächlichkeit einer Entzifferung der assyrischen Inschriften erschüttert hat, denn das Princip der Polyphonie scheint durchaus ungereimtes, man sollte meinen, die alten Assyrier könnten sich einem solchen Principe gegenüber in nicht viel besserer Lage befunden haben, als die neueren Entzifferer, und es müßte ihnen unmöglich gewesen seyn, in jedem einzelnen Falle die richtige Bedeutung eines polyphonen Zeichens zu finden. Indessen, die Thatsache ist, daß alle Zweifel erhoben und eine genauere Betrachtung lehrt, daß die Schwierigkeit so groß ist, als man angenommen hat. Nicht jedes Zeichen kann verschiedene Werthe haben, eben so wenig als jedes Zeichen durch ein anderes ersetzt werden

In beiden Principe finden ihre Gränzen in dem Sylbensystem der Ägypter, das wir jetzt näher beschreiben wollen in der Art, wie es von J. Oppert dargelegt worden ist *). Nach seinen Ermittlungen kennt das Ägyptische dreierlei Arten von Sylben, nämlich 1) Sylben, die mit einem Consonanten beginnen und mit einem Vokal schließen, 2) Sylben, die mit einem Vokal beginnen und mit einem Consonanten schließen, 3) Sylben, die einen Vokal zwischen zwei Consonanten einschließen. Nur die beiden zuerst genannten Arten von Sylben sind ursprünglich, will man eine Sylbe bilden, die mit einem Consonanten anfängt und schließt, wie bab, bir, so muß dieselbe eigentlich durch eine Zusammensetzung aus den beiden ersten Sylbengattungen gebildet werden, also ba-ab, bi-ir. Diese Schreibart ist nun auch im Ägyptischen noch sehr gewöhnlich, daneben hat sich auch noch die dritte Gattung von Sylben eingeschlichen, die gewissermaßen in Abkürzungen eintreten. Man kann also bab, bir entweder mit zwei Zeichen, ba-ab, bi-ir, oder auch mit einem Zeichen schreiben, welches bab, bir lautet. Hierauf und hierauf beschränken sich die Homophone. Das Buchstabensystem der ägyptischen Keilschrift ist also das folgende. Die ägyptische Keilschrift drückt die drei Vokale, die sie hat, die drei Grundvokale a, i, u, durch eigene Zeichen aus, nicht aber die einzelnen Consonanten; diese letzteren können nur mit Vokalen verbunden vorkommen. Jeder Consonant hat mithin sechs Zeichen (ba, bi, bu, ab, ib, ub), dazu kommen noch Zeichen, welche zwei Consonanten mit einander verbunden werden. Es läßt sich berechnen, wie viele Sylbenzeichen nöthig sind, um alle möglichen Lautcombinationen der ägyptischen Schrift wiederzugeben, es sind deren 682 — mehr Zeichen, als sich bis jetzt in den Inschriften auffinden ließen. Das Vorkommen der Homophone wäre hierdurch nicht, wir wenden uns nun zur zweiten Schwierigkeit, zu den Ideogrammen. Gewisse dem werden meist durch einzelne Zeichen ausgedrückt, „Land“ durch , „Haus“ durch , „Gott“ durch  u. s. f. Es würde natürlich ganz unmöglich sein, den Lautwerth dieser Monogramme zu finden, wenn die bezeichneten Wörter immer nur dieselben ausgedrückt würden. Glücklicherweise ist dieß jedoch nicht der Fall und dieselben erscheinen hie und da auch in ihre Sylbenzeichen aufgelöst, und dadurch erkennt man die natürliche Aussprache. Für , Land, steht zuweilen auch  - , bi-it, i e. aram. , für , Haus, auch    , bi-it, , für , Gott,  , i-lu,  u. s. f. Auf diese Weise wird ein Theil dieser Monogramme deutlich, und so sehr viele sind es nicht.




Weder Homophone noch auch Monogramme bereiten also der Entzifferung ernstliche Schwierigkeiten, es bleiben also nur noch die Polyphone. Es ist das Vorhandensein dieser Polyphone nicht etwa ein Irrthum der Entzifferer, wie man wohl dachte, die Thatsache läßt sich eben so wenig abläugnen, wie die ernstlichen Schwierigkeiten, welche sie bereitet. So wird z. B. das letzte Zeichen des Namens Darius,  K rus oder mus, auch sir gelesen, man sieht dieß deutlich, weil es in den Sylbenzeichen sowohl in mu-us als in si-ir aufgelöst wird, in letzter Bedeutung erscheint es namentlich in     , mi-sir, , Aegypten. Oppert hat (a. D. S. 51) eine ganz stattliche Liste solcher Polyphone entworfen, manche derselben sind vier bis fünf verschiedene Lautwerthe und zwar, was sehr unbequem ist, nicht nur in Eigennamen, sondern selbst in verschiedenen grammatischen Formen. Es nützt nichts, zu fragen, wie ein so gebildetes Volk wie die Ägypter, zu einer so schwerfälligen Schrift gekommen sey. Die Thatsache muß einmal anerkannt werden. Hier würde

*) Cf. Expedition scientifique en Mesopotamie exécutée par ordre du Gouvernement de 51 à 1854 par J. Oppert. Tom. II. déchiffrement des inscriptions cunéiformes. Livr. 1—3. 1858. 59. 4.

sich nun nicht so leicht ein Mittel finden lassen, um die Schwierigkeiten zu besiegen wie in den früher genannten Fällen; glücklicher Weise hat uns der Zufall ein eben so werthvolles als sicheres Hilfsmittel aus der Zeit der Assyrer selbst aufbewahrt. Bei Ausgraben eines alten Palastes in dem Trümmerhügel zu Kuyundschil fand man nämlich die Bibliothek des Königs Assur-bani-pal, auf dem Boden eines Saales liegen. Sie bestand aus einer sehr bedeutenden Anzahl von Thontafeln, die mit Keilschrift geschrieben waren und sich gegenwärtig im britischen Museum zu London befinden. Unter diesen Thontafeln finden sich mehrere lexikalische Werke, welche theils Monogramme, theils Sylbenzeichen auflösen, theils die Bedeutungen polyphoner Zeichen angeben. Oppert hat diese Glossare theilweise schon bei seinen Entzifferungen gebraucht (Auszüge daraus man a. a. O. S. 53 f.), wenn sie einmal vollständig herausgegeben seyn werden dürfen wir hoffen, auch diese Schwierigkeit der assyrischen Schrift ziemlich vollständig zu heben, die vor Allem es ist, welche auf die sichere Lesung mancher Eigennamen jetzt störend eingewirkt hat.

Wir hoffen gezeigt zu haben, daß die Entzifferung des assyrischen Alphabetes bisher auf einem durchaus wissenschaftlichen, regelrechten Wege geführt worden und daß alle Hoffnung vorhanden ist, die einer vollständigen Entzifferung noch entgegenstehenden Hindernisse zu heben und daß man schon jetzt den Ergebnissen dieser Entzifferung Glauben schenken dürfe. Was die Frage nach der Sprache angeht, so ist diese viel einfacher als die nach dem Wesen der Schrift. Es hat sich bereits als gewiß herausgestellt, daß die Sprache der assyrischen Inschriften eine semitische sey, wie man dieß von vornherein erwarten mußte. Eine Grammatik des Assyrischen ist bereits 1859 von Oppert unter dem Titel „*Eléments de la grammaire assyrienne*“ herausgegeben worden. Bei auch manche Eigenthümlichkeiten des Assyrischen dem Kenner semitischer Sprachen wahrscheinlich und selbst unmöglich scheinen sollten, so darf man nicht vergessen, daß vor Allem der noch unvollkommene Zustand dieser so neuen Studien die Schuld trägt und daß man sich billig viel mehr darüber wundern muß, daß bereits so viel geleistet worden ist, als daß noch Einiges zum durchgängigen Verständnisse fehlt.

Schließlich wollen wir auch die Frage, woher das System der Keilschrift stammt, noch in Kürze berühren. Um dieses zu erfahren, müssen wir über Assyrien hinausgehen, denn Assyrien ist eben so wenig die Heimath der Keilschrift, als es das alte Mesopotamien ist. Alles weist darauf hin, daß Babylon auch in Bezug auf die Schrift die Lehrmeisterin Assyriens gewesen sey. Daß auch in Babylon Keilschrift vorkomme und zwar eine sehr verwickelter Art, wußte man längst, aber die neuere Zeit hat diese Monumente gar sehr vermehrt und, was das Alter betrifft, bis in die Zeit hinaufgeführt, in welche keine andere Geschichte mehr zurückreicht, als etwa die ägyptische. Die babylonischen Monumente bestehen nur zu geringem Theile aus Inschriften, und zwar gehören diese vorzugsweise der späteren Zeit an, aus der älteren Zeit haben wir besonders Backsteine mit eingedrückten Stempeln, welche kurz die Namen und Titel der den Bau führenden Könige, sowie eine Anrufung der Gottheit enthalten. Die Schrift dieser babylonischen Monumente ist alterthümlicher als die assyrische, selbst die spätere babylonische aus den Zeiten Nebukadnezar's, aber man findet leicht daß sie im Grunde dieselbe und die neuere eine mehr abgeschliffene Form der alten ist. Ueber die Sprache der ältesten babylonischen Inschriften herrscht noch Verschiedenes unter den Entzifferern. Während sie Rawlinson einem ganz unbekannten Volksstamm zutheilt, erklären sie Oppert und Ménant für entschieden semitisch, und die letztere Ansicht hat auch weit mehr Wahrscheinlichkeit. So alt nun aber auch diese altbabylonischen Inschriften seyn mögen, so stehen wir mit ihnen doch noch nicht am Anfange der mesopotamischen Culturentwicklung, denn auch die ältesten derselben sind bereits Keilschrift geschrieben, dieser aber ist eine noch ältere Hieroglyphenschrift vorhergegangen. Dieß ist keine bloße Vermuthung, denn wir besitzen noch Dokumente in solcher Form

Hieroglyphenschrift, sie kommen, wenn auch nicht sehr häufig, doch vereinzelt im Tigrisithale und in Susiana vor. In dieser Schrift ist das Zeichen für Gott noch einfach ★, d. i. ein Stern mit seinen Strahlen, daraus ist im Altbabylonischen bereits ✳, in der neueren Keilschrift aber —V geworden. Für „Hand“ schrieb man in der ältesten Zeit , hieraus ward im Altbabylonischen , in der neueren Schrift bloß  z. f. f. Hierdurch ist der Ursprung der Keilschrift aufgeklärt und es bleibt uns nur noch die Frage zu beantworten, von welchem Volke die Erfindung derselben ausging. Hierauf kann man zur Zeit eine ganz sichere Antwort noch nicht geben, es scheint jedoch nicht, daß die Semiten dieselbe erfunden haben, vielmehr scheint sie von einem Volke semitischer Stammes erfunden zu seyn, das vielleicht ehemals in Susiana seinen Sitz hatte, wenigstens weisen einzelne Anzeichen darauf hin. So auffallend nun auch die Ursache ist, daß ein Volk türkisch-tatarischer Race als Träger einer hohen Cultur erscheint, während Völker dieses Stammes fast stets nur bildungsbedürftig und vielfach der Cultur hemmend in der Weltgeschichte erscheinen, so kann man doch nicht umhin, zu sehen, daß so wie die Dinge jetzt liegen, man fast dazu gedrängt wird, sich den Gang der Sache auf diese Art zu denken.

Uebersichten wir nun zum Schlusse nochmals kurz die Geschichte der Keilschrift, so stellt sich Folgendes heraus. Die Keilschrift entstand in uralter Zeit, mehrere Jahrhunderte vor Ehr. Geburt, aus einer alten Hieroglyphenschrift höchst wahrscheinlich in der Nähe des Ausflusses des Euphrat und Tigris in den persischen Meerbusen. Erfunden wurde sie von einem Volke fremden Stammes, das weder zu den Semiten noch zu den Indogermanen gehörte; aber schon sehr bald eigneten sich die Semiten dieselbe an. Die ältesten Denkmale in Keilschrift gehören dem äußersten Süden der mesopotamischen Ebene an, im Laufe der Zeit dringt sie immer mehr nordwärts, zuerst nach Babylon, wo sie in eine mehr abgeschliffene Form gebracht wird, dann nach Assyrien. Von Assyrien aus dürfte sie zu den Indogermanen gekommen seyn, und zwar zunächst nach Armenien, denn die in Armenien gefundenen Keilschriften sind zwar noch in Sylbenschrift, aber in einer entschieden indogermanischen Sprache. Wie nun die Sylbenschrift in die Buchstabenschrift verwandelt wurde, bleibt bis jetzt noch dunkel, die jüngste Art der Keilschrift, die wir kennen, die altpersische, ist entschieden Buchstabenschrift. Das jüngste Monument der Keilschrift ist von Artaxerxes III., sie scheint den Sturz des Achämenidenreiches nicht überdauert zu haben, denn nirgends ist auch nur eine Zeile in Keilschrift gefunden worden, die jünger wäre als Alexander's Eroberung. F. Spiegel.

Nolastus. — Petrus Nolastus (Nolasque), der Gründer des Ordens „der Lieben Frau von der Gnade zur Loskaufung der Gefangenen“ (B. M. V. de Mercede pro Redemptione Captivorum), wurde um die Zeit des dritten Kreuzzugs (1189) zu Le Mas des Saintes Puelles bei Castelnaudary in Languedoc von adeligen Eltern geboren. Von seiner seit seinem 15. Lebensjahre verwittweten Mutter im Geiste hoher Frömmigkeit erzogen, zeigte er schon frühzeitig Neigung zu streng ascetischem Leben und zu aufopfernden Liebeswerken. Er verschenkte öfters sein Taschengeld an die Armen, besuchte mehrere Nächte hintereinander die mitternächtlichen Vigiliengottesdienste im Kloster, erklärte später, als seine Verwandten ihn zum Heirathen ermahnten, befestigt und fest, unverehelicht bleiben zu wollen, und legte heimlich das Gelübde eines ewigen und gar dem Dienste Christi geweihten Lebens in apostolischer Armuth ab, wozu derselbe Ausspruch des Herrn (Matth. 19, 21.) bewogen haben soll, der ungefähr dieselbe Zeit den heil. Franziskus und schon früher einen Antonius und viele Andere verlassen der Welt getrieben hatte. Dabei blieb er aber doch vorerst noch dem Leben eines Kitters und Kriegers, zu dem man ihn erzogen hatte, getreu. Er folgte dem Grafen Simon von Montfort auf dessen gegen die Albigenser Südfrankreichs und Aragonien, gerichteten Zügen. Nach

dem großen Siege bei Muret (1213), wo Peter fiel und sein Sohn Jakob gefangen genommen wurde, übertrug ihm Montfort die Erziehung dieses Prinzen, desselben, sich später als König durch viele Siege und namhafte Vergrößerungen des aragonesischen Gebietes den Beinamen des Eroberers erwarb. In Barcellona, wo Kolastus längere Zeit mit diesem seinem königlichen Zögling lebte, sah und hörte er öfters den Leiden der bei den Mauren Spaniens und Nordafrika's in Gefangenschaft schwebenden Christensklaven. Sein feuriger Liebesdrang nahm dadurch zuerst die Richtung auf ein bestimmtes praktisches Ziel. Er entschloß sich, einen Orden zur Befreiung der gefangenen christlichen Mitbrüder zu gründen. Eine am 1. August stattgehabte Erscheinung der Himmelskönigin befestigte ihn in dieser Vorsatz, und da merkwürdigerweise dieselbe Erscheinung in der nämlichen Nacht auch seinem Beichtvater, dem damaligen Kanonikus, späteren Kardinal Raymund de Pennafort, sowie dem jungen Könige Jakob zu Theil wurde, so erachtete man dieses wunderbare Zusammentreffen natürlich für ein sicheres Zeichen der Gottwohlgefälligkeit des Unternehmens. (Ähnliche Sagen und wunderbaren Correspondenzen himmlischer Visionen, im Traume erhaltener göttlicher Befehle u. s. w., schmücken bekanntlich die Geschichte zahlreicher anderer Ordensheiligen aus.) Man schritt alsbald zur Ausführung. Am Laurentiustage des Jahres 1199 legten Kolastus und die übrigen Ritter und Priester, die er für seinen Plan gewonnen hatte, ihre feierlichen Gelübde in die Hände Berengar's de la Palu, Bischofs von Barcelona. Es waren die drei üblichen Gelübde aller geistlichen Orden, nebst einem vierten, welches die Mitglieder zur Aufopferung nicht nur ihrer ganzen Habe, sondern ihres Lebens, d. h. wenn der betreffende Gefangene in Gefahr der Apostasie zum Islam schweben sollte, auch ihrer persönlichen Freiheit zur Loskaufung der in den Händen der Ungläubigen befindlichen Christensklaven verpflichtete. Die in ihren Grundbestandtheilen von Raymund de Pennafort herrührende Regel sagt über diesen charakteristischen Grundsatz des Ordens: „Si aliquando contigerit, ut finito jam thesauro et tota demptionis stipe consumpta parumve sufficiente, captivus aut captivi aliqui erant, cujuscunque sexus, aetatis aut conditionis extiterint, de quo vel de quibus prudenter et rationabiliter timeatur abnegatio fidei: tunc (exigente jam stri Ordinis voto, quo nos Beatiss. Virgo Maria Christi exemplo configuratus unus frater pro illo seu illis alacriter se devoveat et vinea charitatis tradat, maneatque pro pignore detentus in potestate infidelium, signatis pretio et termino solutionis ejus“ (Distinctio II, cap. De opportunitate et forma redemptoribus servanda in executione quarti voti. Dist. III. cap. 4. De voto redemptionis). Da man dieses Gelübde auf einen heiligen Befehl der heil. Jungfrau zurückführte, so benannte man den Orden nach ihr Ordo B. Mariae Virginis de Mercede. Sein Charakter war ursprünglich mehr eines Ritter- als eines Mönchsordens, denn es war eigentlich der Rest einer schon 1192 in Catalonien zum Zwecke der Kranken- und Gefangenepflege bestehenden Congregation frommer Edelleute, Ritter und Priester, aus welchen Kolastus den Stoff für seine neue Gemeinschaft gewann; und zu den 7 Rittern und 6 Priestern, welche dieselbe ursprünglich bildeten, traten dann zunächst noch 13 Ritter (aus Roussillon's Heimath, also französischer Abkunft) hinzu, während die Priester vorerst in Minorität blieben. Als Wohnung diente dem neu gestifteten Orden eine Abtheilung des königlichen Palastes zu Barcellona nebst der daranstoßenden Kapelle der heil. Eulalia, die König Jakob ihnen so lange einräumte, bis im Jahre 1232 ein großes und prächtiges Klostergebäude, das man ebenfalls der heil. Eulalia, der Patronin von Barcelona weihte, für sie errichtet werden konnte. Das Hervorgegangen-sein des Ordens aus dem königlichen Palaste gibt sich übrigens noch bis auf den heutigen Tag in dem Namen „Capellani regii“ kund, den seine priesterlichen Mitglieder in Spanien führen, und in der ausgezeichneten Benennung seines Superior als „Aulas Hispanicus Vicarius“. Die päpstliche Bestätigung des Ordens erfolgte im Jahre 1230 durch Gregor

im nochmals 1235, unter Hinzufügung der Regula S. Augustini zu der in acht
iemen bestehenden ersten Regel, welche Raym. de Pennafort aufgesetzt hatte.
urde jetzt zuerst die nähere Bestimmung „de redemptione captivorum“ in den
des Ordens aufgenommen. Auf dem ersten Generalcapitel zu Barcellona im
237 ließ Nolasus von allen Ordensangehörigen zu dieser neuen Regel Profess
und vollendete damit die Constituirung der Gemeinschaft. Die Zahl der prie-
Mitglieder wurde von jetzt an die überwiegende, wie denn ausdrücklich fest-
wurde, daß jedes Ordenshaus mehr Priester als Ritter enthalten sollte. Doch
merkwürdig, daß auch der Stifter von jetzt an oder gar schon früher seinen
en Charakter mit dem priesterlichen vertauscht habe, wie einige seiner Biographen
en. Vielmehr muß derselbe bis zur Niederlegung seines Generalats Ritter ge-
sehn, ohne je die Priesterweihe zu empfangen, da erst 1307, mit der Wahl
nd Albert's, des ersten priesterlichen Generalcomthurs, die oberste Gewalt des
von den weltlichen Mitgliedern auf die geistlichen überging und somit die Um-
ng des ursprünglichen Ritterordens in einen Mönchsorden vollendet wurde. —
denstracht war übrigens von Anfang an für beide, Ritter und Priester, weiß e
g und Stapulier vorgeschrieben worden, nebst dem aragonischen Wappenschild:
Denen Pfählen mit silbernem Kreuze auf rothem Grunde; dazu noch eine Kapuze
erscheidungszeichen für die Priester innerhalb des Klosters, während außerhalb
denhäuser keiner von beiden Ständen durch besondere Form der Kleidung aus-
et war.

u gleichem Verhältnisse mit seiner Mitgliederzahl und seinen Besitzthümern wuchs
r Einfluß und die segensvolle Wirksamkeit des neuen Ordens auf dem eigent-
hauptsfelde seiner Thätigkeit. Um die Loskaufung der Gefangenen wirksamer und
geheanterem Maaße zu betreiben, als die anfänglich übliche Hinsendung von Löse-
durch reisende Kaufleute, Schiffer oder andere Mittelspersonen dies gestattete,
; man auf Nolasque's Vorschlag, Mitglieder des Ordens als Redemptores
rküßer in die Länder der Ungläubigen zu senden und so die vorzugsweise hart
ten oder in Gefahr des Abfalls befindlichen Christenklaven an Ort und Stelle
hen. Der Stifter selbst ging den Uebrigen mit gutem Beispiel voran, indem er
och einem Ordensbruder die ersten Missionen dieser Art übernahm und zuerst
sigreiche Valencia, dann auf einer zweiten Reise in Granada, eine nicht geringe
von Gefangenen (angeblich an 400) befreite, ja nebenbei sogar einige Mauren
hristenthum bekehrte. Bei seiner zweiten Rückkehr nach Barcellona wollte er sein
lat niederlegen, erlangte aber vorerst nur so viel, daß seine Ordensgenossen ihm
Bisat zur Seite stellten, worauf er von Neuem zur Betreibung seines Rettungs-
auszog. Er soll jetzt sogar Afrika betreten und hier die schwersten Gefahren
den Ungläubigen ausgestanden haben, z. B. ein peinliches Verhör vor Gericht,
er aber freigesprochen wurde. Zuletzt mußte er auf einem durchlöcheren Boote
Begel und Ruder, auf welchem man ihn in die See hinausgeschoben hatte, hilflos
lein nach Europa zurückkehren, landete indessen glücklich in Valencia und fuhr nun
me Zeit lang in Spanien und Südfrankreich für seinen Orden und für dessen
jede zu wirken fort. Einen Plan, den er bei einer Zusammenkunft mit Ludwig
heiligen in Languebec (1243) gefaßt hatte, diesen Monarchen auf seinem beabsich-
Kreuzzuge nach dem heiligen Lande zu begleiten, mußte er wegen zunehmender
ke und Kränklichkeit unausgeführt lassen. Aus ebendenselben Grunde legte er
den Amt als General und als Redemptor im J. 1249 nieder, um die letzten
Jahre seines Lebens in demüthig untergeordneter Stellung, z. B. als Almosen-
ler, an der Klosterthüre stehend, oder sonstige niedere und doch nicht zu anstre-
Dienste verrichtend, hinzubringen. Er starb nach längerem schweren Krankenlager
Weihnachten des Jahres 1256 im 67ten Jahre seines Alters. Von Wundern,
bei seinen Lebzeiten verrichtet hätte, schweigen seine älteren Biographen fast

gänglich, was sich billig als Beweis für die Glaubwürdigkeit der meisten über ihn erhaltenen Nachrichten betrachten läßt. Erst ziemlich lange nach seinem Tode hörte man von Mirakeln, welche seine 1336 auf Befehl Benedikt's XII. erhobenen und in eine besondere Kapelle versetzten Gebeine an Kranken u. gewirkt haben sollten. Daher sprach ihn Urban VIII im J. 1628 heilig und Clemens X. widmete ihm ein doppeltes Jahrsfest, welches auf den 31. Januar fällt.

Der Orden von der Gnade gelangte besonders in Spanien zu hoher Bedeutung, wo er namentlich in Valencia und Catalonien viele und reiche Komthureien besaß, ihm aber durch die Stürme der neuesten Revolutionen seit 1820 sämmtlich wieder entrissen wurden. Auch in Frankreich war der Orden früher ziemlich ausgebreitet, namentlich in Languedoc und Guienne, desgleichen in Italien, Sicilien und im spanischen Amerika, wo noch jetzt einige ihm zugehörige Häuser bestehen sollen, z. B. in Santo Domingo, Caracas. Der Generalvikar des Ordens hat seit 1835, wo die spanische Revolution ihn aus Madrid vertrieb, seinen Sitz in Rom. — Von den Frauenklöster dieses Ordens, wie sie ein Pater Anton Velasco 1568 mit Genehmigung des Papstes Pius V. zu gründen begann, scheinen jetzt nur noch wenige zu existiren. Noch früher (1265) war in Barcellona ein Verein von Tertiariern des Ordens de Maria entstanden, der es aber nie zu großer Bedeutung gebracht hat.

Vgl. Acta Sanctorum Bolland. ad 31. Jan., Tom. II. p. 980 sqq. — Fleckenius-Brodie, Codex regularum monasticarum, Tom. III. pag. 433 sqq. — Helbig, Geschichte der Kloster- und Ritterorden. Bd. III. S. 317—352 (wo S. 330 die ältere Literatur über Nikolaus und über seinen Orden verzeichnet sind). — Fehr, Geschichte der Mönchsorden. Bd. I. S. 144 ff. Böhmer.

Rollins, Heinrich, geboren zu Ziegenhain in Hessen, nimmt in der Geschichte der Rosenkreuzer (vgl. d. Art. Bd. XIII. S. 131) eine nicht unbedeutende Stelle als deren Reformator er sich berufen glaubte. Nach beendigtem Studium an der Universität zu Marburg verweilte er abwechselnd an seinem Geburtsorte und zu Weilburg, bis er im Jahre 1616 eine Professur an dem Gymnasium zu Steinfurt erlangte. Als Vorwurf zurückweisend, als ob er in dem Geldmachen den Höhepunkt der hermetischen Philosophie erblicke, hält er vielmehr eine radikale Heilung der heftigsten Krankheiten für die Aufgabe der Medicin, mit dem Ziele, die Ehre Gottes hierdurch zu verherrlichen und das Wohl des Nächsten zu befördern. Wenn auch eine Reform der Philosophie durch den Orden der Rosenkreuzer angebahnt worden sei, so habe dieselbe auch ohne Vermittelung derselben hervortreten müssen, wiewohl die Fraternität in steter Darlegung von der Werthlosigkeit der philosophischen Systeme auf den Weg wiesen, der allein „in das Allerheiligste der Weisheit“ führe. Weit entfernt, als Aristoteles, Plato und die Scholastiker Wegweiser zur Ergründung der Weisheit hinstellen abgeben können, hält er bei aller Anerkennung der Leistungen eines Paracelsus, des Weigel u. Anderer, die Philosophie derselben dennoch nicht für „den göttlichen Quell aus dem man schöpfen müsse, da die heil. Schrift allein den Schatz der Weisheit sich berge.

Man könnte sich zu der Annahme versucht fühlen, als ob das System des Rollins eine durchaus biblische Unterlage enthalte, umso mehr als er darauf ausgeht, die Natur der wahren Spekulation mit der heil. Schrift in Einklang zu bringen und die menschlichen Schriften nach der heiligen Schrift zu beurtheilen, indeß ist ihm die heil. Schrift nicht die absolute Wahrheit, sondern mit dem Makrokosmos und Mikrokosmos nur „ein Weg“, der zum Grund der Weisheit hinführt. Hierüber drückt sich Rollins so aus: „Wie in der Natur, dem lebendigen Bilde Gottes, die Weisheit so vor Augen liegt, daß für den Menschen ein Zweifel darüber nicht obwalten kann, so zeigt sich die Weisheit auch in der heiligen Schrift, welche dem Menschen über die absolute Wahrheit eine solche Gewißheit gibt, als wenn der wahre Grund der Weisheit nur in ihr verborgen liegt. Gott ist die Weisheit selbst und mit seinem Licht erleuchtet er den Menschen.“

der zur wahren Weisheit führt. Der Mensch schenkt der Schrift Glauben, indem er an der Wahrheit derselben nicht zweifelt, während er bei dem Lesen anderer Schriften denselben nicht unbedingt beipflichtet, sondern die Wahrheit derselben nach dem Lichte der Gnade und dem Lichte der Natur bemisst“ (Via sapientiae triuna Bl. C.).

Der Makrokosmos, ein Gemisch von Licht und Finsterniß, führt ihn aber wohl zur Weisheit hin. „Einiges in der Natur ist sichtbar, Anderes verborgen. Bei der Betrachtung des Sichtbaren lerne dich im Nachsinnen üben, und du wirst auf diese Weise sehr viele verborgene Dinge erkennen. Das Nachdenken ist gleichsam das Instrument, mit welchem die auf den Dingen liegenden Dunkelheiten geistig zerstreut werden und wodurch das verborgene Licht der Erkenntniß nahe gebracht wird“ (a. a. O. Bl. D.).

Im Mikrokosmos oder dem Menschen findet sich die edelste Substanz, Seele, auch die reinsten Essenz der Welt genannt, von der, als von einem eingepflanzten Lichte, die Erkenntniß aller Dinge kommt. „Dieses mit Finsterniß vermischte Licht kann nur dann den Weg zur Weisheit zeigen, wenn die Finsterniß zerstreut ist und das Licht die Herrschaft erlangt hat. Dieses aus der Finsterniß mit realer Mühe sich hindurcharbeitende Licht erzeugt im Menschen das Gewissen, das mit der aus der heiligen Schrift und im Makrokosmos gewonnenen Wahrheit übereinstimmt. Das Licht der Seele bedarf zu seinem Durchbruch der Frömmigkeit, weil eine gottlose Seele von den Dämonen der Weisheit nicht angeleitet wird, und der Einsicht, weil die Strahlen der Seele nur dann sich vereinigen, wenn sie von dem Umkreis in das Centrum zurückgezogen werden. Weil Gott Alles in Allem ist, so kann auch der auf eine unergründete Weise sich in Gott versenkende Mensch in Gott Alles erkennen.“ (A. a. O.: Haec via est secretissima atque solis philosophis sincerioribus cognita, et praemissis ardentibus ad Deum precibus, ab homine vitam suam ad legem Dei in sacris literis praescriptam componente initur et observatur. Requiritur omnium sensationum exteriorum actualis sine somno oblivio et animi puritas. Ubi erant discipuli congregati propter metum Judaeorum, foribus clausis venit Jesus et stans in medio dixit eis: pax vobis. Sensuum clauduntur fores, et in medio aderit sapientia. Si quis hanc viam probe noverit, in se omnia, quae sunt in universo, quoad virtutes essentialia, revera esse deprehendit et harmoniam in creaturis admirandam agnoscit.)

Rollins nennt seine Philosophie, Medicin und Physik hermetisch, und zwar deshalb, weil Hermet, ein König von Aegypten, durch seine mit Recht „ein Geheimniß aller Geheimnisse“ und „eine Medicin aller Medicinen“ genannte, in einer smaragdnen Tafel niedergelegte Lehre ihn in die höhere Erkenntniß eingeführt habe. Er unterscheidet in seinem wichtigsten Werke naturae sanctuarium eine einfache und eine harmonische Physik und läßt das Innere der Natur durch sieben Wege finden, nämlich 1) Gott, 2) Mensch, 3) Selbsterkenntniß, 4) Vergleichung des Makrokosmos mit dem Mikrokosmos, 5) Anatomie, 6) Astronomie, 7) Alchimie. Keineswegs will er die Alchimie, die eine große Zahl Betrüger zu thun pflegen, zur Verfertigung reinen Goldes aus unedeln Metallen benutzt wissen, er versteht unter derselben nur die Wissenschaft, welche mittelst des Feuers auf eine naturgemäße Weise das Reine vom Unreinen trennen und die Körper in ihre principielle Bestandtheile zerlegen will.

Es war Rollins namentlich darum zu thun, sein System der heiligen Schrift anzuweisen, und er schließt, daß vor der Schöpfung Erde und Wasser aus einer Masse, Chaos genannt, welche auch den Himmel in sich faßte, bestanden habe, daß bei der Scheidung aus Licht und Finsterniß auch das Licht in dem Abgrund der Erde habe verborgen seyn müssen. Gott sey seinem Wesen nach Feuer und Licht. Da die Finsterniß bei Gott nicht habe zum Vorschein kommen, auch auf Gottes Wesen nicht habe wirken können, so habe Gott das Chaos geschaffen, eine Verbindung von Licht und Finsterniß, Wärme und Kälte, Feuer und Wasser, Sichtbarem und Unsichtbarem; demnach eine jede aus dem Chaos hervorgegangene Creatur beides, die Quelle des Lichts und der Finsterniß, in sich trage. Die Elemente theilt er in obere: Feuer und Luft,

und in untere: Wasser und Erde, und die aus den Elementen bestehenden, „Element“ genannten Substanzen in geistige und körperliche. Geist ist eine feine Creatur, w mit Vernunft begabt, inwendig in ihrem Centrum die körperliche Natur hervorbr in den Elementen wohnt und da das ihr von Gott aufgetragene Amt verrichtet. Anderes ist ihm die von Moses beschriebene creatio und die natürliche Zeugung Schöpfung des Menschen. So lange in dem Körper des Menschen die drei hyp tischen Principien das Gleichgewicht behielten, war der Mensch gesund und blieb dem Stande der Unschuld.

Alles, was in der großen Welt enthalten ist, findet sich „geistig“ in dem M schen, „dem Compendium des Weltalls“. Alle Keime zu einem neuen besseren L liegen im Innern des Menschen, dem Mikrokosmos, verborgen. Der Mensch ist i bloß ethisch, sondern auch physisch der Mittelpunkt der Schöpfung. „Der Geist ist erhöhte Seele des Menschen, in der Gott der Vater, Gott der Sohn und Gott heilige Geist ihre Wohnung sich erbauen und ihre Majestät zeigen. Der Geist Menschen steht mit Gott in so naher Verbindung, daß er mit Gott ein Geist i Die Sonne des Geistes ist Christus, welcher ihn mit seinem Geiste erleuchtet und festigt. Der Glaube an Christus ist das Leben des Geistes. In dem Menschen, welchem der Geist seine Strahlen ausendet, um zu wirken, bewirkt Christus i Ein solcher Mensch thut nicht, was er will, sondern was Gott verlangt, ein solchen Gott ganz ergeben und in Christo wiedergeboren.“

Rollius, beschuldigt, zu den Rosenkreuzern getreten zu seyn, wurde aus sei Amte in Steinsfurt entlassen und begab sich am Schlusse des J. 1622 nach Sie Durch Wort und Schrift hatte er sich einen solchen Anhang zu verschaffen gewußt, ein ernstes Aufsehen der Obrigkeit nöthig wurde. In einer 1623 herausgegeb Schrift: *Parergi philosophici speculum* — erklärt er offen: „Wenn die Rosenkre Weise sind, die eine Kenntniß der natürlichen und göttlichen Dinge durch die göttl Gnade erlangt haben und die philosophische Tinktur besitzen, so zweifle ich nicht, es früherhin solche gegeben hat und noch gibt, welche sich dahin vereinigt haben, Trugschlüsse der Pseudo-Philosophen, Pseudo-Theologen und falschen Mediciner d ihr Leben und Wirken zu widerlegen.“ Diese Schrift gab Veranlassung zu weitläuf Untersuchungen und zur Ausweisung des Rollius aus Sießen.

Näheres über das Leben und die Lehre von Rollius findet sich in meiner p stantischen Seltengeschichte in Niedner's Zeitschrift für die historische Theologie, Ja 1863, wo auch die sehr selten gewordenen Schriften von Rollius erwähnt und be sind.

H. Hochhuth.

Notburga, die heilige. Diese besonders in Tyrol und Südbayern eifrig ehrte Heilige, deren Namen in früherer Zeit auch wohl Notpurgis oder Nuppur geschrieben wurde, lebte um das Jahr 1300 als Dienerin auf dem gräflichen Sch zu Rottenburg oder Rattenberg am Inn in Tyrol. Hier soll sie auch nach Ein um 1265 geboren seyn, während Andere ein Dorf gleiches Namens in Oberbayern ihren Geburtsort angeben. So lange sie dem Grafen Heinrich dem Älteren von Rot burg und seiner Gemahlin Gutta als Köchin diente, war sie um ihrer ausgezeichnet Frömmigkeit willen hochgeschätzt und sehr beliebt bei ihrer Herrschaft. Aber Ott die Gemahlin Heinrich's des Jüngeren, des Sohnes und Nachfolgers jenes alt Grafen Heinrich, haßte die demüthige Dienerin wegen ihrer zu großen Wohlthät und Freigebigkeit gegen die Armen. Sie ruhte nicht, als bis sie ihres Dienstes lassen wurde, worauf die Verstoßene sich bei einem Bauer in dem benachbarten Obf Eben als Magd verdingt. Auch hier glänzt sie durch mannichfaltige Tugenden obendrein durch ihre Wundergabe. Als ihr Herr einst von ihr und dem übrigen finde Verlängerung ihrer Arbeit auf dem Erntefeld über die Gränze des Samstags aus bis in die Zeit des die Sonntagsfeier eröffnenden Abendgottesdienstes hinein langt, weigert sie sich bestimmt, diesem Befehle Folge zu geben und hängt zum Bei

jen, daß sie Gott hierin ganz auf ihrer Seite habe, ihre Sichel vor Aller Augen in leeren Luft wie an einem Nagel auf (daher die Sichel ihr constantes hagiologisches Attribut)! — Als bald darauf ihre frühere Gebieterin zum Tode erkrankte, eilte sie, in erlittenen Unbill vergessend, zu ihr und bereitete sie durch leibliche und geistliche Sorge zu einem bußfertigen, seligen Ende. Der durch diesen Verlust sowie durch Niederlagen im Kriege und andere Unglücksfälle gedemüthigte und bußfertig gesinnte Graf ließ die fromme Jungfrau bald darauf in sein Haus zurück, worauf alsbald wieder Segen und Heil bei ihm einkehrten. Notburga wirkt nun, im innigsten Einverständnis mit seiner zweiten Gemahlin Margaretha (einer Geborenen von Hohenred) weniger als Dienerin, denn als mütterliche Freundin und Beratherin seines Hauses, sowie als geheimer seiner Kinder bis zu ihrem im J. 1313 erfolgten Tode. Gleich nach diesem ließ ein höchst merkwürdiges Mirakel mit ihrer Leiche zugetragen haben. Wie anders als sie selbst noch bei ihren Lebzeiten dies angeordnet hatte, so wurde ihre Leiche am Tage ihres Begräbnisses auf einen mit zwei Ochsen bespannten Wagen ohne Führer gelegt, worauf der ganze Leichencondukt, die gräfliche Familie voran, diesem Fahrzeuge folgte, sich der Führung der Thiere überlassend. Diese durchwaten den Innfluß, den Wasser, wie einst die des Schilfmeeres und des Jordans in den Tagen Moses und Josua's, rechts und links vor ihnen zurückweichen; sie ziehen dann den Leichnam den steilen Berg hinan nach dem schon genannten Dorfe Eben, betreten eine vor diesem Orte gelegene, dem heil. Rupert geweihte kleine Kapelle und bleiben endlich vor dem Hochaltare dieses Kirchleins halten. Natürlich wurde die Leiche nun unter diesem Altare beigesetzt. Es geschahen bald alle möglichen Wunder an ihrer Grabstätte, besonders Heilungen an Menschen und Vieh; wie denn diese Heilige überhaupt wesentlich vornehmlich als Patronin des Hirten- und Bauernstandes erscheint. In der nach ihrer feierlichen Erhebung ihrer Gebeine im J. 1718 ihr zu Ehren erbauten großen Kirche zu Eben steht ihr Leichnam, in kostbare Gewänder gehüllt und die charakteristische Sichel in der rechten Hand haltend, aufrecht auf dem Hochaltare, indem der unnatürliche Schädel schon von Weitem den frommen Wallfahrern mit hohlen Augen entgegensteht. — Vgl. die in vieler Hinsicht, namentlich was die miracula post mortem betrifft, nur allzu ausführliche Darstellung in den AA. SS. Bolland. ad d. 14. Sept., tom. IV. p. 709—768, welche wiederum auf mehreren älteren Vitis fußt, namentlich auf der eines gewissen Hippolytus Guarinomijs (1646), sowie auf Raderus, Bavaria sacra (1627). Tom. III. p. 157 sqq. Böckler.

Nothwehr, als Zurückweisung der Gewalt durch Gewalt (vim vi defendere) ist bis zur Tödtung des Angreifenden, setzt voraus, daß 1) der Angreifende zu seiner Handlung nicht durch das Gesetz berechtigt ist, sonst befände sich der Räuber und Mörder gegenüber den Dienern desselben, die ihn zur Haft bringen sollen, im Falle der Nothwehr, während, wenn er ihnen Gewalt entgegensetzt, er dadurch nur doppelt straffällig wird; 2) daß die zum Schutz und zur Wahrung des Rechts geordnete Obrigkeit von dem Angreifenden nicht aufgerufen werden kann, sey's, daß es zu einer solchen Ordnung überhaupt noch nicht gekommen oder dieselbe aufgehoben ist, wie im Naturzustande oder im Kriege, sey's daß die Hülfe der Obrigkeit nicht zur Hand und Gefahr im Verzuge ist. Der letztere Fall begründet auch vor der Gesetzgebung mit dem Nothstande das Recht für Nothwehr (vgl. 2 Mos. 22, 1 f.). Die Pflicht zu ihr liegt aber hier nicht sowohl in der Pflicht der Selbsterhaltung und der dadurch bedingten Pflicht berechtigter Hülfskräfte, als in der Stellung, welche der Einzelne einnimmt zu der durch die Obrigkeit vertretenen sittlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Vermöge derselben ist er verpflichtet, nicht bloß der Obrigkeit dadurch zu gehorchen, daß er seinerseits vertritt, was diese Ordnung aufheben und stören muß, sondern sie auch in Aufrechterhaltung derselben zu unterstützen. Folgt nun daraus, daß er, wo die Obrigkeit nicht zur Stelle ist, noch rechtzeitig aufgerufen werden kann, um eine gegen einen Anderen gerichtete oder bereits begonnene Gewalthandlung abzuwehren, die Obrigkeit vertritt,

indem er dem Anderen beispringt und dabei nöthigenfalls der Gewalt die Gewalt entgegensetzt, so versteht sich, daß jene Pflicht nicht deshalb aufhört, weil er selbst zu Gegenstände roher Willkür und Gewaltthat gemacht werden soll. Er handelt da in seinem eigenen Namen, sondern kraft des Rechtes und der Pflicht, für die zum Schutze der sittlichen Ordnung bestehenden Gewalten einzutreten und ihre Verletzung an und seiner Person nach Kräften von dem Gemeintwesen fern zu halten. Eben deshalb im aber Recht und Pflicht der Nothwehr zunächst nur so weit gehen, als unerläßlich um den Angreifenden unschädlich und die Ausführung seiner Gewaltthat unmöglich zu machen. Darüber hinausgehende Mißhandlungen sind, wie in sich unsittlich, rechtlich strafbar. Auch die Tödtung darf als solche nicht beabsichtigt werden, sondern nur eintreten in Folge der durch die geeigneten Mittel unternommenen Abwehr im Augenblicke oder während des Angriffs. Gilt dies schon, wo derselbe auf das Leben oder die Keuschheit gerichtet wird, so gilt es zweifach, wenn er nur auf das materielle Eigenthum geht. Denn der Angreifende bleibt dem in seinem Eigenthum Angegriffenen gegenüber immer Person. Sein Leben bei der Abwehr auch nur zu gefährden, erscheint umso weniger gerechtfertigt, wenn die Möglichkeit der Wiedererlangung oder des Ersatzes nicht ausgeschlossen ist. Jedenfalls soll der Gefährdung Warnung vorausgehen, woraus auch das Nöthige beim Legen von Selbstschüssen u. dergl. folgt. Da aber, wo der Christ im Dienste der Verkündigung des Evangeliums steht, als Geistlicher und Missionär, und wo er um der von ihm bezeugten Wahrheit willen Gewalt leidet, seinem Verufe, wird er es verschmähen, ihr Gewalt entgegenzusetzen, auch wenn er könnte, um so durch die That Zeugniß abzulegen von dem Reiche, welches, höher als alle menschliche und bürgerliche Ordnung, in Ewigkeit bleibet, nach Luther's Auspruch in den Tischreden W. B. Thl. XXII, 2151.

Theils weil die Bergpredigt von diesem Reiche und nicht vom bürgerlichen Reiche handelt, theils wegen ihrer ganz populären gnomischen und hyperbolischen Aeußerungsweise kann die Stelle Matth. 5, 38 f. nicht gegen die Nothwehr im oben angegebenen Sinne angeführt und dieselbe vom christlichen Standpunkte nicht unbedingt verworfen werden, wie Quäker und Mennoniten thun. Da die Gegner des Christenthums, Celsus und Julian, um dasselbe zu verhöhnen, sich an die buchstäbliche Auffassung der Stelle hielten, so machte schon die alte Kirche dagegen das Recht zur Nothwehr geltend, ohne jedoch die Pflicht zu ihr hinlänglich zu erkennen, was wieder zusammenhängt mit der bisweilen überspannten Ansicht vom Märtyrertum. — Matth. 26, 52 verbietet Christus nicht Nothwehr, sondern gewaltsame Auflehnung gegen die, obgleich ungerecht handelnde Obrigkeit. Röm. 12, 19. verwirft nur die Rache und 1 Kor. 6, 7. weit entfernt, ein allgemeines Gesetz aufzustellen, sagt nur, daß unter gewissen Umständen von zwei Uebeln das Erdulden des Unrechts als das geringere zu wählen sei. Auch das sprichwörtliche „besser Unrecht leiden als Unrecht thun“, welches (Plat. Gorg.) auf Sokrates zurückgeführt wird, geht nicht auf Verwerfung der Nothwehr, weil unter allen Umständen unrecht sei, sondern darauf, daß es Zeichen und Bürgschaft zu besseren Menschen sei, an sich das Böse zu erfahren, statt dasselbe Anderen zuzufügen.

Vgl. Hugo Grotius, de jure belli ac pacis, III, 1. — Mosheim's Sittenlehre, fortgesetzt von Müller, VII, 149 ff. — Reinhard's Moral, II, 524 ff. — Harleß' Ethik, 6. Auflage, 490. — Wuttke's Sittenl. II, 409. E. Schwanke

D.

Obed-Edom heißt der Mann, in dessen Hause sich die Bundeslade 3 Mal lang befand, als der erste Versuch, sie aus Kirjath-Bearim nach Jerusalem zu schenken mißlungen und unterwegs durch den plötzlichen Tod des 'Uzza an dem weiter nicht bekannten und wohl ganz unbedeutenden, sonst Gören-Nathon, fortan aber Pérez-¹

„A. Uzz's Unfall“, genannten Orte vereitelt worden war. Da nun aber um des-
 wegen Obed-Edom und sein ganzes Haus von Gott gesegnet wurden, so wurde die heilige
 Schrift doch zuletzt von David unter dem Jubel des ganzen Volks und mit Beobachtung
 der rituellen Vorschriften von dort in die Davidsstadt gebracht, 2 Sam. 6, 10 ff.
 (2 Sam. 13, 13 u. f. Wenn Obed-Edom, dessen Name seiner Bedeutung („Edom's
 Diener“) wegen immerhin auffällt, ein „Gathiter“ heißt, so wird man nicht an einen
 längeren Aufenthalt des Mannes in der bekannten Philisterstadt Gath zu denken haben,
 sondern ihm dieser Beinamen gegeben worden sey (Vatablus), auch nicht an das, seiner
 nach unsichere, vorgebliche Moréchet-Gath im Stamme Juda (Ewald, s. da-
 rauf Sigis zu Mich. 1, 14), sondern an die Levitenstadt Gath-Kimmon im Stamme
 Simeon, Josua 19, 45. 21, 24 (Eleric., 3. H. Michaelis, Bertheau). Der Mann er-
 scheint nämlich 1 Chron. 15, 18. 24. als ein Levit und zwar als Thortwärter der Lade
 in Jerusalem, zugleich aber auch als Musiker thätig bei Translokation der Bundeslade
 1 Chr. 15, 21. 16, 5. Er wird 1 Chr. 16, 38. ein „Sohn Jedithun's“ genannt und
 zu den Korachiten gehört zu haben (26, 1. s. Bz. 10 u. 19), also von Dehat
 oder von Merari, wie Real-Enc. Bd. VIII, 355 angenommen wird) abzustammen.
 Hatte 8 Söhne und überhaupt eine zahlreiche Nachkommenschaft, worin sich gerade
 der Segen an ihm zeigte, 1 Chr. 26, 4—8. 15. S. auch Ewald's Geschichte
 des Bd. II. S. 587 f. (1ste Ausg.).

Müterschl.

Olearius, eine vom Ende des 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts blü-
 hende, weit verzweigte Gelehrtenfamilie, aus der eine große Zahl namhafter Theologen
 und angesehenen Kirchenlehrer hervorgegangen ist.

Der Stammvater des Geschlechts ist

1. **Johannes**, der seinen Familiennamen Coppermann oder Kupfermann
 in Anspielung auf das Geschäft seines Vaters, eines Delschlägers, in Olearius
 wandelte. Er war zu Wesel den 17. Sept. 1546 geboren. Seine Eltern hatten
 aus Mangel an Mitteln einem bürgerlichen Gewerbe bestimmt, ließen sich aber
 doch bewegen, ihn den Studien zu widmen. Er besuchte das damals berühmte
 Gymnasium in Düsseldorf und studierte in Marburg und Jena, wo er im Jahre 1573
 Magister wurde. Hier kam er mit seinem Landsmann Tilemann Hesshusius, damals
 Professor in Jena, in freundschaftliche Verbindung und zog ihm 1574 nach Königsberg
 zu, wo er auf dessen Verwendung als Archipädagogus oder Rektor des mit der Uni-
 versität verbundenen Gymnasiums angestellt, 1577 aber zum Professor der hebräischen
 Sprache ernannt wurde*). Nach Hesshusen's Vertreibung folgte er ihm abermals nach
 Königsberg, wo derselbe an der neu errichteten Universität einen neuen Wirkungskreis
 gefunden hatte, und erhielt auf dessen Empfehlung 1578 daselbst eine Professur der
 Logik, wurde auch 1579 Hesshusen's Schwiegersohn und an seinem Hochzeitstage von
 ihm zum Doctor theol. promovirt. Er verließ jedoch schon 1581 die akademische
 Laufbahn, um einem auf Empfehlung des Abtes von Kloster Bergen, Peter Ulner, an-
 geseheneu Rufe als Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen nach
 Halle zu folgen, wo er dann seine übrige Lebenszeit zubrachte und in hohem Alter am
 1. Januar 1623 starb. Indessen setzte er auch in Halle seine gelehrte Thätigkeit in-
 Fort, als er eine Art theologischer Schule errichtete, in welcher er den nach ihrer
 Verluftszeit in Halle sich aufhaltenden jungen Theologen zur Vorbereitung auf das
 hiesige Amt Vorlesungen hielt. Wie sein Schwiegervater**), jedoch mäßiger und be-

*) Nicht im Stamm Ephraim, wie nach 1 Chr. 6, 54. scheinen könnte, s. aber Bertheau zu
 Stelle und vergl. Real-Enc. Bd. IV. S. 670.

**) Nach Arnold's Geschichte der Königsberger Universität, Th. 1. S. 40, ist diese in allen
 übrigen Nachrichten und selbst in Gottfr. Olearius Halygraphia bezugte Angabe nicht
 und er ist für die Professur zwar in Vorschlag gekommen, hat sie aber, da die erwartete
 nicht eingetreten, nicht wirklich erhalten.

*) Ein Zeugniß seiner Pietät gegen Hesshusius ist die lange panegyrische Lebensbeschreibung
 in in herrlichem Versmaß, die er seiner Ausgabe von dessen Commentar des Jesajas bei-

sonnener als dieser, war auch er ein eifriger Vertreter des reinen Lutherthums und ein rüstiger Bestreiter des in dem benachbarten Anhalt herrschend gewordenen Calvinismus. Mit den anhaltischen reformirten Theologen hat er viele Kämpfe gehabt und heftige Streitschriften mit ihnen gewechselt. Sehr achtungswerth ist seine Thätigkeit als Commissarius bei der von 1583 an vor sich gegangenen Generalvisitation des Erzstifts Magdeburg, deren noch vorhandene Akten seinen Eifer und seine Sorge um das Heil der Kirche bekunden. Um die Ordnung des Hallischen Kirchenwesens hat er sich als Ephorus während seiner langen Amtsführung vielfach verdient gemacht.

Er hinterließ drei Söhne. Der älteste, Tilemann, geb. zu Halle am 19. März 1600, Diakonus zu St. Ulrich in Halle, gestorben den 9. April 1671, ist wenig bekannt. Bei weitem bedeutender waren Gottfried und Johannes.

2. Gottfried, geboren zu Halle am 1. Januar 1604 *), erhielt seine Schulbildung auf dem damals unter dem Rektor Evenius blühenden Hallischen Gymnasium und brachte es so weit, daß er bei seinem Abgange eine in griechischer Sprache von ihm ausgearbeitete Dissertation in derselben Sprache unter Evenius' Präsidium öffentlich vertheidigen konnte. Von 1622 ab studirte er in Jena, dann in Wittenberg, wurde hier 1625 Magister, 1629 Adjunkt der philosophischen Fakultät und erhielt 1633 ein Diaconat an der Stadtkirche. Als Beweis seiner ausgezeichneten Fähigkeiten wird angeführt, daß er auf fürstlichen Befehl zur Erprobung einer damals auf gekommenen neuen Lehrmethode für fremde Sprachen binnen Monatsfrist das Italienische so erlernte, daß er in dieser Sprache eine Disputation zu schreiben und öffentlich zu vertheidigen im Stande war. Der Universität entzog ihn ein bei seinem jugendlichen Alter sehr ehrenvoller Ruf als Pastor zu St. Ulrich in seiner Vaterstadt, dem er 1634 folgte, worauf er in Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Im Jahre 1647 wurde er dann Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen und verblieb in dieser damals einflußreichen Stellung bis an sein Ende, das erst in seinem hohen Alter, im 82sten Lebens- und 52sten Amtsjahre, am 20. Febr. 1685 erfolgte. Er war ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit und vielseitiger Thätigkeit und dabei von ernster, frommer Gesinnung, eifrig für lutherische Orthodoxie, aber nicht ohne Einsicht in die Gebreche und Bedürfnisse der Kirche seiner Zeit und ernstlich bemüht, zur Besserung der kirchlichen Zustände mitzuwirken. Von seinem großen Fleiße zeugen die zahlreichen theils erbaulichen theils gelehrten Schriften, die er neben seiner vielbeschäftigten Amtsthätigkeit ausarbeiten vermochte. Mehrere der letzteren haben die Anleitung zur würdigen Führung des Predigtamts und die Beförderung einer biblischen Predigtweise zum Zweck, so seine freilich gänzlich veralteten *Ideae dispositionum biblicarum*, Halle 1681. 5 Bde. Predigtenentwürfe über jedes Kapitel der ganzen h. Schrift enthaltend; ferner: *Annotationes biblicae theoretico practicae*, Hal. 1677. 4°, und die noch immer recht beachtenswerthen *Aphorismi homiletici*, Lips. 1658. 8°, eine Sammlung von Aussprüchen alter und neuer Kirchenlehrer über alle Regeln und Aufgaben der geistlichen Redekunst. Seine gelehrten Beschäftigungen beschränkten sich nicht bloß auf die Theologie, sondern umfaßten auch historische Studien, aus denen seine schätzbare *Halygraphia* oder historische Beschreibung der Stadt Halle, Leipzig 1667, 4°. hervorgegangen ist. Auch mit Botanik und Astronomie beschäftigte er sich und legte ein Naturalienkabinet an, das später, von seinem Sohne und Enkel (4. u. 5.) vermehrt, in großen Ruf kam.

Der zweite Sohn des alten Johannes (1.) ist

3. Johannes, geboren zu Halle am 17. Sept. 1611, besuchte das Hallische Gymnasium und studirte von 1629 an in Wittenberg, wo er 1632 Magister, 1635 Adjunkt der philosophischen Fakultät und 1637 Licentiat der Theologie wurde. In demselben Jahre erhielt er, erst 26 Jahre alt, die Superintendentur in Quersfurt, von wo er im J. 1643 der in Halle residirende letzte Administrator des Erzstifts Magdeburg

*) Nicht 1605, wie Arelung zu Jöcher berichtigt will.

herzog August von Sachsen-Weißenfels, als seinen Hofprediger und Beichtvater nach Halle berief, worauf er zu Wittenberg die theologische Doktorwürde annahm. Später wurde er zum Oberhofprediger und 1664 zum Generalsuperintendenten der weißenfelschen Lande ernannt und folgte im J. 1680 nach dem Tode des Herzogs August, mit welchem das Erzstift an Brandenburg fiel, dem herzogl. Hofe als Oberhofprediger, Hofrath und Generalsuperintendent nach Weißenfels, wo er am 14. April 1684 starb. Er stand in so hohem Ansehen, daß 1682 zu seiner Ehre eine sein Brustbild umgebende silberne Medaille geprägt worden ist. Seine ausgezeichneten Gaben, seine Gesamtheit und seine fromme, auf praktisches Christenthum gerichtete Gesinnung, wie eine angesehene amtliche Stellung befähigten ihn, im kirchlichen Leben seiner Zeit einen heilsamen heilsamen Einfluß zu üben. Obwohl der orthodoxen Schule angehörig, hatte er ein warmes Herz für den traurigen Zustand der Kirche seiner Zeit und ein klares Bewußtsein für das, was der Kirche noth thue. (Vgl. sein von Tholuck, kirchl. Leben im 17. Jahrhundert, 2te Abth. S. 127, angeführtes Vedenken über Abstellung kirchlicher Mißbräuche.) Mit Spener stand er in freundschaftlicher Verbindung und begrüßte ihre pia desideria mit lebhafter Theilnahme und Zustimmung. (Vergl. seinen Brief an Spener, die pia desideria betreffend, in dessen Beantwortung des Unfugs der Pietisten S. 16). Seine zahlreichen Erbauungsschriften: Geistliche Gedekunst, Geduldsschule, Betschule, Sterbensschule, wunderliche Güte Gottes u. a. *) waren allgemein beliebt und beliebt und wurden zum Theil mehrfach wieder aufgelegt. Wenn auch in der Form steif und veraltet, sind sie durch ihren einfältigen und zuversichtlichen Inhalt und den warmen Ton der Frömmigkeit ansprechend. Unter seinen wissenschaftlichen Arbeiten ist Methodus studii theologici, Hal. 1664, und Oratoria sacra, Hal. 1665, zu nennen, beide einst sehr geschätzt, aber, besonders die letztere, doch nur in formalen Anweisungen sich bewegend und das Gepräge des damaligen auf kunstfertigen Predigen gerichteten Zeitgeschmacks an sich tragend, den er auch in seinen eigenen Predigten nicht überwunden hat. Mit Unrecht vergessen sind seine biblischen Erklärungen, Leipzig 1678—81, 5 Bände in Fol., fortlaufende kurze Anmerkungen zur Erklärung des Textes mit hinzugefügten Andeutungen zur erbaulichen Anwendung, und Auszüge aus Luther und den Kirchenvätern. Noch besonders auszuzeichnen sind seine Versuche um den Kirchengesang, die seinem Namen ein bleibendes Gedächtniß erhalten haben. Das von ihm herausgegebene Gesangbuch „Geistliche Singekunst“, Leipz. 1671. 8. ist eines der besten jener Zeit und zeichnet sich bereits durch ein bei späteren Sammlern häufig sehr oft ausgeartetes Streben nach Vollständigkeit aus. Von ihm selbst sind darin 240 Lieder enthalten. Viele derselben sind matt und trocken, da sie offenbar nur gedichtet wurden, um bestimmte Rubriken des Gesangbuchs auszufüllen oder für jede Perisope ein Lied zu liefern. Andere dagegen zeugen von nicht unbedeutender poetischer Gabe und nähern sich durch ihre biblische Einfachheit und warme Frömmigkeit nach Inhalt und Form der edlen Einfachheit und Kraft der älteren Kirchenlieder würdig an. Eine ziemliche Anzahl derselben, z. B. „Wenn dich Unglück hat betreten“ — „Sollt ich meinem Gott nicht trauen“ — „Herr, öffne mir die Herzensthür“ — „Herr Jesu Christ, dein heiliges Blut“ — „Gott Lob, der Sonntag ist herbei“ — „Nun kommt das neue Lebenjahr“ — „Gott Lob, der Tag ist nun dahin“ u. a. m. — hat deshalb noch immer im Gemeindegesang sich erhalten.

Von den beiden Vorerwähnten, Gottfried (2) und Johannes (3) stammen die beiden in's 18. Jahrhundert blühenden Linien der Familie ab.

I. Gottfried's Nachkommen:

4. Johann Gottfried, geb. zu Halle am 25. Sept. 1635, studirte auf dem halleschen Gymnasium, dann in Leipzig, Straßburg und Jena, wurde 1658 der Amts-

*) Von Döring, Gel. Theol. III. S. 132 fälschlich dem jüngeren Leipziger Professor Joh. Olearius (f. Nr. 6) zugeschrieben.

genosse seines Vaters als Adjunktus zu Unserer Lieben Frauen in Halle, 1662 Diakon und erhielt als solcher 1685 auch die eine Superintendentur des Saalkreises. Im 1688 folgte er dem Rufe als Pastor und Superintendent, Affessor des Consistorium und Ephorus des Gymnasiums nach Arnstadt, wo er bis an sein Ende in hoher Achtung und mit großem Segen wirkte. Eine Berufung zum Oberhofprediger in Göttingen lehnte er auf dringendes und bewegliches Bitten der gesamten Bürgerschaft ab. Er starb in hohem Alter, zuletzt erblindet, 76 Jahre alt und nach 53jähriger Verwaltung des Predigtamtes, am 21. Mai 1711 und hinterließ aus 4 Ehen 17 Kinder, 32 Enkel und einen Urenkel. Er gehört, wie sein Oheim Johannes (3) unter die Liederdichter unserer Kirche. Seine Lieder, die er zuerst in seinen „Poetischen Erstlingen“, Halle 1664, und dann vermehrt (73 an der Zahl) in seiner „Geistlichen Singe-Lust“, Arnstadt 1697, herausgab, sind zwar nicht von hervorragender Bedeutung, dürfen aber dem besseren jener Zeit zugezählt werden, und eine Anzahl derselben, z. B. „Komm! werthes Pfegeld“ — „Weht, ihr traurigen Gedanken“ — „Gott wird fügen mein Ungnügen“ u. a., ist noch immer in vielen Gesangbüchern zu finden. Außerdem hat er viele erbauliche oder gelehrte Schriften geschrieben, unter Anderen auch eine „Ehrerettung gegen Johann Scheffler, Lutheromastigom.“ Sein Abacus Patrologicus, Halle 1673. 8°, Nachrichten über Leben und Schriften der Kirchenväter und kirchlichen Schriftsteller bis zur Reformation, alphabetisch geordnet, wurde von seinem Sohne Johann Gottlieb (geb. zu Halle den 22. Juni 1684, gestorben als Professor der Rechte zu Königsberg 12. Juli 1734)* unter dem Titel: Bibliotheca Scriptorum ecclesiasticorum vermehrt und erweitert, mit Buddeus' Vorrede, 1711, in 2 Bdn. 4°. wieder herausgegeben. Die Halygraphia seines Vaters hat er vermehrt und fortgesetzt, Halle 1678. 4. Auch beschäftigte er sich mit Naturwissenschaften, erweiterte die von seinem Vater angelegte Naturaliensammlung und schrieb ein Specimen florae Halensis. Eine nicht uninteressante Probe erbaulicher Anwendung botanischer Liebhaberei ist seine „Geistliche Hyacinth-Betrachtung“.

Sein Sohn ist der seiner Zeit sehr berühmte Polyhistor

5. Johann Christoph, geboren zu Halle am 17. Septbr. 1668, besuchte das Hallische Gymnasium und studirte von 1687 ab in Jena, wo er Sagittarius Hagen genosse war, 1691 Magister wurde und außer den theologischen auch juristische, naturwissenschaftliche und numismatische Studien trieb. Nach Arnstadt zurückgekehrt, kam er als Münzkundiger in besondere Gunst bei dem dort residirenden Grafen Anton Ulrich von Schwarzburg, der ihm die Aufsicht über sein damals berühmtes Münzkabinett anvertraute. Da ihm 1694 der Graf unter drei erledigten Pfarrstellen die Wahl überließ, wählte er, um seinem Vater nahe zu bleiben und seine Studien fortzusetzen, die geringere derselben, das unterste Diakonat in Arnstadt. Nach und nach rückte er dann in das obere Diakonat ein, erhielt die Aufsicht über die ansehnliche Kirchenbibliothek, die Inspektion über die Diözese Unter-Oelichen und den Geist im Consistorium und wurde endlich 1736 Oberpfarrer, Superintendent der Diözese Arnstadt und Ephorus des Lyceums. Er starb im 79. Jahre seines Alters und 53. seines Predigtamtes am 31. März 1747. Sein ausgebreitetes und vielseitiges Wissen, seine umfangreichen gelehrten Forschungen und die Menge seiner einen staunenswerthen Fleiß bekundenden Schriften erwarben ihm bei seinen Zeitgenossen einen berühmten Namen, und die Königl. Societät der Wissenschaften zu Berlin nahm ihn in Anerkennung seiner gelehrten Verdienste im Jahre 1714 unter ihre Mitglieder auf. Seine geistliche Amtsführung war von ernstester Frömmigkeit durchdrungen; dem Pietismus jedoch war er sehr abhold und verfaßte gegen denselben sogar ein Kirchenlied: „Ach Gott vom Himmel sieh' darein“ — eine Parodie des Luther'schen Liedes gleichen Anfangs, welches in dem von ihm herausgegebenen Arnstadt'schen Gesangbuche von 1701 zu finden ist. Mit der gelehrten Thätigkeit

*) Näheres über ihn in Rettelblatt, Beiträge zur jurist. Gelehrten Geschichte. 2d Bd.

te hat er sich nicht besonders beschäftigt, auch, abgesehen von einigen in das histo-
rische Gebiet einschlagenden Abhandlungen und von verschiedenen Predigten und erbau-
lichen Traktaten, nichts eigentlich Theologisches geschrieben. Nur in der Hymnologie
hat er sich einen Namen gemacht und durch seine Forschungen auf diesem Gebiete we-
sentlich für die Geschichte der Lieder und der Lieder Verfasser nächst Anderen zuerst
hervorgetreten. Seine Arbeiten in diesem Fache, als: Entwurf einer Liederbibliothek,
Jahrg. 1702; Evangel. Liederbuch, 4 Thle., Jena 1705 u. f.; Jubilirende Lieder-
buch und Nachricht von den ältesten lutherischen Gesangbüchern, 1717; viele Abhand-
lungen über einzelne alte Lieder und deren Geschichte u. a. — sind noch immer für
die Hymnologen von großem Werthe. Nächst dem wendete er seinen gelehrten Fleiß
hauptsächlich der Numismatik und der thüringischen Historie zu. Zur ersteren hat er seine
umfangreiche Münz-Wissenschaft, Jena 1701. 8°, und zahlreiche Abhandlungen über rö-
mische, mittelalterliche und schwarzburgische Münzen geliefert, der letzteren aber unter
seinen anderen Schriften besonders durch sein Syntagma rerum Thuringicarum, Erfurt
1704, 2 Thle. 4°, gebient. Seinen vielseitigen Sammlerfleiß bekundet übrigens noch,
daß er außer einer ausgezeichneten Bibliothek ein sehr geschätztes Münzkabinett und eine
große Kupferstichsammlung zusammenbrachte und die von seinem Großvater (s. 2) er-
haltene Naturaliensammlung zu einem für die damalige Zeit bedeutenden Umfange er-
weiterte.

Ein zweiter Sohn Gottfried's (s. 2), Bruder Johann Gottfried's (s. 4)
und Oheim des vorigen ist

6. Johannes, geboren zu Halle am 5. Mai 1639, besuchte das Hallische Gym-
nasium, von dem er mit einer öffentlichen Disputation abging, studirte von 1657 an
in Leipzig, wo er 1660 Magister wurde, besuchte auch Jena und Wittenberg und lehrte
dann im J. 1661 nach Leipzig zurück, um sich nun besonders der Theologie zuzuwenden.
Hier habilitirte er sich 1663 in der philosophischen Fakultät und erhielt 1664 die Pro-
fessur der griechischen und lateinischen Sprache. Im Jahre 1668 wurde er Licentiatus
theol. und fing an, theologische Collegia zu lesen. Im Jahre 1677 wurde er zum
Professor der Theologie berufen, konnte aber, da er sich in seiner Bescheidenheit nicht
haben befähigt hielt, nur mit Widerstreben und durch dringendes Zureden seiner Odnner
und Freunde bewogen werden, den Ruf anzunehmen, worauf er 1678 die theologische
Lehrwürde erwarb. In der Folge gelangte er zu vielen akademischen Ehren und
Würden, wurde Domherr zu Zeitz, Ephorus der Stipendiaten, verwaltete achtmal das
Rektorat und hatte im Jahre 1699 die seltene Ehre, nach mehreren in der theologischen
Fakultät eingetretenen Vakanten als der einzige noch übrig gebliebene Doktor der Theo-
logie elf Doktoren, unter denen seine Kollegen in der Fakultät, auf einmal zu creiren.
Er starb als Senior der ganzen Universität, 74 Jahre alt, am 6. August 1713. Nicht
lange nach seinem Eintritt in die theologische Fakultät erlebte er den Ausbruch der pie-
tistischen Streitigkeiten. Als ein Mann von lebendiger Frömmigkeit stand er im Herzen
auf Seiten der jungen Magister und ihrer auf Erweckung lebendigen biblischen Glau-
bens gerichteten Unternehmungen. Auch bewilligte er als Rektor Francke'n für die Col-
legia pietatis ein öffentliches Auditorium, und wie dieser berichtet hat, umarmte er ihn
mit Thränen im Auge und dankte ihm für den heilsamen Einfluß dieser Uebun-
gen, den er an seinem eigenen Sohne wahrgenommen habe (s. Guericke, A. H. Francke,
Jahrg. 1827 S. 49). Doch hielt seine Friedensliebe und wohl auch natürliche Schüch-
ternheit ihn ab, offen für Francke und dessen Freunde einzutreten, und er blieb in einer
zurückhaltenden und vermittelnden Stellung; das gewaltsame und ungerechte Ver-
fahren Carpzov's und seiner Anhänger drängte ihn jedoch, collegialische Rücksichten
auf der Seite zu setzen und für Wahrheit und Freiheit der Gewissen entschiedener hervor-
zutreten. Als Carpzov 1692 den in Dresden versammelten Landständen, bei denen
Nlearius als Deputirter der Universität befand, sein mit gehässigen Beschuldigungen
erfülltes Vedenken gegen die Pietisterei einreichte, legte er gegen dieses in seiner Abwe-

senheit und ohne Zustimmung der Fakultät abgefaßte Bedenken in öffentlicher Versammlung Protest ein und erklärte die darin enthaltenen Beschuldigungen für nicht in der Wahrheit begründet. Ein schönes Zeugniß seines frommen Herzens ist ein Brief, den er auf diese Veranlassung unter dem 14. März 1692 an Spener schrieb (abgedruckt in Mich. Ranfft, Leben kursächs. Gottesgelehrten, Leipz. 1738. S. 838), worin Carpszov's eigenmächtiges Verfahren in starken Ausdrücken mißbilligt und seine volle Zustimmung zu der von Spener bedovorteten Widerlegung der Schmähchrift *Imago pietismi* ausspricht, weiter sich entschlossen erklärt, in dem Kampfe, in welchen er gerathen sei, muthig und standhaft auszuharren und nichts als die Ehre Gottes im Auge zu haben, zugleich aber mit großer Demuth klagt, daß er noch so viel mit Verzagtbeit zu kämpfen habe und so oft der Freudigkeit des Geistes entbehre. Wie seine Theologie nicht bloß Doktrin, sondern zugleich warme Herzensfrömmigkeit war, so suchte er auch in seinen Vorlesungen, die er, was damals nicht immer geschah, mit regelmäßiger Fleiß hielt, seine Zuhörer zu einem praktischen Christenthume und gottseligen Betragen anzuleiten, und war der Ueberzeugung, daß Heiligkeit des Lebens ein wesentliches Merkmal eines Theologen sei, und daß bei einem Unwiedergeborenen nur eine buchstäbliche, nicht aber eine wahre Erkenntniß göttlicher Dinge, nicht aber eine wahre Erleuchtung stattfinden könne; — eine Ansicht, über die er, als er sie in Dissertationen öffentlich behauptete, mit Eßcher und Wernsdorf in Streit gerieth. Auch der Ausgang seines Lebens war eine schöne Bewährung seiner Gottseligkeit. Durch wiederkehrende Schlagflüsse an Thätigkeit entzogen und zuletzt ganz gelähmt, lebte er diese letzte Zeit nur noch in erbaulichen Umgangen mit den Seinen und der Zubereitung zu einem seligen Ende. Dabei fehlte es nicht an geistlichen Anfechtungen und großer Traurigkeit über Schwachheit des Glaubens und Entbehrung des Gefühls der Gnade Gottes, und er hatte sich dennoch zu kämpfen, um sich dennoch immer wieder an das Gnadenwort zu halten. In solchen Anfechtungen fühlte er sich eines Tages ganz besonders getröstet und freudig erhebt durch die Verheißung 1 Mos. 15, 1. „Fürchte dich nicht, ich bin dein Schild und bringe dir sehr großen Lohn“, — und da gleichzeitig ein Brief seiner abwesenden Tochter eintraf, der ihm eben diese Worte tröstend vorhielt, fand er sich noch viel mehr in solcher Freudigkeit bekräftigt, und dieses Wort wurde ihm dadurch von solcher Bedeutung, daß er dasselbe zu seinem Leichentexte verordnete. — Von seinen Schriften sind außer einer sehr großen Zahl von Dissertationen, darunter manche noch jetzt beachtenswerthe, von denen jedoch keine Gesamtausgabe erschienen ist, die *Exercitationes philologicae ad epistolam dominicales*, Lips. 1674. 4°, die bei seiner Promotion zum Licentiaten veröffentlichte noch jetzt nicht vergessene Abhandlung de *Stylo Novi Testamenti*, Lips. 1678, die in jene Zeit sehr brauchbare *Synopsis controversiarum cum Pontificiis, Calvinisticis, Socinianisticis* etc. Lips. 1698. 8°. 2. Aufl. 1710; ferner *Hermeneutica sacra, Introductio ad theologiam moralem et casuisticam* und 2 Voll. *Consilia theologica* zu nennen.

Vergl. über ihn Elogium Jo. Olear. in den *Actis Erud.* von 1713 S. 421 und Ranfft, Leben kursächsischer Gottesgelehrten.

Von seinen Töchtern war die eine mit dem Hallischen Theologen Paul Anton eine andere mit dem frommen Hamburger Rektor Johann Fübner vermählt. Von seinen drei gelehrten Söhnen war der mittlere, Johann Friedrich, geb. zu Leipzig am 25. Juni 1679, Doktor und ordentlicher Professor der Rechte daselbst, starb am 4. Oktober 1726. Der jüngste, Georg Philipp, geboren zu Leipzig 1681, wurde daselbst Professor der griechischen Sprache, 1724 Doctor theol. und starb am 3. Februar 1741. Er hat verschiedene theologische Abhandlungen geschrieben.

Der bedeutendste unter seinen Söhnen ist

7. Gottfried, geb. zu Leipzig 23. Juli 1672. Er zeigte frühzeitig schon große Fähigkeiten, bezog sehr jung die Universität und wurde schon im 20. Jahre seines Alters Magister. Hierauf trat er 1693 eine Reise nach Holland und England an, besuchte die dortigen Universitäten und knüpfte mit vielen berühmten Gelehrten Verbindungen an, die

er auch in seinen späteren Jahren durch einen ausgebreiteten gelehrten Briefwechsel fortsetzte. Ein ganzes Jahr verweilte er in Oxford und benutzte die Schätze der Bodlejana zu eingehenden Studien der griechischen Literatur und des christlichen Alterthums. Nach seiner Rückkehr nach Leipzig habilitirte er sich, wurde 1698 Assessor der philosophischen Fakultät und 1699 Professor der griechischen und lateinischen Sprache. Im J. 1708 wählte er, nachdem er schon 1701 Licent. theol. geworden war und theologische Vorlesungen angefangen hatte, in die theologische Fakultät ein und erwarb in demselben Jahre den Doktorgrad. Im Jahre 1710 eröffnete er den damals neu eingerichteten Universitäts-gottesdienst in der Paulinerkirche, den er fernerhin mit seinen Collegen besorgte. Im demselben Jahre wurde er auch Domherr zu Meißen und 1714 Beisitzer des Consistoriums, starb aber bereits am 10. November 1714, nur 43 Jahre alt, an der Schwindfucht. Seine Zeitgenossen rühmen an ihm scharfen Verstand, vielseitiges Wissen, großen Fleiß und bei dem allem große Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit. Bei gleicher Herzensfrömmigkeit, wie sein Vater, hing er noch weniger als dieser an äußerlicher Orthodoxie und hatte über manche theologische Lehrrsätze sehr selbstständige Meinungen, wobei er denn auch Anderen gern gleiche Freiheit der Ansicht gewährte und dem Verleugern von Herzen feind war. Rührend und erbaulich war die Geduld und Glaubensfreundlichkeit, mit der er seine letzte lange Krankheit ertrug und sich und die Seinigen tröstete. Von seinem Glauben hat er in den letzten Tagen das schöne Zeugniß abgelegt: er habe in der Welt nichts vollkommen erfunden, als allein das Verbum Christi, dessen er sich herzlich tröste. Bezeichnend ist auch seine Verordnung, daß er in aller Stille, ohne Leichenpredigt und ähnliches Gedränge begraben und auf seinem Grabstein nichts als die Inschrift gesetzt werde: Dr. Godofr. Olearius theologus Lips. hic situs est; darunter aber: Domino, misertus es mei, ut promiseras mihi. — Seine gelehrten theologischen Arbeiten bestehen aus zahlreichen Dissertationen, besonders ex Regese und Dogmatik, unter denen namentlich seine von Sprachkenntniß und exegetischem Talent zeugenden Observationes in Evang. Matthaei (zuerst einzeln als Disputationen erschienen, dann zusammen gedruckt Leipz. 1713. 4^o) auszuzeichnen sind. Lange Zeit sehr geschätzt und verbreitet war seine aus erweiterter Ausführung einer Predigt entstandene Schrift: Jesus der wahre Messias, Leipzig 1714, die noch 1736 in dritter Auflage wieder erschien. Große Gelehrsamkeit und sorgfältigen Fleiß verwendete er auf die Ausgabe der Opera Philostratorum quae supersunt omnia, mit Commentar und Uebersetzung, Lips. 1709. Fol., sowie vorher schon auf Stanleji historia philosophiae, Lips. 1702. 4^o, die er aus dem Englischen übersehte und vielfach vermehrte. Nach seinem Tode erschien noch sein Collegium pastorale, Lips. 1718. 4^o, dem jedoch, da es nicht von ihm selbst zum Druck vorbereitet war, der Mangel sorgfältiger Durcharbeitung vorgetworfen wurde. — Vergl. über sein Leben Acta eruditorum von 1716 S. 235 und Ranfft's oben angeführte Lebensbeschreibungen.

Eine zweite Linie der Familie bilden

II. Die Nachkommen von Johannes (3).

Dieser erlebte die Freude, seine fünf Söhne alle als Superintendenten und vier derselben als Doktoren der Theologie zu sehen, von denen drei im Jahre 1674 an demselben Tage in Jena promovirt wurden.

8. Der älteste Sohn, Johann Andreas, wurde am 24. Sept. 1639 zu Querfurt, wo der Vater damals als Superintendent stand, geboren. Nach Absolvirung seiner Studien in Jena besuchte er noch zwei Jahre lang Leipzig, Wittenberg, Straßburg, Heidelberg, Basel und die niederländischen Universitäten und lehrte dann nach Halle zurück, um sich unter Anleitung seines Vaters für das Predigtamt vorzubereiten. Im Jahre 1663 ernannte ihn der Administrator des Erzstifts, Herzog August von Sachsen-Weissenfels, zum Hosprediger in Halle, wodurch er seines Vaters College wurde. Im Jahre 1664 erwarb er in Jena den theologischen Doktorgrad, wurde 1671 Beisitzer

des Magdeburgischen Consistoriums und gleichzeitig seinem Vater als Vice-General-superintendent des Herzogthums Weissenfels adjungirt, folgte 1680 mit ihm dem Hofe nach Weissenfels und rückte 1685 nach seines Vaters Tode in dessen Stelle als Oberhofprediger und Generalsuperintendent, folgte ihm aber schon am 6. Juni dess. Jahres, noch nicht 46 Jahre alt, im Tode nach. Er hat außer einigen Dissertationen und Predigten nichts geschrieben.

Ein Sohn von ihm, Johann August, geboren zu Halle am 25. Juni 1671, wurde 1702 Superintendent in Ebertsberge und 1718 in Weissenfels, und starb 1736.

9. Johann Gottfried, geboren zu Halle am 6. Mai 1641, studirte wie sein älterer Bruder in Jena, besuchte dann ebenfalls mehrere deutsche und niederländische Universitäten und wurde nach seiner Rückkehr im J. 1664 zum Professor der Theologie an dem neu errichteten akademischen Gymnasium Augusteum in Weissenfels ernannt, worauf er in Jena zum Licent. theol. promovirte. Im Jahre 1666 folgte er dem Rufe als Oberpfarrer und Superintendent nach Burg, wurde 1674 zugleich mit seinen beiden jüngeren Brüdern in Jena Doctor theol., starb aber schon im 34. Jahre seines Alters, am 24. Januar 1675, an der Schwindsucht.

Sein Sohn Johann Gottfried, geboren zu Halle am 7. Juni 1675, war Diakonus zu St. Moritz in Halle und starb jung am 12. Sept. 1712.

10. Johann August, geb. zu Halle am 12. Dezember 1644, studirte ebenfalls in Jena und hernach in Straßburg, besuchte dann zugleich mit seinem jüngeren Bruder die holländischen Universitäten und wurde 1672 Superintendent in Sangerhausen, worauf er 1674 in Jena die Doktorwürde annahm. Nach dem frühen Tode seines ältesten Bruders (8) wurde er zu dessen Nachfolger als Oberhofprediger, Kirchen- und Consistorialrath nach Weissenfels berufen und verwaltete diese Ämter rühmlich bis an seinen Tod. Er starb am 20. Januar 1711.

Sein Sohn Johann Gottfried, geboren 1681, war Superintendent zu Sangerhausen und herzogl. Weissenfelscher Kirchen- und Consistorialrath, wurde 1715 Doctor der Theologie und starb im 85. Lebensjahre am 3. März 1765 als der letzte namhafte Sproß der Familie.

11. Johann Christian, geboren zu Halle am 22. Juni 1646, studirte in Jena und Leipzig, dann auch in Kiel, wo er Rorthold's Hausgenosse war, und besuchte von dort aus Holland und die dortigen Universitäten. Nach seiner Rückkehr begab er sich nochmals nach Jena und dann noch ein Jahr nach Straßburg, wo ihn Bebel in sein Haus aufnahm. Schon in seinem 26. Lebensjahre erhielt er die Berufung zum Superintendenten und Oberpfarrer in Querfurt, wo früher auch sein Vater gestanden hatte, und wurde darauf in Jena Licentiat und 1674 Doctor der Theologie. Von da kam er 1681 als Pastor zu St. Moritz nach Halle und wurde dann 1685 als Nachfolger seines Oheims Gottfried (2) Superintendent und Oberpfarrer zu Unserer Lieben Frauen, nachher auch Consistorialrath in dem damals noch in Halle bestehenden Magdeburgischen Consistorium. Er starb am 9. Dezember 1699. In seine Amtszeit fielen die heftigen Streitigkeiten des Hallischen Stadtministeriums mit den als Pietisten verschrieenen Professoren der theologischen Fakultät. Obwohl selbst dem Pietismus entschieden abgeneigt und gegen Breithaupt und Frände Partei nehmend, bewährte er doch dabei eine löbliche Mäßigung und trug als Ephorus durch Besonnenheit und Friedensliebe viel dazu bei, den Vermittelungsversuchen der unter dem Kanzler B. L. v. Sedendorf eingesetzten kurfürstl. Commission günstigen Erfolg zu verschaffen. Außer einigen Dissertationen hat er nichts geschrieben. Die von ihm vorhandenen Predigten haben noch sehr den steifen Formalismus der orthodoxen Schule und lassen von dem durch den Pietismus erweckten neuen Geiste der Zeit nur wenig spüren.

Er hatte 13 Kinder, die meistens jung verstarben, darunter die beiden Söhne:

Johann Christoph, geboren zu Querfurt am 18. März 1676, studirte in

alle, wo er 1694 bei der Einweihung der Universität als der dritte Student inskribirt wurde, dann in Leipzig und Helmstädt, wurde 1701 Pastor zu Unserer Lieben Frauen in Merseburg und 1706 Diaconus zu St. Ulrich in Magdeburg, wo er am 7. Januar 1724 starb, und

Johann Friedrich, geboren zu Halle am 30. Juni 1697, studirte in Halle und Leipzig, wo er Magister wurde, erhielt 1725 eine Landpfarre bei Weiffenfels und 1727 nach Magdeburg als Adjunktus der Kirche zum heil. Geist, an der er später Diaconus und dann zum Pastor aufrückte. Im J. 1745 ging er als Pastor zu St. Martini nach Braunschweig und starb daselbst am 24. März 1750.

Der jüngste Sohn des Weiffenfeler Johannes ist

12. Johann Friedrich, geboren zu Halle am 26. Februar 1661, wurde, nachdem er auf mehreren Universitäten studirt hatte und 1684 in Tübingen Licent. theol. worden war, mit 24 Jahren Superintendent in Sangerhausen und kam von da 1689 als Superintendent nach Langensalza, starb aber schon, nur 30 Jahre alt, am 6. November 1691.

Sein Sohn Johann August, geboren zu Sangerhausen am 12. Oktober 1688, wirkte in Jena, Helmstädt und Leipzig und wurde 1713 Archidiaconus und noch in diesem Jahre Superintendent zu Jüterbog, worauf er 1715 in Jena die theologische Lehrwürde erwarb. Im Jahre 1717 ernannte ihn sein Landesherr, der Herzog von Sachsen-Weiffenfels, zum Kirchenrath. Er starb 1746 kinderlos.

Nachrichten über alle namhaften Glieder dieser Familie geben außer Böcher und Schilling im Gel.-Lex. Leudfeld's historia Hesshusiana im Anhang und v. Dreyhaupt's Beschreibung des Saalkreises, Th. 2., unter den Lebensbeschreibungen Hallischer Gelehrten. Bei beiden, am vollständigsten bei Dreyhaupt, ist auch ein Geschlechtsregister zu finden.

Tryander.

Orkney- und Shetlands-Inseln. Diese im hohen Norden liegenden Inselgruppen fassen wir zusammen, da wir von jeder Gruppe an und für sich so wenig wissen, daß eine gesonderte Darstellung nur eine Wiederholung seyn würde. Die Orkney-Inseln sind 67 an der Zahl, von denen aber nur 27, und zwar von 31455 Einwohnern bewohnt werden. Die Shetlands-Inseln sind 90 an der Zahl, aber nur 25 sind bewohnt, und zwar von 31078 Einwohnern, die übrigen Inseln dienen zum Weideland. In den frühesten Zeiten waren die Einwohner dieser Inseln Kelten; sie scheinen von Skottland aus oder von den Hebriden mit dem Christenthume bekannt geworden zu sein, denn schon bei den Einfällen der heidnischen Normannen führten sie den Namen Hebriden, die Pfaffeninseln, welcher Name sich noch an der Insel Papa-Stronsa erhalten hat. Der Sage nach soll die erste Bekehrung der Orkaden um's Jahr 150 von dem Papste Servanus ausgegangen seyn, der 6 Meilen von Stirling ein Kloster Aulros gegründet haben soll. Die heidnischen Kelten auf den Orkaden scheinen der Druidischen Religion zugethan gewesen zu seyn, da man noch jetzt auf der Hauptinsel Pomona die Ruinen von zwei Druidentempeln findet. Diese von Schottland aus bekehrten Christen verschwanden fast gänzlich, als die Normänner im 10. Jahrhundert ihre verheerenden Züge hierher richteten, in Folge dessen viele Einwohner sich von den Inseln entfernten. Die zweite Bekehrung der eingewanderten Normannen auf den Orkaden fand Statt durch den König Olaf Tryggvason um's Jahr 995, als er von England nach Norwegen fuhr, um dort die Krone in Besitz zu nehmen. Olaf legte den Grund zur Bekehrung der Inseln, indem er den Jarl Sigurd Röddesson dadurch zur Taufe zwang, daß er ihm mit dem Tode seines Sohnes Hoelpr, den der König in Händen hatte, drohte. Sigurd ließ sich mit den Seinigen taufen und scheint nie wieder vom Glauben gefallen zu seyn. Den Sohn nahm Olaf mit als Geißel nach Norwegen, wo er einige Jahre darauf starb. Da auch Hjaltland, Shetland, unter demselben Jarl stand,

so war dem Christenthum auch hierher der Weg gebahnt. Bei dieser Bekehrung war übrigens auch die Verbindung, in welcher Sigurd mit den Schotten, besonders mit dem Könige derselben, Malcolm, stand, in Anschlag gebracht worden. Daß die Annahme des Christenthums auf den Inseln damals keine allgemeine war, zeigt sich aus dem Umstande, daß das Heidenthum neben dem Christenthum, ja es kommt vor, daß getaufte selbst Geistliche, wieder zum Heidenthum abfielen. Aber auch die Heiden sind schon so weit mit dem Christenthum befreundet, daß sie in Fällen der Noth auch Christen um Hülfe anrufen und sich taufen lassen, wenn diese Hülfe ihnen zu Theil wird. Andererseits zeigen auch die Christen durch ihren vielfachen Aberglauben, daß sie sich keineswegs ganz vom Götzendienste losgesagt haben. König Olaf der Dicke (1017–1033), ein entschiedener Christ, der mit Eifer für das Christenthum in Norwegen die benutzte Streitigkeiten, die unter den Söhnen Sigurd's auf den Orkney- und Shetlands-Inseln ausgebrochen waren, um die fast nur dem Namen nach bestehende Oberhoheit Norwegens über diese Inseln wieder geltend zu machen, und bediente sich dieser Verhältnisse auch dort zum Besten der christlichen Kirche.

Um die Mitte des 11. Jahrhunderts scheint die Befestigung des Christenthums dort eben so weit gediehen zu seyn, wie in den übrigen Nordlanden; wenigstens werden Geistliche und Kirchen mehrfach genannt, von einer Kirchenverfassung erfährt man jedoch noch nichts. Adam von Bremen erzählt, daß zum Erzbischof Adalbert von Hamburg Gesandte von den Orkney-Inseln gekommen seyen, ihn um Missionare zu bitten und fügt hinzu, Adalbert habe ihnen, obwohl die Inseln bis jetzt zum schottischen Episkopat gehörten, einen Bischof Namens Thorolf im Auftrage des Papstes geweiht. Nach Maurer's Vermuthung war dieß eine Folge von den gespannten Beziehungen des Jarl auf Orkney Thorfinn zu dem Jarl Sigurd von Northumberland, weshalb Thorfinn auf seiner Reise bei dem Papste selbst die Autorisation für Adalbert erwirkte, einen Bischof weihen zu dürfen. Der Erzbischof von York ließ sich dieß Eingriff nicht ohne Weiteres gefallen. Schon vor 1060 ist der frühere Kaplan des Königs Knut, Heinrich, als Bischof auf den Orkney-Inseln thätig, und 1081 wurde vom Erzbischof Thomas von York ein Bischof Rudolf eigens für die Orkney-Inseln geweiht. Alle diese Männer werden übrigens in den Verzeichnissen der norwegischen Bischöfe mit Stillschweigen übergangen. Als der erste Bischof dieser Inseln war Wilhelm I. genannt, neben ihm aber als vom Erzbischof von York geweiht bei schottischen Schriftstellern Bischof Roger (1100 bis 1108) und Bischof Rudolf II. (1108 bis 1114). Wilhelm I. saß 66 Jahre auf dem bischöflichen Stuhle, machte mit dem Könige eine Reise nach Jerusalem und starb 1168. Der frühere Sitz des Bischofs scheint Birgisherad auf der Insel Frossen gewesen zu seyn. In der Mitte des 12. Jahrhunderts wurde dieser Sitz nach Kirkjubog nach Kirkwall verlegt und dort die Magnuskirche erbaut, die ihren Namen führt nach dem ermordeten Jarl Magnus, der heilig gesprochen ward. Noch jetzt soll die Magnus-Kathedrale im Innern einen großartig Anblick gewähren. Dem Bischof Wilhelm I. folgte Wilhelm II. († 1188) und dieß ein Bischof Bjarni († 1222). Als der dänische König Christian I. seine Tochter Margaretha 1468 mit Jakob III. von Schottland verlobte, versprach er eine Mitgift von 60000 Gulden; weil er aber nur 2000 Gulden aufbringen konnte, gab er Jakob als Pfand für die übrige Summe die Orkney- und Shetlandsinseln, unter der Bedingung, sie wieder einzulösen zu dürfen. Diese Ansprüche auf Wiedereinlösung von dänischer Seite wurden mehrmals wiederholt, ja unter Christian III. 1549 wurde zur Begleichung des Pfandgeldes eine Auflage für Norwegen ausgeschrieben. Der damalige Jarl der Orkney- und Shetlandsinseln, Sinclair, erhielt zur Entschädigung die Güter Bunsroaig in Schottland. Seitdem folgten diese Inseln in kirchlicher Beziehung dem Schottland aus gegebenen Beispiele. Der letzte katholische Bischof Adam Hepburn selbst zum Protestantismus über. Die Einwohner beider Inselgruppen gehören jetzt

episcopatischen Kirche an und bilden 2 Synoden*), nämlich die**) Synode Orkney
 & 3 Presbyterien:

	Kirchspiele	Kapellen	Pfarrer	Assistenten	Gemeindeglieder
1) Kirkwall	5	1	7	—	8345
2) Cairston	7	—	7	—	10001
3) North-Isles . .	6	1	7	1	5930
	18	2	21	1	24276

4) die Synode Shetland mit 2 Presbyterien:

1) Lerwick . . .	6 Kirchspiele,	2 Kapellen,	8 Pfarrer,	16432 Gemeindeglieder,
2) Burravoe . .	6 " "	" "	6 " "	12969 "
	12 Kirchspiele,	2 Kapellen,	14 Pfarrer,	29401 Gemeindegli.***).

Diffentirende Geistliche gibt es ungefähr 16, die meisten derselben gehören zu der
 und Associate; der Gehalt eines Parochial-Geistlichen ist 150—200 Pfd. St. Der
 Geistliche in Kirkwall hat an 40 Acker Pfarrland mit Weide. Der kirchliche Zu-
 gleich ganz dem von Schottland. Der Sabbath wird durch die größte Ruhe ge-
 , alles Reisen und alle Belustigungen unterbleiben. Außer dem Gottesdienst am
 ist auch des Abends Sonntagschule, in der junge und alte Leute von dem
 in der Kirche examinirt werden. Die Einwohner zeigen durch ihre Körper-
 und ihre Sprache noch unzweifelhaft auf ihre skandinavische Abstammung hin;
 sprechen übrigens mit Ausnahme der Küsten von Sutherland englisch, jedoch mit be-
 Accent und mit manchen Ausdrücken, die noch auf den normännischen Ursprung
 weisen. Vor Einfällen der Dänen fürchten die Einwohner in den Gegenden von
 Shetland sich noch jetzt. Die Insulaner sind gutmüthig, treuherzig, gastfrei, stilllich und
 , jedoch auch vielfach abergläubisch; ihre Kleidung ist schlecht und ihre Nah-
 , armlich. Die Schotten haben die Einwohner fast sämmtlich zu Pächtern hinab-
 , die in ärmlichen Hütten durch harte Arbeit nur eine mäßige Existenz zu er-
 im Stande sind. Doch schätzen die Einwohner der Orkneyinseln sich glücklich,
 sie ihre Inseln mit denen Shetlands vergleichen, die beständig von Rebellen und
 heimgesucht werden, felsigen, steinigen Boden ohne Bäume haben und einen
 , traurigen Anblick gewähren.

Vergl. Konrad Maurer, die Bekehrung des Norwegischen Stammes zum Chri-
 stenthum in ihrem geschichtlichen Verlauf quellenmäßig geschildert, Bd. 1. 2. München
 1856. — Fr. Münter, Kirchengeschichten von Dänemark und Norwegen.
 Bd. 1. Leipzig 1823. — Alex. Ziegler, meine Reise im Norden. In Norwegen,
 auf den Orkney- und Shetland-Inseln, in Lappland und Schweden. Bd. 1. 2. Leipz.
 1860. — Torfavi Orcades sive eorum Orcadensium Historia. Havniae 1697.

Rose.

Ortlieb, von Straßburg, der ohne Zweifel zu Paris Schüler des Amalrich von
 gewesen war, erscheint zu Anfang des 13. Jahrhunderts in den Rheingegenden
 einer der ersten Verbreiter der pantheistischen Lehren des freien Geistes (s. d. Art.
 wider des freien Geistes). Er behauptete, Gott sey Alles und die Welt nur seine
 Offenbarung; Adam hat das Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott gehabt, verlor
 aber durch die Sünde, da er Etwas für sich selbst seyn wollte. Die Arche Noth
 ward die geistliche Kirche, in der die Aht gerettet wurden, die treu geblieben waren.
 Diese Kirche von Neuem mit Untergang bedroht war, ward sie von Christo wieder-
 gestellt, der ein sündiger Mensch war ehe er zum Bewußtseyn kam, daß er der mit

*) Nach Oemberg (die schottische Nationalkirche, 1828) nur eine Synode Orkney mit 29 Kirchen
 & 32 Pfarren.

**) Abrowsmith, The clergy, parishes and patrons of the Kirk of Scotland. Edinb. 1836.

***) Von den Kirchspielen kann ich folgende mit ihrem Namen anführen. Auf den Orkney-
 inseln: St. Andrews, Stennes, Stronsa, Eda, Kirkwall, St. Ola, Orpbir, Stromness, Laby,
 nass, Groß; auf Shetland: Lerwick, Sandwick, Cunningsburg, Tingwall, Scalloway.

Gott einige Sohn ist; er kam zur Wahrheit durch die Belehrung seiner Mutter, da Wort ward Fleisch in ihm, als die Worte Maria's in sein Herz eindrangen; so war diese Gottes Mutter. Christi Leiden bestand nur in der Buße, die er vor seiner glorreichen Auferstehung that; dasselbe Leiden hat jeder Mensch zu bestehen, der zur Freiheit gelangen will. Vor Christo gab es keine Dreieinigkeit; er ward die zweite Person, die dritte ward Petrus, der als heiliger Geist Christi Werk fortgesetzt hat.

Diese seltsamen Ansichten fanden eine bedeutende Anzahl von Anhängern, welche alle kirchlichen Anstalten und Gebräuche, sogar die Ehe verwarfen. Man erzählt, Ortlieb habe gelehrt, man solle sich aller äußeren That enthalten und nur dem Geiste folgen; sich der äußeren That enthalten, das heißt wohl, den äußeren Formen, Uebungen, Tugenden, keinen Werth zuschreiben, da für den freien Geist dies Alles gleichgültig ist. Einzelne von Ortlieb's Schülern zogen hieraus den Schluß: der vollkommene Mensch sündigt nicht mehr, was er auch thue; was von den Gegnern so angedrückt ward: die fleischliche Sünde ist erlaubt und der Natur gemäß. Ohne Zweifel haben die Ortlieber dies nicht so roh ausgesprochen, es lag aber jedenfalls in ihrem Princip der Indifferenz. Im Jahre 1216 hatten diese Lehren zahlreiche Anhänger in Elsaß und in der Schweiz. Der Name „Ortlieber“ verschwand bald, sie vermengten sich später mit den Brüdern des freien Geistes. C. Schmidt.

Osiander, Johann, Professor in Tübingen und württembergischer Rath, geboren daselbst am 22. April 1657, gestorben ebendasselbst am 18. Oktober 1724 (Hauptquelle der Nachrichten über ihn ist der von Professor Dr. Pregelzer abgefaßte Leichenrede vom gleichen Verfasser beigefügte Lebenslauf, 54 Folio-Seiten). Nach diesem und weiteren mündlichen Notizen hat Prälat Abel, Tübingen 1795, eine Lebensbeschreibung des Mannes abgefaßt; s. auch Eifert, Geschichte der Stadt Tübingen S. 169. u. 179, und Schmidt, Joh. Osiander, eine Volkschrift, 1843.) In einen in die Geschichte der Kirche oder in die theologische Wissenschaft eingreifenden Mann können wir diesen Sprößling des zahlreichen Osiander'schen Geschlechts nicht stellen, da er vielmehr Welt- und Staatsmann, ein vielgeübter und in seinen Erfolgen merkwürdig glücklicher Diplomat war, der nicht umsonst mit 22 gekrönten Häuptern (darunter Karl XII. von Schweden, August I. von Sachsen, Friedrich I. von Preußen) persönlich verkehrt hat; allein des Mannes eigentliches Amt war doch immer ein theologisches oder kirchliches, und da eben die wenigstens in der evangelischen Kirche beispiellose Verbindung einer diplomatischen, zeitweise sogar militärischen Thätigkeit mit geistlichem Amt und Stande eine historische Merkwürdigkeit ist, so möge ihm — im Wunsche der verehrten Redaktion gemäß — auch an diesem Orte ein Denkzeichen zu Theil werden.

Johannes Osiander's Vater war Johann Adam Osiander, Kanzler der Tübingen-Universität (1660—1697), ein seines Namens würdiger theologischer Polemiker, der den Unionsversuchen des Spinola (s. d. Art. Bd. XIV. S. 676 ff.) einen nicht brechenden Widerstand entgegensetzte. Er hatte noch im Jahre 1693 die Freude, Vater und Sohn, da dieser zum Rektor der Universität gewählt war, gleichzeitig die beiden höchsten akademischen Würden bekleideten. Johann Adam's Vater war Johann Balthasar Osiander, der als Dekan zu Baihingen starb; ein Bruder des letzteren war der jüngere Lukas Osiander (s. Bd. X. S. 727); ein anderer, älterer Bruder, Andreas Osiander, Kanzler in Tübingen, Verfasser eines vielgebrauchten Communikantenbüchleins (s. Bd. III, 16). Diese drei sind Söhne des älteren Lukas Osiander (Bd. X, 724), des Enkels des in der Reformationsperiode Lärm machenden Andreas Osiander (s. ebenda S. 720), des Ersten, der dem Familiennamen Hofmann durch Gracification einen schätzbaren Klang gab. — Unser Held zeichnete sich schon als Knabe von hohen Talenten so sehr aus, daß er (nur wenig älter als einst Melancthon gewesen war) im 14. Lebensjahre die Universität bezog. An dem jungen Studenten nahmen die Lehrer, wie der Leichenredner sagt, „eine sonderbare Vivacität“ wahr; bei der Magisterdisputation perorirte er

19 Jahre alt, bereits in lateinischer, griechischer, hebräischer, chaldäischer, syrischer und arabischer Sprache, ward auch im Stift noch rector musices. Im Jahre 1681, als er eben seine Studien vollendet, wollte ihn die Stadt Tübingen zum Prediger an der Hospitalkirche machen, allein sein Sinn stand auf's Reisen, wozu ihm, nachdem er bereits eine große Anzahl Universitäten und andere bedeutende Orte besucht, die beste weitere Gelegenheit ward, da er den Antrag erhielt, einen jungen Baron von Horn zu begleiten. Er schlug deshalb auch einen Ruf als Prediger an die Nikolaiskirche in Hamburg aus und ging mit seinem Zögling durch die Schweiz nach Frankreich, wo er zwei Jahre verweilte. Auf diesen Reisen allen tritt schon der Zug an ihn hervor, daß er es sehr gut verstand, ohne alle Zudringlichkeit oder Wohlbienerlei Zutritt zu allen möglichen großen Herren, Fürsten, Ministern, Gesandten, Generalen u. s. w. zu erlangen. Die Schändlichkeiten, welche Ludwig XIV. gegen die Reformirten verübte, sah er unmittelbar vor Augen, ließ sich aber auf keine Weise abhalten, seinen Protestantismus offen zu bekennen. Der *père la Chaise* machte sich an ihn; er versprach ihm die Summe von 6000 Livres, wenn er seinen Vater und durch diesen die Lutheraner dahin bewegen würde, zu einer Unionsversammlung nach Straßburg zu kommen; natürlich bewahrte ihn schon seine Klugheit davor, zu solch' jesuitischen Anzettelnungen auch nur einen Finger zu bieten. Von dieser wie von allen späteren Reisen werden unzählige Lebensgefahren gemeldet, in die er bald durch Mordelnörder, bald durch schen gewordenen Pferde, bald durch andere Unglücksfälle gerathen und aus denen er immer mit knapper Noth gerettet worden sey. — Nach seiner Rückkehr im J. 1686 erhielt er sein erstes akademisches Lehramt, ein Extraordinariat für hebräische Sprache und Geographie (ob letzteres Lehrfach im Sinne allgemeiner Erdbeschreibung gemeint war, vielleicht im Hinblick auf die Reisen des jungen Docenten, oder ob es nur hebräische, d. h. biblische Geographie sein sollte, ist nicht bestimmt zu ermitteln); jedenfalls war die Sache von nicht langer Dauer, denn noch im gleichen Jahre ward er ordentlicher Professor der griechischen Sprache und der Philosophie, diente aber zugleich auch, für seinen Vater visirierend, als Prediger an der Stadtkirche, in welcher Eigenschaft seine Verehrsamkeit gerühmt wurde. Dieser Lehrthätigkeit aber in Ruhe und zusammenhängend sich zu widmen, war ihm nicht beschieden. Als nämlich im Jahre 1688 die Franzosen ihre mordbrennerischen Züge nach Württemberg ausdehnten und Stadt und Land in tödtlicher Angst ihres Naherrückens gewärtig waren, fiel man auf den Gedanken, Osiander, der so lange in Paris gewesen, der fertig französisch spreche und mit Menschen jeden Schlages geschickt zu verkehren wisse, könnte vielleicht die Gefahr ablenken. Man sandte ihn den Franzosen entgegen, und er, der lebenslänglich seinem Vaterlande, der Vaterstadt und der Universität zu jedem Dienste bereit war, der aber auch, wie man wohl annehmen darf, im Bewußtseyn seiner Gewandtheit und Eindruck machenden Persönlichkeit eine gewisse Lust zur Ausrichtung verwickelter Geschäfte, ja zu Abenteuern gehabt haben muß, machte sich auf den Weg. Durch sein kluges und doch offenes, mannhafte Benehmen gewann er das Wohlwollen des mit der Niederbrennung der Stadt Tübingen, dann mit der Plünderung und mit Schleifung der Festungswerke beauftragten französischen Generals Personnel so sehr, daß Tübingen von alle dem verschont blieb und mit einer zwar immer noch unverschämten hohen, aber verhältnißmäßig doch erträglichen Geldleistung davon kam. Kaum hatte man in Stuttgart vernommen, was er zu Stande gebracht, da berief man ihn auch dorthin, um dieselbe Noth abzuwenden; auch dort gelang es ihm, wie wohl mit noch größerer Gefahr für sein eigenes Leben. An dankbarer Anerkennung seiner Verdienste hat es nicht gefehlt. Nachdem er schon im J. 1788 zum fürstlichen Rath erhoben worden war, sofort auch an der Universität verschiedene Funktionen übernommen hatte, — er war u. a. Ephorus des Stifts, was man damals magister domus nannte —, so wurde ihm 1697 die Prälatur Königsbrunn, 1699 die Prälatur Hirsau übertragen, jedoch da er fortwährend zu anderweitigen Missionen verwendet wurde, durfte er seinen Sitz in Tübingen behalten. Nur so nebenbei machte ihn 1703

August von Sachsen zum kurfürstl. Consistorialrath und fast gleichzeitig Karl XII. zum königl. schwedischen Kirchenrath. Als Prälat ward er in den engeren Landtschaftsausschuß gewählt, wodurch er auf die inneren Angelegenheiten Württembergs einen bedeutenden Einfluß gewann. Im J. 1708 berief ihn der Herzog Eberhard Ludwig (bei welchem er sehr empfohlen war, trotz dem, daß er gegen die berückichtigte Grävenitz sich fest und freimüthig benahm) als Direktor an die Spitze des Landesconsistoriums, wodurch nicht nur die Leitung aller Kirchenangelegenheiten in seine Hand gelegt wurde, sondern er auch die Oberaufsicht über die Universität als deren Vistator wie über die sämtlichen Klosterschulen erhielt. Der Herzog verlieh ihm 1713 den Titel und Rang eines Geheimenraths.

Während er so im Vaterlande vollauf beschäftigt war, wurde er in Staats- und Privatangelegenheiten seines Herzogs und anderer Fürsten nach Dänemark, Schweden, Polen, Preußen geschickt; neunmal war er in Italien (Venedig, Mailand, Turin), wo er gelegentlich im Jahre 1690 als Kriegskommissär einen militärischen Zug führte. Diese Seite seiner Fähigkeiten war auch Karl XII. nicht entgangen, der nur mit Mühe zu bewegen war, ihn statt zum Obersten eines Regiments, wie er wollte, vielmehr (oben) zum Kirchenrath zu ernennen. Seine letzte Reise in Gesandtschaftsachen (deren Zweck übrigens, wie bei vielen seiner Sendungen so geheim war, daß der Biograph nichts davon auch nur anzudeuten weiß, als daß es „importante Affairen“ gewesen seien) machte er als 65jähriger Mann im Jahre 1721 nach England, was abermals nicht ohne unterschiedliche Gefahren abging. Die letzten Lebensjahre brachte er in der Heimath, meist in einer schöngelegenen Wohnung zu, die er sich auf einer dem Tübinger Schlosse gegenüberliegenden Anhöhe erbaut hatte und die heute noch „das Osländchen“ oder das Schloßchen genannt wird. Hier lebte er, stiller Betrachtung gewidmet und zumeist an dem das Haus umgebenden Garten sich erfreuend, in welchem er an verschiedenen Orten Bilder und Inschriften hatte anbringen lassen, die ihn an die Ereignisse seines Lebens und an das nahende Ende desselben erinnern sollten. Nur zeitweise nahm er an den Consistorialgeschäften in Stuttgart den nöthigsten Antheil; für die Einführung der Confirmation im Lande (1722) war er noch besonders thätig. — Eine Wassersucht mit häufiger Betäubung führte seinen Tod herbei. — Sein Bildniß, das im Tübinger Universitäts Hause zu sehen ist, zeigt ein blaßes, sehr feines und intelligentes, vornehmes Gesicht unter schwarzer Perücke. Will man den Typus eines theologischen Diplomaten und Hofmannes und den eines theologischen Zeloten nebeneinander setzen, so darf man nur dieses Bild Johannes Oslander's und das seines Großheims Lukas Oslander jun. zusammenstellen, von welcher letzterem Jemand gesagt hat, er sehe aus, als wollten aus seinem Schädel zwei Hörner hervorbrechen. — Die von Johannes abstammende Linie der Oslander'schen Familie ist ausgestorben. Palmer.

Ostiarier (Ostiaarii, Janitores) waren in der alten christlichen Kirche Diener, welche in den gottesdienstlichen Versammlungen als Thürsteher oder Thürhüter fungirten, Fremde und Uneingeweihte zurückhielten, den Theilnehmern an den Versammlungen den Platz anwiesen, für die Aufrechthaltung der Ruhe sorgten und andere niedere Kirchendienste verrichteten. Sie gehörten zu den ordines minores und sind wohl erst am Ende des dritten Jahrhunderts entstanden, als die Diakonen in größeren Gemeinden an die höhere Ordnung des Klerus dadurch sich angeschlossen, daß sie die niedrigen Verrichtungen ihres Amtes dazu besonders bestimmten kirchlichen Personen übertragen konnten. Tertullian und Eyprian erwähnen die Ostiarier noch nicht, dagegen kommen sie unter der Bezeichnung Kleriker in Rom vor, welche in einem Briefe des Bischofs Cornelius v. Eusebius (Hist. eccl. VI, 43) aufgeführt werden, indem Cornelius dabei auch *Ἐπισκοπὸς καὶ Ἀναγνώστῃς ἅμῃ Πυλῶροῦς δύο καὶ πεντήκοντα* erwähnt. — Vergl. Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschafts-Verfassung von D. G. J. Bland. Hannover 1803. Bd. I. S. 145 ff.

Kendener.

Luther, Jakob, der Reformator von Eßlingen, geboren zu Lautenburg im Elßaß, hatte in Freiburg studirt und namentlich den Unterricht des berühmten Wimpfeling genossen, von 1507 an in Straßburg gelebt, wo er Geiler's von Kaiserberg Predigten 1510 in lateinischer Uebersetzung herausgab, und hielt später in Freiburg als Licentiat theologische Vorlesungen. Durch die genannten Männer hatte er frühzeitig den tiefen Einblick in die Schäden der Kirche und die Nothwendigkeit einer gründlichen Reform gewonnen und trat von 1520 an, wo er Pfarrer in Wolfenweiler bei Freiburg wurde, als entschiedener Anhänger Luther's auf. Im Jahre 1522 als Pfarrer nach Kenzingen, der österreichischen Stadt im Breisgau, berufen, wirkte er mit großem Nachdruck gegen die eingewurzelten sittlichen Uebelsände, kam aber auch bald in den Geruch eines Regers, wogegen er sich in einer gedruckten Vertheidigungsschrift, einer dem Markgrafen Ernst von Baden gewidmeten Auslegung des Titusbriefts, Straßburg 1524, verantwortete. Der Bischof von Constanz warf ihm vor, daß er das heil. Abendmahl unter beiden Gestalten austheile, deutsch taufe und deutsche Messe lese, weshalb ihn Erzherzog Ferdinand, der bekannte Verfolger der Reformation in Süddeutschland, wie der Breisgauische Landtag, weil Luther's Opinion zu Ketzerei und Aufruhr führe, vertreiben wollte und Predigern und Laien der lutherischen Richtung mit Gewalt drohte. Obwohl die Kenzinger fest zu Luther standen und ihn bei sich zurückhalten wollten, schied er doch von ihnen, um die ihnen angedrohte Gewalt abzuwenden. Es zogen 150 Bürger mit ihm in die Verbannung. Dessenungeachtet wurde die Stadt besetzt, gegen die Einwohner, namentlich die Weiber der Ausgezogenen gewüthet, einem Erzkler, ohne Zweifel dem Stadtschreiber, auf dem Aischenhausen deutscher Evangelien und lutherischer Bücher durch den Scharfrichter der Kopf abgeschlagen (7. Juli 1524). Nach kurzem Aufenthalt in Baden und Straßburg kam Luther in die Dienste des Ritters Hans von Landschad zu Badstubeinach bei Heidelberg (vgl. Bd. I. S. 660), wo er im Einverständniß mit diesem kesslichen, evangelisch gesinnten Herrn die papistischen Bräuche, besonders die Messe abschaffte und den Gottesdienst in einfacher Weise einrichtete. Auch hier trat außer dem Kurfürsten Ludwig von der Pfalz der Erzherzog Ferdinand seinem Wirken entgegen, warf dem Landschad vor, daß er durch Tödtung eines lutherischen Predigers den gemeinen Mann zum Ungehorsam reize, und ruhte nicht, bis Landschad nach längerem Widerstande im J. 1527 Luther'n „bis zur besseren Zeiten“ entließ.

Um eine Probe von Luther's Leut- und Aeußerweise zu geben, führen wir aus der von Landschad gerichteten Widmung seiner 1528 erschienenen Schrift: „Christlich Leben und Sterben“ — Folgendes an: Der Herr habe ihn erweckt, seinem Lande das göttliche Heil bekannt zu machen und die Weisheit dieser Welt zu verwerfen. Landschad war ein Kriegermann gewesen, ein stolzer Kärter, ein Hofmann und strenger Amtmann, von Fürsten wohl gehalten, vor der Welt berühmt, doch sey ihm Gottes Gnade widerfahren, nicht weil er zum heiligen Grab gezogen und den Großen dieser Erde mit Werk seines Lebens gedient, sondern weil sein Herz gut und gläubig worden, er den Gottesdienst ohne Gewalt eingeführt, keinen Unterthan zum Evangelium gezwungen, den Ueberfluß der Zierden aus seinen Kirchen in den gemeinen Kassen zur Erhaltung der Armen geordnet habe und bereit sey, für das Evangelium sein Leben hinzusetzen. Dafür habe ihm Gott auch zeitlichen Trost gewährt, vor Allen eine christliche Gattin, treue Kinder, gehorsame Söhne und Sohnesfrauen, die Alle des rechten Lebens an Jesum Christum berichtet und von ihrem Vater jederzeit zum Gehorsam ermahnt worden sind gegen die von Gott eingesetzte Obrigkeit, selbst wenn diese zu hart und rauh wäre, ja ob sie auch ihre Gewalt mißbrauche.“

Luther lebte nun einige Zeit in Straßburg und in der Schweiz; seit April 1529 als Pfarrer in Solothurn und in demselben Jahre zu Aarau. Von hier folgte er im Jahre 1530 einem Rufe nach Eßlingen in Schwaben, wo er das seit mehreren Jahren aufgenommene Reformationswerk unter manchen Kämpfen, aber auch unter steigendem Vertrauen der Besseren in der Gemeinde durchführte. In Eßlingen hatte sich auch in

den Zeiten der Verderbniß vor der Reformation viel frommer, kirchlicher Sinn erhalten, wovon zum Theil ihre kirchlichen Bauten, zumal die Frauenkirche, eine der Perlen deutscher Kunst, Zeugniß ablegen. Eßlingens Gesandter zum Wormser Reichstage im Jahre 1521 war, von Bewunderung Luther's erfüllt, in die Heimath zurückgekehrt. Luther sey zwar verschwunden, schrieb er noch von Worms aus, doch bedünke ihm, er sey noch am Leben, „ob Gott will lang und gang ihm wohl. Als bald Kaiserliche Rejessat aus dem Oberland hinweg scheiden, ach ich, werde Luther wieder auferstehen...“ Insbesondere war es Michael Stiesel (vergl. Bd. XV. S. 88 ff.), Luther's Ordensbruder, der nicht bloß den Reformator in frischem, kräftigem Volkslied verherrlichte und ihm in Schwaben Vieler Herzen gewann, sondern den Kern und Zielpunkt der Reformation, die Wiedereinführung der „freien Gnade Gottes, die uns ohne alles Mittel durch den Glauben in Christo vereint“, auf's Faßlichste hervorhob (1522). Theils die nähere Verbindung mit dem Bisthum und Domcapitel Constanz, welches hier viele Güter besaß, theils der Umstand, daß der der Reformation so feindliche schwäbische Bund hier tagte, theils endlich die Nähe des vom J. 1522 an in Stuttgart residirenden Erzhzog's Ferdinand hinderten die frühe Durchführung der Reformation in Eßlingen nicht wenig. Stiesel mußte fliehen und fand bei Hartmuth von Cronberg (s. d. Art. in Suppl.-Bd. I. S. 602) gastliche Aufnahme. Indeß wirkten der evangelisch gekannte Kaplan Martin Fuchs und der Prädikanter Konrad Schlupf in Stiesel's Sinne fort, ohne daß der Rath sie daran hinderte, ohne daß des altgläubigen Pfarrers Balthasar Sattler Versuch, die Abfallenden bei der Herde zu erhalten, gescheitert. Bald jedoch muß auch Fuchs fliehen (1524); der Bauernaufstand, obwohl von der Stadt abgewiesen, wirkte erschütternd nach, selbst der Speyerer Reichstag (1526) schärft die Gegensätze, die Evangelischen werden von zwei Seiten, von Brenz und Zwingli bearbeitet, aber ihre Sache findet auch an Pierter, dem Advokaten beim Reichskammergericht, und Syndikus Nacholtz gewichtige Förderer. Nachdem man sich 1529 der Wiedertäufer, die sich in Masse eingenistet, entledigt hatte, wagten die Eßlinger im J. 1530 noch nicht, den bekannten Fürsten und Städten in Augsburg sich anzuschließen, beriefen indeß 1531 als evangelischen Prediger Leonhard Werner aus Waiblingen und, wenigstens für kurze Zeit, Ambrosius Blarer, der im September 1531 kam und mit gewohnter Raschheit gegen die bestehenden Mißbräuche verfuhr, Altäre und Bilder entfernte, die Klöster aufhob, deren Güter der öffentlichen Verwaltung übergeben wurden, namentlich aber die gesunkene Zucht herstellte und als ersten Prediger auf Bucer's Empfehlung Otther's vorschlug, welcher den Ruf annahm und am 11. Mai eintraf. Blarer verließ, nachdem er ihn in sein Amt eingeführt hatte, nach zehnmonatlicher Wirksamkeit Eßlingen am Anfang Juli's.

Otther baute auf dem von Blarer gelegten Grunde fort. Bei der Renwahl des Raths wurden die Altgläubigen vollends ganz beseitigt. Die höchst geringen Besoldungen der Geistlichen wurden aufgebessert. Von 1538 an erhielt Otther 200, die übrigen 100 Gulden. Die Otther'sche Kirchenordnung von 1534, von der das Eßlinger Archiv die Handschrift besitzt, klagt im Eingang noch über die starken Reste des Papstthums, dringt auf regelmäßigen Besuch der Kirchen, Unterweisung der Kinder, für er einen besonderen Katechismus schrieb, führt strenge Zucht gegen Gotteslästerung, leichtfertigen Wandel ein, beschränkt die Feiertage, bestraft den Wirthshausbesuch, Handel während der Predigt an Sonntagen u. a. Besondere Sorgfalt wird der lutherischen Schule gewidmet, Knaben und Mädchen werden in den deutschen Schuler trennt. Leider kam die Zucht- und Bannordnung nicht zur gewünschten Ausföhrung. Die Eiferzucht zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt ließ es nicht dazu kommen. Negerlich und für das Gedeihen des evangelischen Gemeindelebens hinderlich waren die Streitigkeiten, in welche Otther als erster Geistlicher mit seinem kurz vor ihm viel in Eßlingen angestellten Kollegen Fuchs gerieth, nicht ganz ohne Schuld des Raths, der sich nicht immer an die Mitwirkung seiner Amtsbrüder hielt, und namentlich das best

Gemüth von Fuchs, welcher an Blarer einen Hinterhalt hatte, aufbrachte. Nach langen Kämpfen wurde Fuchs entlassen, wurde in Neuffen, später als württembergischer Feldprediger im Türkenkriege angestellt und starb, aus Ungarn zurückgekehrt, im Jahre 1542 in Ulm. Gegen die auf's Neue in und um Eßlingen verbreiteten Wiedertäufer schritt Otther nicht so energisch ein, als zu wünschen war. Kaspar Schwendsfeld, der 1533 nach Schwaben kam, nahm er sogar eine Zeit lang in sein Haus auf und fühlte sich nicht wenig von ihm angesprochen. Bald jedoch mußte Otther selbst dem Rathe zu entschiedenerem Auftreten gegen beide, die Kirche störenden Sekten rathen. Hatte sich Otther in der Abendmahlslehre noch 1532 zwinälisch-blarerisch ausgesprochen, noch 1534 die bekannte Stuttgarter Concordie zwischen Blarer und Schnepf von des Ersteren Seite als „bloße Redeweise um des Friedens willen“ bezeichnet, so schloß er sich im Fortgang den unionistischen Bemühungen Bucer's eifrig an. Im Mai 1536 reiste er mit Rucsalus von Augsburg, Hecht von Ulm u. A. nach Wittenberg, wo man sich auf die „wahrhaftige und wesentliche Gegenwart Christi im Abendmahl auch für die Unwähligen“ vereinbarte. Otther hatte das Ergebniß der Verhandlung Brenz und Blarer zu berichten und den Rath von Eßlingen zur Anordnung des Friedenswerkes zu bestimmen. — In den folgenden Jahren bewährte Eßlingen seinen entschiedenen, doch verständigsten Geist bei den Schmalkaldener und Hagenauer Verhandlungen. Als im Jahre 1546 die Haltung des Kaisers drohend und auch Eßlingen an seine „Pflichten gegen das Reichsoberhaupt“ erinnert wurde, entschloß man sich zu kräftigem Widerstande, sandte sein Contingent nach Ulm, das sich im August dem sächsisch-heßischen Heere anreichte, und seinen Geldbeitrag zur Kriegskasse. Leider war wenig Thatkraft und Einigkeit zu verspüren, und als in Folge dessen und des Unglücks der Verbündeten bald „das verlassene Evangelium wehrlos zu den Füßen des siegreichen Kaisers lag“ (Reim S. 130), die spanischen Soldaten Eßlingen im Dezember 1546 besetzten und die Gesandten der Stadt vergeblich mit reichen Geschenken die Gnade des Kaisers zu erkaufen und wo möglich ihren Glauben sichern Bedingungen zu erwirken gesucht hatten, da brach Otther'n das Herz mitten in der trostlosen Schreckenszeit; er starb Anfang März 1547 (nicht wie die Meisten angeben 1548). Blarer, an den sich die Eßlinger wegen eines Nachfolgers wandten, wußte ihnen keinen Ersatzmann für „den guten Jacob“ zu nennen. Bald nachher trat als solcher Dr. Hans Ottmar Eagle (Mailänder) ein. Die Schrecken des Interims blieben Otther'n erspart.

Vgl. außer den bekannten reformatorisch-geschichtlichen Werken: Pfister's Denkwürdigkeiten, Bd. I., ganz besonders: Reim, Reformationsblätter der Reichsstadt Eßlingen, 1860; ders., schwäbische Reformationsgeschichte; dessen und Preßel's Ambrosius Blarer. Hartmann.

Oxford „Essays and Reviews“ und die neue englische Theologie. — Wenn ein Band Studien und Kritiken eine ganze Kirche in Aufregung versetzt, Massenproteste, heftige Synodalverhandlungen und langwierige Prozesse veranlaßt und ein Heer von Streitschriften gegen sich in's Feld gerufen hat, so ist von selbst klar, daß man in dem Erscheinen des Buches ein Zeichen der Zeit sah, — das kühne Hervortreten einer kühnen, kühnen Richtung. Ohne Frage bezeichnen die Essays eine neue Epoche in der englischen Kirchengeschichte, wie vor 30 Jahren die Oxford „Tracts for the Times“, und nicht zufällig folgt diese neue Richtung auf den Tractarianismus. Sie ließ sich wohl voraussagen. Betrachtet man nämlich den inneren Gang der englischen Kirchengeschichte seit der Reformation, so zeigt sich, wie die Perioden in drei Phasen sich entwickeln: der evangelischen, hochkirchlichen und rationalistischen. So in der ersten Periode, die mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts schließt. Das Bibeldchristenthum, in extremen Puritanismus verlaufend, rief das dogmatisch-ceremonielle Hochkirchenthum hervor, dessen Rückschlag der Latitudinarianismus war. Am Ende dieser Periode entwickelten sich in der Auflösung des Alten die Keime des Neuen. Der Kreislauf der ersten Periode wiederholte sich in der zweiten: zuerst das Bibeldchristenthum der „evangelischen“ Partei,

darauf die neue „hochkirchliche“ Partei und nun auch die rationalistische Phase, in ihren Reimen und vereinzelt Entwicklungen als „breitkirchliche“ Richtung beizutreten beginnt. Es ist eine Kreisbewegung, nicht ein identischer Kreislauf, sondern eine Spiralbewegung, durch dieselben Phasen hindurch, aber zum Höheren fortschreitend. Die Principien sind dieselben, aber ihre Ausführung eine vielfach verschiedene. Dieß ist umsomehr im Auge zu behalten, je niger es in dem Essaystreit beachtet worden ist. Der neue Rationalismus ist principiell derselbe wie der alte, aber der Fortschritt der Wissenschaft hat seine Gestalt geändert. Wie der Latitudinarianismus des 17. Jahrhunderts, ist er aus einer doppelten Quelle entsprungen: der Reaktion gegen das Hochkirchentum, welches das Denken und Leben ganz unter die Vormundschaft der Kirche stellen wollte, und aus dem wissenschaftlichen Bedürfnis, das Verhältniß der Theologie zu der Natur- und Geistesphilosophie, der Geschichts- und Völkerkunde zu bestimmen. Die Frage ist zunächst, ob der Essayismus (wenn man so kurz sagen darf) diese Aufgabe genügend gelöst hat, auch nur richtig gefaßt hat, sondern nur, ob überhaupt ein solches Bedürfnis zum Versuch, es zu befriedigen, berechtigt ist. Das vorige Jahrhundert bejahte diese Frage. Es beschäftigte sich überwiegend mit inneren und äußeren Beweisen für die Wahrheit des Christenthums. Das gegenwärtige schien sie zu verneinen, ja überhaupt von wissenschaftlichen Theologie nichts wissen zu wollen. Die evangelische Schule, ausgedehntes Wirken auf dem praktischen Gebiete der Kirche alle Anerkennung verschaffte, wußte weder das Bedürfnis, noch den Beruf der Wissenschaft. Die Bibel, als das allen Theilen gleich inspirirte Wort Gottes, genügte ihr völlig. Sie konnte jedes Wort unmittelbar für den Gebrauch verwenden. Sie fand das neue Testament völlig im alten. Ueber Schwierigkeiten half ihr die typische, allegorische und moralische Auslegung hinweg, und wo diese etwa nicht zureichten, auch eine rationalistische Erklärung, während sie in thesi an der Verbalinspiration streng festhielt — ein Standpunkt, der in England überhaupt der herrschende ist. Daher aber auch die Furcht vor logischen Untersuchungen, da sie das göttliche Ansehen der Schrift gefährden könnten. Die Tractarianer haben allerdings einen wissenschaftlicheren Sinn gezeigt, sofern sie die Schrifterklärung ein Princip suchten, das sie in der primitiven Kirche fanden, überhaupt patristischen Studien und der Kirchenlehre mit Eifer sich zuwandten. In ihr Denken war zu sehr in den Schranken des Dogma befangen, ihre historischen Studien zu einseitig betrieben und viele wichtige Gebiete ganz vernachlässigt. Kurz wissenschaftliche Theologie in allen ihren Zweigen, wie sie in Deutschland längst bestehend ist, hat die englische Kirche in diesem Jahrhundert noch nicht ausgebildet. Die wichtigsten Leistungen sind wohl auf dem historischen Gebiete zu suchen, obgleich es über die englische Kirchengeschichte der letzten zwei Jahrhunderte kein bedeutendes Werk sich nennen läßt. Eine Dogmengeschichte gibt es gar nicht, ja nicht einmal eine systematische. Es scheint als sollten zahlreiche Erklärungen der 39 Artikel deren Stelle vertreten. Die Einleitungswissenschaft, Evangelienkritik, Leben Jesu, Untersuchung der Begriffe sind fast noch unbebaute Felder. Ist auch im Einzelnen Nützliches geworden, so fehlt doch die Zusammenfassung zu einem Ganzen, die systematische Arbeit des theologischen Materials. Die englische Theologie schlägt in der Litz und Predigt am liebsten den Mittelweg ein zwischen rein populärer und streng wissenschaftlicher Behandlung. Nur ein Zweig der Theologie hat noch seine wissenschaftliche Form bewahrt — die Apologetik, die übrigens nur als Erbe des vorigen Jahrhunderts angetreten worden ist, ohne wesentlich neue Bereicherungen zu erhalten. Bis in die neueste Zeit hatten ja noch Paley's „Evidences“ und Butler's „Analogy“ fast die Herrschaft auf den Universitäten. Können aber die alten Waffen aus der Rüstkammer Evidenzen noch zur Vertheidigung des Christenthums dienen, wenn die Angriffe unendlich besseren Waffen und von anderen Punkten aus, als früher, gemacht werden? Ja weiter: muß nicht der ganze Bau der Theologie zusammenstürzen, wenn die Ph

der Wissenschaft morsch geworden sind? Alle anderen Wissenschaften sind mit Riesenschritten vorangeschritten, nur die Theologie ist zurückgeblieben. Entweder sie bleibt zurück und wird zur rein praktischen Theologie, wie bei den Methodisten und den meisten Dissentern, oder sie muß regenerirt werden. Diese Nothwendigkeit ist schon von Arnold, Keble und Gore erkannt worden. Sie suchten den frischen Strom der deutschen Theologie in die stagnirende englische herüberzuleiten. Die besten theologischen Leistungen Deutschlands sind von jener Zeit an im Original und in Uebersetzungen in England verbreitet und benutzt worden — namentlich von der von Arnold ausgehenden „breitkirchlichen“ Richtung. Doch war der deutsche Einfluß nicht stark genug, eine Regeneration der englischen Theologie zuwege zu bringen, da die Meisten Mühe hatten, in die deutsche Wissenschaft völlig einzudringen, und viel lieber die Resultate derselben kritisch benutzten. Dieser Eklekticismus ist wohl überhaupt der Grund, warum die Engländer sich nicht, wie die Tractarianer, zu einer Schule zusammenschlossen, sondern in den verschiedensten Richtungen, jeder seinen Weg, gingen. Daher erklärt sich auch, daß sie kein bleibendes Organ ihrer Richtung schufen, wie die Hoch- und Niederkirchlichen, sondern bei anderen liberalen Zeitschriften (namentlich „Edinburgh Review“) sich betheiligten. Arnold's Plan kam nicht zur Ausführung. Die „Oxford“ und „Cambridge Essays“ (1854) kamen schon mit dem 4. Bande zu Ende. Ein neuer Versuch wurde gemacht mit dem Buche „Essays and Reviews. London. W. Parker. 1860“, das im April erschien und in achtzehn Monaten neun starke Auflagen erlebte. Was auch der innere Werth des Buches seyn mag, schon die Vereinigung von angesehenen Männern jener freien theologischen Richtung war bedeutsam genug. Die sieben Contribuenten waren alle, außer einem, Goodwin, ordinirte Geistliche der englischen Kirche, zum größten Theil der Universität Oxford angehörig: Jowett, königl. Professor des Griechischen in Oxford, durch seinen Commentar zu den Paulinischen Briefen, ist dem er einer freieren kritisch-exegetischen Behandlung des neuen Testaments in England Bahn gebrochen, auch im Auslande bekannt — ein Mann, der den größten Einfluß auf die studirende Jugend ausübt, Baden Powell, Professor der Geometrie in Oxford, ein durch mehrere naturphilosophische Werke berühmt gewordener Gelehrter († 11. Juni 1860), Pattison, Rektor von Lincoln College in Oxford, durch Essays über Casaubonus, Scaliger und Huetius bekannt, Temple, königl. Kaplan und Rektor der berühmten Rugbyschule, Williams, Viceprincipal und Professor des Hebräischen in dem theologischen College St. David's in Lampeter, zugleich Pfarrer von Broad Chalke in Wiltshire, der sich durch ein Werk über Christenthum und Hinduismus einen Namen gemacht, endlich Wilson, Pfarrer von Great Staughton in Huntingdonshire, dessen Bamptonlectures über die Gemeinschaft der Heiligen fast so großes Aufsehen erregt hatten, als die Mansel'schen. — Das Vorwort des Verlegers erklärt zwar, daß die Verfasser alle unabhängig von einander geschrieben haben und jeder nur für seinen Beitrag verantwortlich sey, aber die gemeinsame Tendenz ist in dem Zusatz angedeutet: das Buch werde zeigen, „welchen Vortheil die Sache der religiösen und moralischen Wahrheit aus einer freien, in angemessenem Tone geführten Erörterung solcher Gegenstände ziehen könne, welche durch Wiederholung der conventionellen Sprache und durch traditionelle Methoden am meisten zu leiden haben.“ Was dem Buche große Bedeutung verleiht, ist das, daß die Nothwendigkeit der Regeneration der ganzen englischen Theologie entschieden ausgesprochen ist, daß dem starren Inspirationsbegriff und dem stabilen Dogma das Princip der Entwicklung gegenübergestellt wird. Es ist in England derselbe Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen der Theologie und den anderen Wissenschaften, der fast überall wieder lebhaft geführt wird. Es sind dieselben großen Fragen, wie anderwärts: wo die Kirche ihren Schutz suchen soll, im Gesetz oder in einer freien synodalen Organisation, oder in der Wissenschaft. Und insofern ist der Essaystreit von allgemeinerem Interesse. Soll aber die Darstellung dieses Kampfes von irgend einem

Nutzen sehn, so muß sie zunächst genauer auf den Inhalt der Essays eingehen, und auf die Gefahr hin, dem deutschen Leser längst Bekanntes und Abgemachtes vorzuführen, da nur so eine richtige Einsicht in den Stand der englischen Theologie und eine umfassende Beurtheilung des Kampfes möglich ist. Es wird also I) der Inhalt der Essays angegeben, und zwar nach der sachlichen Reihenfolge statt der zufälligen des Buches; zunächst 1) die Kritik der bisherigen Evidentialtheologie, um sie kurz so zu nennen, dann 2) das neue Princip des Fortschritts in seiner Anwendung auf die Religionsgeschichte, die Inspirations- und Interpretationslehre, das Gebiet der Theologie überhaupt und die Gestaltung der Kirche der Zukunft. Darauf folgt II) der Kampf gegen die Essays: 1) die öffentliche Stimme, 2) die Synodalverhandlungen, 3) das gerichtliche Verfahren, 4) die Verdammung der Essays durch die Synode; und III) die wissenschaftliche Widerlegung der Essays.

I. Die Essays nach ihrem Inhalt. — a) Die Richtungen des religiösen Denkens in England von 1688 bis 1750 (*Tendencies of Religious Thought in England 1688—1750. By Mark Pattison, B. D. Rector of Lincoln College, Oxford, Ess. Nro. VI. p. 254—329.*). Pattison hat in dieser Abhandlung eine kritische Ueberschau über die erste Periode des englischen Rationalismus gegeben. Es ist nicht eine historisch-genetische Entwicklung dieser Geistesrichtung, sondern mehr eine Dissertation in dem leichten Essaystyl, aber auf guter Grundlage und fast ganz objektiv gehalten, und verdient alle Anerkennung als Anfang einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Geschichte der Apologetik.

Wir haben — sagt Pattison — noch nicht gelernt, eine unparteiische Kirchengeschichte zu schreiben, noch weniger die Gesetze des Denkens auf den Gang der englischen Theologie anzuwenden. Es ist aber in der Theologie ein Gesetz des Fortschritts, das erkannt werden muß. Der Faden, welcher allein durch das Labyrinth der religiösen Präntensionen der Gegenwart führt, ist die richtige Erwägung der Faktoren, deren Produkt die Gegenwart ist und die ihren Ursprung im 18. Jahrhundert haben. Die Hauptfaktoren sind nun diese drei: 1) die Toleranz, die nicht ein Princip, sondern ein Compromiß zweier Principien — der Kirche und des Staates — ist, 2) das Wiederleben des religiösen Bewußtseins in dem Methodismus und der „evangelischen“ Richtung, 3) die Entwicklung der allmählich alles religiöse Denken durchbringenden und herrschenden Vernunft, was man passend Rationalismus nennen kann, worin aber nicht ein System, sondern eine herrschende Richtung des Denkens zu verstehen ist. Denn der Rationalismus ist nicht, wie man oft meint, ein der geoffenbarten Religion entgegengesetztes System, von Deutschland aus zu Anfang dieses Jahrhunderts eingeführt, sondern die Anerkennung des Supremates der Vernunft, wie sie allen Diskussionen und Controversen des 18. Jahrhunderts zu Grunde liegt und allen Parteien gemeinsam ist. Bei allen sonstigen Verschiedenheiten stimmen Alle darin überein, daß der Vernunftbeweis zum Prüffstein des Glaubens gemacht werden müsse. Die Principien der Theologia naturalis bildeten die gemeinsame Voraussetzung, auf deren Grund das über disputirt wurde, ob etwas und was den Menschen auf übernatürliche Weise mitgetheilt worden sey. Locke's Vernunftmäßigkeit des Christenthums kann man als die Grundthese der englischen Theologie im vorigen Jahrhundert, als den Anfang des Rationalismus ansehen, dessen Ende mit dem Erscheinen der Tracts for the Times kam. Die ganze religiöse Literatur drehte sich um das Eine, die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Die dogmatische Theologie hatte aufgehört, die praktische war nur durch einige obscure Schriftsteller vertreten. Was man über religiöse Gegenstände zu sagen hatte, wurde in die Form von Beweisen und Vertheidigungen gegen einen angenommenen Gegner gebracht. Das Christenthum schien für nichts Anderes da zu seyn, als um bewiesen zu werden. Die Vernunft, anfänglich nur die Basis des Glaubens, nahm jetzt dessen Stelle ein. Selbst die evangelische Schule, die ihren Ursprung in der Reaktion gegen den herrschenden Rationalismus hatte und das religiöse Gefühl zu wecken

sichte, mußte am Ende unterliegen. Auch sie stellte ein rationalistisches „Schema des Christenthums“ auf, in welchem die Versöhnung zum Centralpunkt des Systems gemacht und der Tod Christi als nothwendig bewiesen wurde, um der göttlichen Gerechtigkeit Genugthuung zu leisten“ (S. 260).

Das rationalistische Zeitalter theilt sich in zwei Perioden, die etwa durch das Jahr 1760 geschieden werden. In der ersten war das Hauptbestreben, zu zeigen, daß die Offenbarung nichts Vernunftwidriges enthalte. In der zweiten beschränkte sich die Controverse hauptsächlich auf die „Evidenzen“ oder den historischen Nachweis der Richtigkeit und Autorität der heiligen Schrift (so Lardner, Paley, Whately). Jene beschäftigte sich mit den inneren, diese mit den äußeren Beweisen für die Offenbarung. Allein die Evidenzen der zweiten Periode waren durch keine Angriffe hervorgerufen. Die Deisten wirkten nicht mehr. Die Geistlichkeit aber fuhr fort, Evidenzen zu fabriciren — zur bloßen Uebung. Hatte die erste Periode die religiöse Erfahrung ausgeschlossen, so verlor die zweite zudem noch das speculative Denken. Der herrschende Mangel an historischem Sinn machte Untersuchungen über Ursprung und Composition der kanonischen Schriften unmöglich. Und noch heute fürchtet sich die englische Theologie davor. Daran ist die Credentialschule theilweise wenigstens schuld, da sie behauptete, ihr religiöser Glaube beruhe auf historischer Evidenz, und doch eine freie Prüfung dieser Evidenz nicht zugab.

Doch weder äußere noch innere Evidenzen sind Theologie im eigentlichen Sinne. „Theologie ist vor Allem die contemplative, speculative Richtung, die den Geist schon jetzt in eine andere Welt, als die gegenwärtige, versetzt und hier beginnt, um nachmals zum vollkommenen Schauen zu werden. Sodann, aber nur in untergeordneter Weise, ist die Theologie ethisch und ein Regulativ für das Leben der Menschen in ihren zeitlichen und vorübergehenden Beziehungen. Beweise für die Möglichkeit der religiösen Erkenntniß können nimmermehr die Erkenntniß selbst ersetzen. Ein Zeitalter, das sich mit der Beweisung seines Bekenntnisses beschäftigt, zeigt nur, daß es den rechten Glauben daran verloren hat“ (S. 264). Doch ist ein Unterschied zwischen dem trübseligen und geistlosen Rationalismus, der an den Beweisen der Richtigkeit der biblischen Bücher und den „ungefunden Coincidenzen“ hängen bleibt und dem mehr philosophischen Rationalismus, welcher zwar auch auf einem falschen Standpunkte steht und das Unmögliche versucht, die ewigen Wahrheiten zu beweisen, statt sie zu evolviren, aber doch irgendetwie zu den höchsten Gegenständen des Denkens sich erhebt, wie der Rationalismus in der ersten Periode.

Wie sehr die rationalisirende Methode in jener Zeit in der englischen Kirche die herrschende gewesen, zeigt Pattison an dem Beispiel solcher Prälaten, wie Gibson, Butler und Warburton, die, wie er sagt, alle von dem Locke'schen Princip ausgehen, daß die Vernunft die natürliche Offenbarung und die Offenbarung natürliche Vernunft sey, nur erweitert durch eine Reihe unmittelbarer göttlicher Enthüllungen, deren Wahrheit die Vernunft nachweist. Darnach nun ist der religiöse Glaube das Resultat eines intellektuellen Processes, dessen erstes Stadium, die natürliche Theologie, alle Theologen mit einander durchwandern. Während aber die natürliche Theologie den Deisten genügt, suchten die Vertheidiger des Christenthums die Kluft zwischen der natürlichen und geoffenbarten Religion zu überbrücken. Das Christenthum ist ihnen das Résumé der schon in der Vernunft gegebenen Gotteserkenntniß und die Enthüllung weiterer Wahrheiten, die die Vernunft nicht hätte finden können, aber nachdem sie von Gott mitgetheilt sind, approbirt. Nach der praktischen Seite ist das Christenthum die Republi-
cation und die göttliche Sanktion des Moralgesetzes.

Der Rationalismus beherrschte die Kanzel wie den Salon. Waren hier oberflächliche Discussionen über religiöse Dinge zur Mode geworden, so wurde von der Kanzel nichts verkündigt, was nicht allgemein bekannt war. Der Prediger erschien vor dem Richterstuhle des Publikums. Und nur das Gute war dabei, daß sich die Theologen nicht in unverständliche Metaphysik verfliegen. Die Zeit wollte keine tiefere Philosophie.

Pascal's Pensees stehen allein, während der Mangel an Originalität in Butler's Analogy dem Verfasser zur Verühmtheit verholfen hat. Sein Buch ist die Frucht zwanzigjähriger Studien über den deistischen Streit, das Résumé der Discussionen in strenger Ordnung und mit sorgfältiger Erwägung jedes einzelnen Argumentes, und darum das beste Werk für jene Zeit.

Die populäre Appellation an die gemeine Vernunft war der erste Versuch der englischen Theologie, eine neue Basis für die Lehre zu legen. Die Reformation hatte die Autorität der Kirche, auf der die Offenbarung so lange ruhte, vernichtet. Der Versuch der Laud'schen Theologen, die nationale Kirche an die Stelle der allgemeinen zu setzen, war nur theilweise und vorübergehend gelungen. Im Gegensatz gegen die anglikanische Autorität suchten die Puritaner Glauben und Lehre auf das innere Licht zu basiren. Auch kirchliche Theologen, wie Eudworth, adoptirten dieses Princip. Aber durch die Abirrungen der Sektirer kam es in Mißcredit. Die Reaction gegen die individualistische Religion, die mit kirchlicher Anarchie geendet, führte zu dem Versuch, die Offenbarung auf die Vernunft zu basiren, und zwar den gemeinen Menschenverstand, die allgemein bindende Vernunft. Aber bei dem Versuch, mit einem neuen Consensus eine neue Grundlage zu gewinnen, mußte natürlich die Tiefe darangegeben werden. Der vulgäre Rationalismus schließt alles Mysterium im Christenthum aus und löst die Religion in eine moralische Weltregierung mit Belohnung und Bestrafung auf. Die Theologie Butler's und seiner Zeit ist nur eine Möglichkeitstheologie, die ihre Spitze in dem argumentum a tuto erreicht.

Die Religionsgeschichte des 18. Jahrhunderts zeigt klar, daß der gesunde Menschenverstand, wenn er aus der menschlichen Natur und der heil. Schrift eine Religion construiren will, es im besten Falle zu einem Sittengesetz bringt, untadelhaft nach seinem Inhalt und gegründet auf eine richtige Würdigung und weise Beobachtung des tatsächlichen Lebens, besiegelt durch göttliche Sanctionen in der Form von Furcht und Hoffnung von künftigem Lohn und Strafe für Gehorsam und Ungehorsam. Diese Aufgabe hat das 18. Jahrhundert wohl gelöst. Es hat die Wahrheiten der natürlichen Moral mit tüchtigen Gründen und mannichfaltigen Beweisen eingeschrärft, wie es schon der Periode der stoischen Philosophie nie geschehen ist. Aber damit endete auch seine Thätigkeit. Sobald es an die supranaturale Seite des Christenthums kam, begann die Schwierigkeit. Es mußte dieselbe möglichst in den Hintergrund stellen oder mit lahmenden und ungenügenden Raisonnements füllen. Das Mißlingen des Versuchs zeigte, daß ein höheres Organon für die Begründung der übernatürlichen Wahrheit nöthig war. „Die Geschichte der Evidentialschule, ihr Erfolg und ihr Mißlingen — ihr Erfolg, in dem sie die ethische Seite des Christenthums und die regulative Bedeutung der geoffenbarten Wahrheit an's Licht gestellt, ihr Mißlingen bei dem Versuch, die supranaturale und spekulative Seite zu begründen — haben die Dogmengeschichte mit der Erfahrung bereichert, daß diese Methode für theologische Untersuchungen völlig unbrauchbar ist. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß der gesunde Menschenverstand nicht auch seine Stelle in der Religion habe. Der Mangel des 18. Jahrhunderts war nicht das, daß es zu viel gesunden Verstand hatte, sondern daß es nichts weiter hatte. Wenn heutzutage, wie im 15. Jahrhundert eine gottentfremdete Orthodorie das religiöse Denken ganz zu ersticken droht, wenn in der englischen Kirche nichts zugelassen wird, als die Denkformeln einer vergangenen Zeit, die längst allen Sinn verloren haben, so scheint es nicht am Plage zu seyn, die falsche Anwendung des gesunden Menschenverstandes in einem dahingeschwundenen Zeitalter zur Sprache zu bringen“ (S. 297).

Wenn die Religion zu Phrasen sich verknüpft und diese Phrasen Gegenstand der Ehrfurcht, nicht des Verständnisses seyn sollen, dann ist sie auf dem besten Wege, eine nutzlose Last zu werden. Die Theologie zieht sich dann auf die Position zurück, die sie gegenwärtig in der römischen Kirche einnimmt — fern von aller Beziehung zum wirklichen Leben. Ein solches System ist für die öffentliche Moral eben so verderblich, wie

das religiöse Denken. Es schließt die Tugend in das Kloster, die Theologie in den Lehrstuhl ein. —

Wir sind im Bisherigen dem Gange der Pattison'schen Abhandlung genau gefolgt, seinen Standpunkt deutlich hervortreten zu lassen, und haben die Stellen besonders hervorgehoben, auf die später die Angriffe sich lenkten. Im Uebrigen geht Pattison hier ein auf die Angriffs- und Vertheidigungsweise der besprochenen Periode. Er ist an gut gewählten Beispielen, wie die Controversform dieser Theologie schadete, die Theologen sich oft persönliche Angriffe, Verdächtigungen, Einseitigkeiten und Entzweiungen zu Schuld kommen ließen. Ueberzeugt, daß ihre Ansichten auf unpartheiischer Erwägung der Evidenzen beruhen, glaubten sie den Grund ihrer Verwerfung in der moralischen Verleththeit ihrer Gegner suchen zu müssen. Sodann tabelt Pattison die Art der Vertheidigung, das advocatenmäßige Plaidiren der Theologen, von dem er auch Butler nicht ganz freispricht, obwohl er ihn in dieser Hinsicht unendlich hoch stellt, als seine Genossen, und es als sein Hauptverdienst darstellt, die Natur des Irrthums gezeigt und auch seine relative Unsicherheit zugestanden zu haben. Erschien ihm diese Nüchternheit vielen zu unentschieden, so war umso mehr Warheit mit seiner „mathematischen Gewißheit des Beweises“ der Mann der Zeit, und ihm ihm der scharfe und derbe Kritiker Bentley.

Die öffentliche Meinung war auf Seiten der Vertheidiger des Christenthums, und der Beweise fand man völlig genügend. Und doch je mehr sie bewiesen, je weniger nutzten die Leute. Die Erfahrung des 18. Jahrhunderts hat unwidersprechlich bezeugt, daß ein vernünftiges Moralsystem die Menschen nicht besser macht.

Am Pattison's Abhandlung schließt sich sachlich die von Baden Powell an:

b) Ueber das Studium der Beweise für das Christenthum (On the Study of the Evidences of Christianity. By Baden Powell, M.A. F.R.S. Savilian Professor of Geometry in the University of Oxford. Ess. Nro. III. p. 99—144), eine scharfe Kritik der Evidentialtheologie, besonders des Wunderbeweises. Das Studium der Evidenzen der Offenbarung, sagt Powell, hat besonders in England einen bedeutenden Raum auf dem Gebiete der theologischen Literatur eingenommen. Der Gegenstand scheint nahezu erschöpft zu seyn. Allein im Unterschied von den wesentlichen Ideen des Christenthums, die gestern und heute und dieselben in Ewigkeit bleiben, ändern diese äußerlichen Zugaben mit dem Fortschritt des Denkens und der Wissenschaft theilweise wenigstens immer wieder eine neue Form an. Daher ist eine Ueberprüfung und Prüfung des Standes der Discussion von Zeit zu Zeit nöthig. Dabei sind die Fehler, die bei solchen Erörterungen so häufig sich zeigen, zu vermeiden. Es findet sich zu oft polemische Schärfe statt ruhiger Erwägung, zu oft wird die Rolle des Paraphrasisten und gewandten Advocaten statt der des unparteiischen Richters gespielt, die Hauptfrage aus dem Gesicht verloren und einzelne hervorspringende Punkte angegriffen, die Kleinigkeiten triumphirt, statt die weitreichenden Principien anzufassen. Und wenn es mit Recht geklagt wird, daß die Angriffe in einer das religiöse Gefühl verletzenden Weise gemacht werden, so fehlt es auf der anderen Seite nicht selten an einer billigen Würdigung der Bedenken, die sich gegen die Zulassung der Evidenzen erheben. Jede Berufung auf Beweisgründe schließt nothwendig völlige Freiheit der Ueberzeugung in sich. Es ist absurd, einem Gründe vorzulegen und ihn zu deren Annahme zwingen zu wollen, oder wo er sie nicht überzeugend findet, ihn als Ungläubigen, Ketzer oder verirrten Menschen zu verurtheilen. Wer die Schwierigkeiten nicht fühlt, hat kein Recht, zu reden, noch weniger eine Anklage zu erheben. Bei Erwägung der Gründe für den Glauben an eine göttliche Offenbarung ist zugestandenemassen ein Unterschied zu setzen zwischen den Eindrücken des Gewissens und den Folgerungen des Verstandes, zwischen moralischen und religiösen Forderungen und Schlüssen aus Evidenzen. Betrifft die Frage äußere Thatfachen, so ist klar, daß nur Vernunft und Verstand über die Richtigkeit desselben urtheilen können. Handelt es sich aber um moralische oder religiöse

Oxford Essays

unkte, so ist ebenso klar, daß man an andere, höhere Gründe des Ueberzeugungs appelliren muß. Nichts ist verkehrter, als — wie so häufig — Evidenzfragen vom moralischen oder religiösen Standpunkte aus zu stellen. Ebenso oft wird der Unterschied übersehen, der zwischen der Wahrscheinlichkeit oder einer Ansicht und der Art und Weise, wie dazu gelangt wird, zu unterscheiden ist. Beides sollte getrennt behandelt werden. Man kann eine Wahrscheinlichkeit haben und doch einen falschen Schluß daraus ziehen oder auch eine wahre Wahrheit mit trügerischen Beweisen stützen.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Powell an die kritische Analyse der Beweise des Christenthums, namentlich des Wunderbeweises. Die Idee einer äußeren göttlichen Offenbarung ist die Basis aller christlichen Glaubenssysteme. Beweise dafür sind zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen. Sie sind durch die deistischen Angriffe hervorgerufen worden. Im Allgemeinen berief man sich auf die Wunder, deren Beglaubigung durch Augenzeugen man nachzuweisen suchte. Im inneren Beweise, wie die Vortrefflichkeit der Lehren und der Moral des Christenthums, wurden zwar nicht unbeachtet gelassen, aber die Hauptsache war doch die historische Evidenz der äußeren Ereignisse und die Richtigkeit der Urkunden, woraus die Wahrheit des Inhalts der Schrift als göttlicher Offenbarung folgen sollte. Die Richtigkeit, die in der Annahme einer Aufhebung der Naturgesetze liegt, wurde nicht empfunden, bis Woolston und Hume den Wunderbeweis angriffen, und die Schwierigkeit, zwischen den evangelischen und kirchlichen Wundern zu unterscheiden zeigte. Dieser suchte Bischof Warburton dadurch zu begegnen, daß er die Richtigkeit der Wunder für die Zwecke der Offenbarung zum Kriterium machte; Bischof Douglas die Wunder mit der Inspiration derer, die sie wirkten, zu verbinden. Allein man hat schon längst gefühlt, daß der Beweis aus der Nothwendigkeit der Wunder ein höchst gewagter ist, denn er hat das gegen sich, daß wir uns nicht richten über die Nothwendigkeit machen. Und ferner, wie kann die Inspiration von den Wundern, ermittelt werden? Oder wenn das, wozu noch die Wunder die äußere Evidenz der Thatfachen gefordert, so folgt, daß wir diese auf denselben Gründen und Regeln untersuchen müssen, wie alle anderen Thatfachen, namentlich die physischen Erscheinungen. Wir müssen uns an die großen Prinzipien halten, auf deren Grund alles Wissen gewonnen wird; auf die festen Gesetze der Natur und unserer Ueberzeugung von der festgesetzten Ordnung und Analogie, um die Glaubwürdigkeit angeblicher Ereignisse und den Werth der Zeugnisse richtig schätzen zu können. Bei der Erwägung der Evidenz irgend welcher und wunderbaren Ereignisse ist es außerordentlich schwierig, die Wahrheit nicht bloß wegen der Unsicherheit in der Uebersetzung des Zeugnisses, in Fällen, wo wir selbst Zeugen sind, wegen des ungeheuren Einflusses vorgefaßter Meinungen und die momentanen Eindrücke bei dem Ereigniß zu überwinden. Unsere nachherigen Vorstellungen von außerordentlichen Ereignissen beruhen nur auf der Erinnerung an unsere Eindrücke, an die Ideen, die uns der Augenblick, die Ueberraschung und das Erstaunen eingab, und die uns keinen Maßstab der Erfahrung oder Philosophie zu prüfen und zu beurtheilen ließ. Sagt man demgemäß, daß das in keiner Weise die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit des Zeugnisses, die Realität des Eindruckes auf die Zeugen, sofern es sich einfach Wahrnehmung handelt. Es heißt nur so viel, daß nach unseren vorliegenden Zeugnisse es wahrscheinlicher ist, daß irgendwo und -wie eine Täuschung stattgefunden, als daß sich die Sache in dieser Art gegebenen Umständen ereignet habe.

Dies führt auf die allgemeinen Gründe unserer vorhergehenden

und Erwidungen, die unsere ganze Anschauung des Gegenstandes beherrschen und von Gesetzen des Glaubens abhängen, die höher sind als die Bezeugungen, oder vielmehr einem ganz anderen Gebiete angehören. Es handelt sich um etwas Uebernatürliches. Aber kein Zeugniß kann zu diesem hinaufreichen. Ein Zeugniß kann nur auf erscheinende, sinnenfällige Thatsachen bezogen werden, kann nur ein außerordentliches und vieldeutiges unerklärliches Phänomenon beweisen; daß aber dieses übernatürlichen Ursachen zuschreiben sey, hängt ganz von dem vorausgehenden Glauben des Individuums ab. Demjenigen Tages würde ein unparteiischer Mann von Bildung bei einer unerklärlichen Erscheinung (z. B. das Zungenreden der Irvin.iten) nur den Schluß machen, daß sie etwas sey, was er zur Zeit nicht erklären könne, daß sie aber in der That einen natürlichen Grund haben müsse und künftig eine Erklärung finden werde. Für solche Fragen können wir eine Lösung nur von einem umfassenden, vorurtheilsfreien Studium der Gesetze und der Erscheinungen der Natur erwarten. Die ganze induktive Philosophie ist basirt auf die große Wahrheit der universellen Ordnung und Stetigkeit der natürlichen Ursachen — als Grundgesetz des Glaubens und bestätigt dieses Gesetz durch eine in Endlose wachsende Masse von Evidenzen. Manche halten allerdings noch an Spinoza's Sage fest, daß es müßig sey, die Wunder als Verletzungen der Naturgesetze anzusehen, da wir die Ausdehnung der Natur nicht kennen. Allein so argumentiren wir, welche die positive wissenschaftliche Idee der induktiven Naturphilosophie nicht kennen können. Die Grenzen der Natur sind nur da, wo unsere gegenwärtige Kenntniß sie setzt; Entdeckungen des morgenden Tages können sie ändern und weiter hinausschieben. Der unaufhaltsame Fortschritt der Untersuchungen muß früher oder später Alles erschließen, was jetzt noch als höchst wunderbar erscheint.

Aber alles dies hat nichts zu thun mit der Idee des Wunders, sofern dieß etwas im Naturgesetze Widersprechendes bedeutet; es existirt nicht die geringste Analogie zwischen einer unbelannten oder unerklärlichen Naturerscheinung und einer angenommenen Aufhebung eines bekannten Gesetzes; selbst ein Ausnahmefall ist in einem allgemeinen Gesetz mit eingeschlossen. „Das umfassendere kritische und induktive Studium der natürlichen Welt treibt mit Macht zu der Ueberzeugung, daß die eingebildete Unterbrechung der Naturordnung, die angenommene Aufhebung des Gesetzes der Materie und der großen Reihe von Mittelursachen, die das legitime Feld wissenschaftlicher Untersuchungen ausmachen, deren Stetigkeit allein die Ableitung allgemeiner Gesetze ermöglicht und zugleich die feste Basis für die großartigen Schlüsse der natürlichen Theologie bildet — völlig undenkbar ist. Das sind die Grundanschauungen, nach denen wir unsere Ansichten über wunderbare Ereignisse in der Gegenwart bilden würden, das die Regeln, die wir auf ähnliche Fälle, die die gewöhnliche Geschichte erzählt, anwenden würden“ (S. 110).

Diese Grundsätze nun läßt man für die gewöhnliche Geschichte gelten, aber ihre Anwendung auf die christlichen Wunder wird als profaner Eingriff in das Heiligthum angesehen. Und doch haben die Vorkämpfer der Evidentialtheologie gerade den Beweis für die Wunder auf den Boden der strengen historischen Kritik gestellt. Soll nun doch für eine Ausnahme gemacht werden, so kann es nur auf Kosten des historischen Charakters geschehen und auf Gefahr einer mehr oder weniger mythischen Interpretation. Von dem allgemeinen Grundsatz, daß alle Geschichte hinsichtlich der Beweisgründe der Kritik ist, kann keine Geschichte, die Geschichte seyn will, ausgenommen werden, ohne ihren historischen Charakter zu verlieren. Die Glaubwürdigkeit einer geschichtlichen Erzählung im Allgemeinen schließt eine sorgfältige Prüfung von Angaben übernatürlicher Art nicht aus, noch macht sie eine genaue kritische Erwägung des Werthes der Zeugnisse überflüssig. Allerdings ist die Wichtigkeit einer solchen Untersuchung noch nicht allgemein erkannt. Die Gesetze des Glaubens und die allgemeineren Gründe für die Wahrscheinlichkeit und Glaubwürdigkeit der Thatsachen sind noch zu wenig erforscht.

Der Glaube an ein göttliches Eingreifen hängt wesentlich von dem vorgefaßten

Begriffe der göttlichen Eigenschaften ab. Früher nahm man an, jeder Theist müsse die Glaubwürdigkeit der Wunder zugestehen. Aber jetzt sieht man, daß dieß von der Art und dem Grade des Theismus abhängt, d. h. von seiner Ansicht über die göttlichen Eigenschaften, wie sie unabhängig von der Offenbarung sich bildet, denn sonst fällt man in einen Circelbeweis. Die frühere natürliche Religion glaubte die Lehre von den Eigenschaften Gottes selbstständig entwickeln zu können, während sie diese doch aus der Schrift schöpfte, wie namentlich die Allmacht Gottes, auf die der Wunderglaube gebaut ist. Stünde es aber auch besser mit dieser Eigenschaftslehre, so haben andere Theisten alle Einwirkungen Gottes als unverträglich mit seiner absoluten Vollkommenheit läugnet. — Powell will darauf, als einen wichtigen Punkt, hinweisen und bemerkt gleich, daß er mit den letztgenannten Grundanschauungen und Folgerungen keineswegs übereinstimme. Er geht dann von den Beweisen für die Wunder zu den Beweisen aus den Wundern über.

Die Beweiskraft der Wunder ist relativ. Sie hatten ihre Bedeutung in einer Zeit, die sie nicht bloß glaubte, sondern auch als Legitimation des Messias forderte. Aber Jesus selbst stellte seine Werke nur als untergeordnete Beweise neben den höheren Beweis seiner Lehre und seines Charakters. Allein eine Beweisart, die damals in einer ganz anderen geistigen Atmosphäre genügend war, würde jetzt nicht nur keinen Eindruck machen, sondern eher schlimme Folgen haben, wenn man sie aufzwingen und auf sie beziehen wollte, was den dermaligen wissenschaftlichen Begriffen widerspricht. Andererseits würden die Wunder bei solchen Nationen nichts wirken, die, wie Henry Martin von den Muhammedanern in Persien erfahren mußte, gar zu wundergläubig sind und jedes Schriftwunder ein anderes aus ihren Kreisen zur Seite zu stellen wissen. In Palästina galten die Wunder als der einzige äußere Beweis einer göttlichen Offenbarung. Aber diese Anschauung scheint auch bei den ernstesten Verteidigern des Christenthums an Boden verloren zu haben. Ja manche Tractarianer verwerfen geradezu die äußeren Evidenzen. Andere verbinden den äußeren Wunderbeweis mit der inneren Vortrefflichkeit der Lehre und machen im Grunde die letztere zum Prüfstein für die Zulässigkeit der ersteren, was allerdings mit der Schrift alten und neuen Testaments im Einklang und von Vielen gutgeheißen wird (Whately, Trench). Aber wird damit nicht das Wunder anerkannt, an ein höheres Tribunal, als die Wunder, zu appelliren, an den fiktiven intellektuellen Richterstuhl des menschlichen Geistes?

Wie man auch die Evidenzen ansehen mag, um von Nutzen zu seyn, müssen den gesteigerten Anforderungen der Zeit gemäß umgestaltet werden. Und dabei muß das Recht der Wissenschaft in Fragen der materiellen Welt und die Unabhängigkeit solcher Erörterungen, die die geistliche Wahrheit betreffen, anerkannt werden. Vernunft und Wissenschaft (so tröstet nun Powell) sind darin eins, daß jenseits des Gebietes der physischen Ursächlichkeit und der möglichen Begriffe des Verstandes oder Wissens die ungränzte Region geistlicher Dinge liegt, welche das ausschließliche Gebiet des Glaubens ist, und während der Verstand und die Philosophie nichts in der materiellen Welt erkennen können, was dem Grundprincip der Materie — der univiersellen Ordnung und der unauslösbaren Einheit der physischen Ursachen — widerspricht, so sind sie um geneigter, die höheren Ansprüche der göttlichen Mysterien in der unsichtbaren geistlichen Welt anzuerkennen. — „Je mehr das Wissen fortschreitet, um so mehr wird es anerkannt, daß das Christenthum als eigentliche Religion getrennt von physischen Dingen betrachtet werden muß. Die erste Lostrennung des Geistlichen vom Physischen wurde nothwendig gemacht durch die Aufdeckung der handgreiflichen Widersprüche zwischen den astronomischen Entdeckungen und dem Buchstaben der Schrift. Ein weiterer, noch größerer und wichtigerer Schritt geschah durch die Entdeckungen der Geologie. Recentdings hat das Alter des Menschengeschlechts, die Speciesfrage und die Verwerfung der Idee einer Schöpfung neue Fortschritte in derselben Richtung veranlaßt“ (S. 128). — Gleichwohl bauen die Apologeten immer noch auf die Glaubwürdigkeit äußerer The-

sie durch Zeugnisse unterstützt sind, und meinen, das Zeugniß müsse dieselbe für physikalische wie für historische Thatsachen haben. — „Die Frage über gehört ganz in's Gebiet der naturwissenschaftlichen Betrachtung; keine allgemeinen Principien, keine gewöhnlichen Regeln der Evidenz oder logische können uns in den Stand setzen, ein richtiges Urtheil darüber zu bilden. Es ist die Frage, die mit ein paar abgedroschenen Gemeinplätzen, wie: moralische Gesetze und Glauben an die göttliche Allmacht, oder Gültigkeit des menschlichen Verstandes oder Grenzen der menschlichen Erfahrung — abgethan werden können. Die Wissenschaften sind wesentlich als auf ihrem Fundamente auf den großartigen Begriffen der Naturwissenschaften umfassenden Grundelementen aller Naturwissenschaft, den höchsten Ideen zusammenhänges, welche nur die genau kennen, die in der kosmischen Philosophie im weitesten Sinne völlig zu Hause sind. In einer Zeit der naturwissenschaftlichen Fortschritte, wie die gegenwärtige, haben alle hochgebildeten Geister und die besten Lehren der induktiven Philosophie sich mehr oder weniger angeeignet und in gewissem Maße den großen Grundgedanken des Universalgesetzes verstehen; es ist eine Unmöglichkeit, daß auch nur zwei Atome der Materie nebeneinander ohne eine bestimmte Beziehung zu einander, daß irgend eine Wirkung auf das andere, in Ruhe oder Bewegung, ohne einen physikalischen Zusammenhang, daß irgend eine Veränderung in dem Zustande der materiellen Agentien eintreten könne, außer durch die unwandelbare Wirkung einer Reihe von ewig so vielen Processen, die in einer nothwendigen Kette ordnungsmäßiger Verbindung aufeinander folgen — so unvollkommen wir sie auch kennen mögen“ (S. 133). — Das Gesetz der Erhaltung und Stabilität der siderischen Bewegungen ist jetzt von allen Philosophen anerkannt und ist ein Typus der Selbsterhaltung und Selbstbehaltung der Naturkräfte. So lange dieß nicht erkannt war, wurde eine ewig beweisbare Voraussetzung, um Alles im Gange zu erhalten. Und diese Chimäre ist jetzt als Leben gerufen worden, um ein wunderbares Eingreifen zu begründen.

Man beruft sich gern auf die groben Mißgriffe der Naturphilosophie, um sie in die Irre zu bringen, als ob damit etwas bewiesen wäre. Aber Vieles, was früher bezweifelt wurde, hat sich durch weitere Untersuchungen als Wahrheit herausgestellt. „Es ist allgemein anerkannt und durch eine hohe Autorität, wie Owen, bekräftigt, daß „Schöpfung“ der wahre Name für unsere Unwissenheit über die Art der Erzeugung ist; und kein Denker hat den unwiderlegten und unwiderlegbaren Satz aufgestellt, daß eine lebende Form entweder aus unorganischen Elementen oder aus zuvor organisirten Formen hervorgehen muß. Entweder Entwicklung oder spontane Zeugung muß das Wahre sein. Darwin's Werk über den Ursprung der Species durch natürliche Züchtung hat einen völligen Umschwung der Meinungen zu Gunsten des großen Principes der Entwicklung der Natur hervorbringen“ (S. 139).

Das Zeugniß ist am Ende nur eine Versicherung zweiter Hand, ein blinder Führer; allein vermag nichts gegen die Vernunft. Im Wesentlichen steht die Frage über die Natur ganz unabhängig von der Erwägung des Zeugnisses; die Frage würde dieselbe bleiben, wenn wir die Evidenz unserer eigenen Sinne für ein angebliches Wunder annehmen. Es ist nicht die Natur, die eine außerordentliche oder unerklärliche Thatsache ist. Es ist nicht die Natur, sondern ihre Ursache oder Erklärung, um was es sich handelt. In der Natur und von ihr, durch Wissenschaft und Vernunft können wir unmöglich einen Blick in das Wunderwirken der Gottheit haben; dazu müßten wir über Natur und hinausgehen können. Würden wir aber einen solchen Beweis von der Natur annehmen, so würde das nur außerordentliche natürliche Wirkungen darthun, was Wunder im alten theologischen Sinne als isolirte beziehungslose und ursachelose Ereignisse seyn würden; während keine physische Erscheinung als einzigartig oder unregelmäßig und Beziehung zu anderen und zu dem ganzen System der natürlichen Ereignisse begriffen werden kann“ (S. 142).

Kurz ein Wunder kann nur in doppelter Weise betrachtet werden: 1) an sich als physisches Ereigniß, und ist deshalb nach den Gesetzen der Vernunft u Wissenschaft zu erforschen und auf physische Ursachen zurückzuführen, und dann auf, supranatural zu seyn, kann aber doch als Stütze für eine religiöse Wahrheit sonderß für die vergangenen Zeiten, denen es galt, angesehen werden; 2) in Ver mit religiöser Lehre, gestützt auf die Autorität der Inspiration. In diesem Fall es auf, Gegenstand der Untersuchung durch die Vernunft zu seyn, es wird an größsen Gründen angenommen und kann sich nur an den Glauben wenden. Die re Wunder sind offenbar immer nur Gegenstände, nicht Beweise des Glaubens, um sie mit Lehren verbunden sind, wie in einigen der höheren christlichen Mythen, breitet sich die Heiligkeit der Lehre auch über die äußere Erzählung, in der sie ten ist. „Der Grund der Hoffnung aber, die in uns ist“, ist nicht beschreib äußere Zeichen noch irgend welche Evidenz, sondern besteht in solcher Gewißheit jedem ernstern Forscher am genügendsten erscheint. Und die wahre Annah ganzen christlichen Offenbarung wird am würdigsten und befriedigendsten gegrü die Gewißheit des Glaubens, in dem wir stehen (2 Kor. 2, 24) und der „besteh nicht auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft“ (1 Kor. 2, 5). —

Von Spinoza hat Powell seine philosophische Grundanschauung über Wunder lehnt, während er in der historischen Wunderkritik sich ganz an Hume hält. V erßeren unterscheidet er sich, sofern er die natürliche Erklärung der biblischen Wunder weiß, von dem letzteren, sofern er den Vorwurf des Betrugs nicht aufkommen Er geht aber weiter, indem er jene Anschauung von einer ewigen ununterbrochen turordnung durch die Resultate der neueren Forschungen weiter begründet u Wunder aus dem Gebiete des Wissens hinausweist. Dem Wissen gehört die u Welt und dem Glauben das Reich der Phantasie. Seine Äußerungen über „d gion der geistlichen Dinge“ erscheinen nur als eine Concession an den herrß Glauben. Ist es ihm aber Ernst damit, so setzt er einen Dualismus, der wisselich unmöglich ist. Das Band, mit dem die Evidentialtheologie Glauben und verbunden hatte, ist mit einem Schwertstreich zerhauen. Die Welt ist ewig u widelt sich ewig nach denselben unabänderlichen Gesetzen, und die Religion ist einen subjektiven Glauben auf.

Wie Powell das Wunder überhaupt, so hat ein anderer Essayist das Schö wunder vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus der Kritik unterworfen —

c) Goodwin: Die mosaische Kosmogonie (On the Mosaic Cosm By C. W. Goodwin, M. A. Ess. Nro. V. p. 207—253). Kein Gegenß Physico-Theologie hatte in den letzten Jahrzehnten ein so allgemeines Inter weckt und eine so verschiedenartige Behandlung erfahren, wie das Verhältniß d saischen Schöpfungsberichts zu den Resultaten der Geologie. Im Allgemeinen dreifache Stellung zu dieser Frage eingenommen worden. Es wird entweder v Standpunkte der Geologie ausgegangen und der mosaische Bericht als ungeß angesehen, oder wird der letztere als geschichtlich vorausgesetzt, und die Result Geologie darnach zurecht gelegt, oder endlich wird die Wahrheit der Bibel ei und das Recht der Wissenschaft andererseits anerkannt und eine Vermittelung v In die erste Klasse gehören theils Männer wie Lyell, Dill und Babbage, die d saischen Bericht als unverträglich mit der Wissenschaft bei Seite liegen lassen, solche, die, wie Powell, denselben als Parabel oder Mythe fassen. Ihnen schroff über stehen die „Antigeologen“, die sich streng an das Wort der Bibel halten u weder, wie Godburn, die Erdrevolutionen aus einem Zusammenwirken vull Eruptionen mit der noachischen Fluth erklären oder andere Hypothesen aufstellen, abenteuerlichste wohl die von M^c Farlane ist. Die Hauptvertreter der vermit Richtung sind Dr. Buckland und Hugh Miller. Es sind die Theorien dieser : nisten, welche im vorliegenden Essay geprüft werden.

Goodwin weist im Eingang auf die große Umgestaltung der Naturwissenschaft im 16. Jahrhundert und auf Galilei's Aeußerung zurück, daß der Zweck der Offenbarung nicht das gewesen seyn könne, dem Menschen physische Wahrheiten mitzutheilen, für deren Entdeckung ihm sein Schöpfer besondere Fähigkeiten verliehen habe. „Es war gut gewesen“, fügt Goodwin bei, „wenn die Theologen sich zu der offenen Anerkennung dieses Grundsatzes verstanden hätten. Wäre dieß ohne Rückhalt geschehen, würde entweder der Begriff der göttlichen Offenbarung modificirt und die Möglichkeit der Vermischung von Irrthum zugegeben worden seyn; oder man würde erklärt haben, daß solche Theile der hebräischen Schriften, welche im Widerspruche mit Thatsachen sind, nicht Theile der Offenbarung seyn können. Den ersten Weg haben die Theologen nicht eingeschlagen, aber mit solchen Beschränkungen, Cauteilen und Doppelstunnen, daß diejenigen wenig befriedigt waren, welche wissen wollten, wie und was Gott die Menschen gelehrt und ob etwas Weiteres als das, was der Mensch im Gebrauch seiner natürlichen Fähigkeiten zu erkennen im Stande und offenbar sey“ (S. 209).

Goodwin glaubt nun, durch Nachweisung der Zwecklosigkeit und Vergeblichkeit der menschlichen Versuche der Theologie und Religion, die es mit dem Verhältniß Gottes zum Menschen als einem sittlichen Wesen zu thun haben, einen Dienst zu leisten. Er ist die Zweifelhaftheit der Schöpfungsberichte voraus, sagt aber nur den ersten in's Auge zu fassen, der Verfasser wolle eine Kosmogonie geben, aber von einem anderen Standpunkte aus, als dem der gegenwärtigen Wissenschaft. Er gibt allgemeine Berührungen zwischen beiden an, die jedoch bei der großen Verschiedenheit in der Anordnung wenig ausstragen, und erklärt sich entschieden gegen die Ansicht, daß der biblische Bericht mit der Wissenschaft harmonisire, dieß aber nur nicht erkannt worden, bis die letztere den Schlüssel dazu gegeben. Sodann geht er an die Kritik der wissenschaftlichen Theorien. „Dr. Buckland“ sagt er, „nahm Chalmers's Theorie auf, und das Wort „Anfang“ eine unbestimmte Periode, die den letzten großen Veränderungen vorausging, bezeichnet. Diese mag Millionen von Jahren umfassen. Sie endet mit dem Untergange der Urwelt, dem Tohu-ba-bohu. Die neue Periode begann mit dem Hervorrufen des Lichts aus der temporären Finsterniß, welche die Trümmer der alten Welt bedeckte.“ „Allein“, entgegnet Goodwin, „nicht nur thut diese Erklärung dem Texte nicht an, sondern sie übersieht, daß die Sonne in der Urzeit zur Entwidlung des vegetabilischen und animalischen Lebens so nöthig war wie jetzt. Ueberdieß setzt sie voraus, daß die Urwelt durch die große Katastrophe ganz untergegangen und die jetzige Thier- und Pflanzenwelt darnach ganz neu geschaffen worden sey, was von der jetzigen Geologie und von Harmonisten, als unrichtig aufgegeben worden ist. Zudem stürzt Buckland selbst seinen Vermittelungsversuch durch das Zugeständniß um, es handele sich nicht um die Richtigkeit der mosaïschen Erzählung, sondern um unsere Auffassung derselben — ein Satz, der nicht stark genug verworfen werden kann, weil er der kritischen Methode die Wurzel abschneidet. Ja wenn man zugibt, daß die Urkunde keine bestimmte Erklärung zulasse und das Recht beansprucht, die Erklärung immer wieder nach den Anforderungen der Geologie zu ändern, dann kann man die Harmonie mit der Wissenschaft herstellen. Diese Ansicht hat Pratt (s. seine Schrift: „Scripture and geology not at variance“, 1859), der sich zunächst mit der Auskunst begnügt, daß die biblische Erzählung nicht weislich von den natürlichen Dingen nach ihrer Erscheinung, nicht nach ihren inneren Qualitäten rede, aber bereit ist, dieselbe gegen eine bessere zu vertauschen. Andere Harmonisten haben die Schöpfungstage als Perioden gefaßt, wie Macdonald und früher auch Hugh Miller, und so geglaubt, die Schwierigkeiten lösen zu können. Allein die untersten Schichten zeigen, daß Thiere und Pflanzen überall coexistiren, während in der Genese die Pflanzenschöpfung vollendet ist, ehe die Thierschöpfung beginnt. Dann haben die Geologen nicht bloß sechs, sondern bis gegen dreißig Stadien nachgewiesen, was zu einer neuen Hypothese geführt hat, daß nämlich die Ge-

nesis nur eine Auswahl von Perioden gebe. Die Unmöglichkeit, auf die eine oder andere Weise der Bibel und der Wissenschaft Genüge zu thun, hat Hugh Miller zu der Annahme der Kurz'schen Hypothese geführt, wonach der Schöpfungsbericht Vision ist, in der dem Moses die Schöpfungsperioden in dem Rahmen von Tage gezeigt wurden. Die Schwierigkeit, daß die Coexistenz der Pflanzen- und Thiere in der Genesis nicht hervortrete, sucht Miller durch die Annahme zu heben, daß nur die Haupttypen in den drei Perioden beschrieben habe, die Pflanzenwelt in der paläozoischen, die Reptilien in der mesozoischen, die Mammalien in der känozoischen. Doch abgesehen von anderen Schwierigkeiten, wie die, daß das „graue Licht“ der Dämmerung der Sonne nicht ersetzt, hat auch Miller's Theorie den Hauptmangel, daß ihr in der Genesis nur die Erscheinungen — und zwar in räthselhaften Visionen — nicht die Thatfachen beschrieben werden. Damit ist aber der geschichtliche Kern des mosaischen Berichtes völlig aufgegeben. — Nein, es konnte nicht Zweck der Offenbarung seyn, den Menschen in der Naturwissenschaft zu unterrichten. „Wenn Gott vollkommen unterrichtete Leute gebrauchte, um den Grund zu legen für die Erkenntniß, für die er bestimmt war — ist es dann auffallend, daß sie Behauptungen aufstellten, die nicht im Einklange mit den Thatfachen sind, obwohl sie dieselben wahr hielten?“ (S. 250). — „Ist es nicht klar, daß der Plan der Vorsehung trefflich der Erziehung des Menschengeschlechts ein progressiver ist?“

War es die Aufgabe des hebräischen Volkes, das Fundament der Religion auf der Erde zu legen und nicht das der Naturwissenschaft, so sollte man die Irrthümer in diesem Stücke zugeben, nicht eigene Theorien bilden über das, was die Offenbarung seyn sollte, sondern untersuchen, was Gott zu thun gefiel. Es ist eine populäre Annahme, daß die Bibel, den Stempel Gottes an sich tragend, auch vollkommen und in allen Theilen unanfechtbar seyn müsse, und tausend Schwierigkeiten sind aus dieser Ansicht entsprungen. Die theologischen Geologen behandeln die mosaische Erzählung keineswegs mit dem gehörigen Respekt, wenn sie ihr einen Doppelunterschied geben; wird sie aber angesehen als die Spekulation eines hebräischen Deod oder Newton, dann erhält sie ihren rechten Werth. Der Verfasser hat eine Wahrheit ergriffen, mit welcher er wirklich die höchsten Enthüllungen der modernen Wissenschaft anticipirt — die Einheit des Weltplans und die Unterordnung unter einen Schöpfer und Gesetzgeber. Ist aber auch der Bericht nur Menschenwort, es doch Gott gefallen, denselben in besonderer Weise für die Erziehung des Menschengeschlechts zu benutzen. —

Diese Schlußworte führen von der Physico-Theologie auf das historisch-theologische Gebiet. War in den zwei letztgenannten Essays die Stellung der biblischen Schöpfung und Wunderlehre zur Naturphilosophie betrachtet worden, so fassen die übrigen, die Stellung des Christenthums und seiner Urkunden zu der ganzen Menschheit in's Auge.

Die Grundgedanken sind in dem folgenden Essay ausgesprochen:

d) Die Erziehung der Welt, von Dr. Temple (The Education of the World. By Frederic Temple, D. D. Chaplain in Ordinary to the Pope, Head Master of Rugby School; Chaplain to the Earl of Denbigh. Ess. I. p. 1—49). „Eine Welt“, sagt Temple, „die nach einem eisernen Gesetz in Bewegung sich bewegen würde, ist undenkbar. Ist die natürliche Welt einer solchen Bewegung unterworfen — die Welt des Geistes kann keine bloße Maschine sein, ihr muß sich ein Fortschritt finden. Wie der Mensch von der Geburt bis zum Tode sich entwickelt, so auch die ganze Menschheit — gleichsam ein kolossaler Mensch, der von der Schöpfung bis zum jüngsten Gericht. Die Zeitalter sind seine Tage, die Kulturen und Entdeckungen seine Werke, die Glaubenslehren und Ansichten der verschiedenen Weltalter seine Gedanken, die geselligen Zustände seine Sitten; die Art und Weise seiner Erziehung dasselbe wie bei den Individuen. Es sind drei Perioden zu

scheiden: 1) Die Kindheit und das Gesetz. In der Kindheit sind wir positiven Regeln unterworfen, die wir nicht verstehen können, denen wir aber unbedingt gehorchen müssen. Die Welt war ebenso in ihrer Kindheit, unter Vormündern und Pflegern, bis auf die vom Vater bestimmte Zeit. Gehorsam auch gegen die scheinbar trivialsten Gebote war da die höchste Pflicht. Sie waren gegeben, um die niederen Leidenschaften, Festigkeit, Grausamkeit, Sinnlichkeit zu zügeln. Dann folgte das mosaische System, eine Mischung von moralischen und positiven Geboten, auf diese die höheren Gebote der Propheten, die das Gewissen schärften, endlich die wichtige Schule des Erils, deren Haupt das Aufgeben des Götzendienstes, Gebet, Predigen und Bibellesen in den Synagogen war. Das Resultat der Erziehung war bei den Juden der nationale Glaube an die Einheit und Geistigkeit Gottes und die Erkenntniß der hohen Wichtigkeit der Keuschheit. — „So war die Erziehung der Hebräer. Andere Nationen hatten inzwischen eine gleichlaufende und gleichzeitige Erziehung. Die natürlichen Religionen, — Schatten, in das intwohnende geistige Licht auf die dunkeln Probleme außen warf, waren in Wirklichkeit Gesetzesysteme, auch von Gott gegeben, aber nicht durch Offenbarung, sondern durch das Wirken der Natur, und deshalb so verdreht und verfälscht, daß im Laufe der Zeit das göttliche Element fast ganz darin verschwand. Die poetischen Götter der Griechen, die sagenhaften Götter der Römer, der Thierdienst der Ägypter, der Sonnendienst des Orients, alle in Begleitung von Systemen des Gesetzes und der bürgerlichen Regierung, die aus denselben Quellen, wie sie selbst, entsprangen, nämlich dem Charakter und Temperament der verschiedenen Nationen — das waren in dem Haus der Vorsehung die Mittel zur Erziehung dieser Völker zu ähnlichen Zwecken wie bei den Hebräern“ (S. 14. 15). „Sie alle trugen bei zu dem Wachsthum der künftigen Kirche: Rom den Sinn für Ordnung und Organisation, Griechenland die Pflege der Vernunft und des Geschmacks, Asien die Richtung auf das Mysteriöse. — 2) Die Jugendzeit und das Beispiel. In der Jugend sind wir dem Einfluß des Beispiels unterworfen und brechen bald durch alle Regeln, wenn sie nicht durch die höhere Idee, die das Beispiel gibt, gezeigt und eingeschärft werden. Jesus als das Vorbild der Vorbilder senkte sich in der Jugendzeit der Welt am tiefsten in das Herz; da war die größte Empfänglichkeit für die Wahrheit seiner göttlichen Natur. Darum ward auch sein Leben im vollen Sinne das Evangelium genannt. Enthält dieses auch wenig Lehre im technischen Sinne, so ist es doch die Quelle aller Inspiration. Auch die älteste Kirche gibt mehr Vorbild als Lehre — nicht zur slavischen Nachahmung ihrer Bräuche, sondern zur Aneignung ihres inneren Lebens. — 3) Das Mannesalter und die Grundsätze. Das Menschengeschlecht ist nun sich selbst überlassen, um durch die Lehren des Geistes im Innern geleitet zu werden. Die Kirche entscheidet sich über ihre leitenden Principien. „Aber die Thatsache, daß eine so große Zahl früherer Entscheidungen praktisch veraltet und manche Lehrsätze für bleibenden Gebrauch sich ungeeignet erweisen, zeigt, daß die Kirche so wenig als ein Mann im Stande war, mit einmal alle Wahrheit und Weisheit der Lehre aus früherer Zeit sich anzueignen“ (S. 41). — „Die Einwanderung von Völkern, die auf der Kindheitsstufe standen, nöthigte zur Wiederbelebung des Judentums im Pabstthum. Darauf folgte die Zeit, wo dem Gelehrten als höchstem Führer getraut werden konnte. Eine neue Lektion — die der Toleranz — wurde in der Reformation gelehrt, ist aber bis jetzt noch nicht ganz gelernt. Aber im Ganzen ist ein stetiger Fortschritt zu gewahren. Die Härte und Strenge der Grundsätze, welche das erste Mannesalter allein als unabänderliche Wahrheiten betrachteten wollte, wird gemildert. Der Gesichtskreis erweitert sich. Die Schöpfung ist ein neues Buch, das neben der Offenbarung zu lesen ist. — Bei dem Vornehmen dieser neuen Lektion bedurfte die Kirche einen neuen Standpunkt und fand ihn in der Bibel. Wäre die Bibel in präcisen Glaubenslehren oder detaillirten Lebensregeln abgefaßt worden, so hätten wir keine andere Wahl, als entweder bleibende Unterwerfung unter das äußere Gesetz oder Verlust des besten Mittels der Selbsterziehung. Aber die Bibel ist gerade

nach ihrer Form ganz unserem gegenwärtigen Bedürfniß angemessen. Sie ist Geschick Selbst ihre lehrhaften Theile sind in eine geschichtliche Form gefaßt und werden besten verstanden, wenn man sie als Urkunden der Zeit betrachtet, in der sie geschrieben wurden, die aber das höchste und großartigste religiöse Leben jener Zeit uns vermitteln. So gebrauchen wir die Bibel, bewußt oder unbewußt, nicht um die Stimme des Gewissens zu unterdrücken, sondern zu wecken. Wenn das Gewissen und die Bibel zu widerstreben scheinen, so schließt der fromme Christ sogleich, daß er die Bibel nicht recht verstanden habe. Während ferner die Erklärung der Bibel von Geschlecht zu Geschlecht sich unbedeutend ändert, ändert sie sich stets in einer Richtung. Die Scholastiker fanden das Fegfeuer in ihr; spätere Forscher fanden genug darin, um Galilei zu verdammen. Vor nicht langer Zeit wollte man auch eine Verdammung der Geologie in ihr finden und noch gibt es Viele, die sie so auslegen. Die Strömung geht durchaus in eine Richtung — sie weist offenbar auf die Identificirung der Bibel mit der Stimme des Gewissens. Die Bibel wird in der That durch ihre Form gehindert, einen Deismus über den menschlichen Geist auszuüben; könnte sie das thun, so würde sie einmal zu einem äußerlichen Gesetz; aber ihre Form ist unserem Bedürfniß so wunderbar angepaßt, daß sie uns alle Ehrerbietung gegen eine höchste Autorität abgibt und doch dabei kein Joch der Unterwerfung auflegt. Dieß thut sie kraft des Primats des Privaturtheils, welches das Gewissen zwischen uns und die Bibel stellt und das Gewissen zum höchsten Ausleger macht; diesen aufzuklären, mag Pflicht sein, aber ihm ungehorsam zu seyn, nimmermehr“ (S. 44. 45).

Schließlich wird noch gesagt, es sey ein Hochverrath am Glauben, wenn man das Resultat irgend einer philosophischen, physikalischen oder historischen Untersuchung für sich Selbst wenn die Geologie lehre, daß 1 Mos. 1. nicht wörtlich zu verstehen sey, als historische Untersuchungen darthun, daß die Inspiration, obwohl sie die Lehre schützt, dennoch die Erzählung nicht vor gelegentlichen Ungenauigkeiten, oder den Text vor Interpolationen bewahre, so sehen diese Resultate dennoch willkommener, als gedankliche Zustimmung. Die Substanz des Glaubens werde dadurch nicht berührt.

Ob Temple durch Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts, die soeben in deutscher Uebersetzung erschienen war, und durch die Comte'sche Idee des „colossalen Menschen“ zu seiner Abhandlung geführt wurde, ist eine untergeordnete Frage. Sie hält des Eigenen genug, hat viele geistreiche Gedanken und seine Parallelen. Aber Hauptsache ist die Grundidee einer stufenweisen Entwicklung der Offenbarung, die Weiterung des Offenbarungsbegriffs, die Auffassung des Christenthums vom Standpunkt des Gewissens aus, die starke Betonung der Toleranz als des Kerns der Reformation — Gedanken, welche eigentlich das Thema für die folgenden Essays bilden.

e) Jowett, über die Schriftauslegung (On the Interpretation of Scripture. By Benjamin Jowett, M. A. Regius Professor of Greek in the University of Oxford. Ess. Nro. VII. p. 330—438). Die Schrifterklärung von Abwegen der allegoristrenden, rhetoristrenden und dogmatistrenden Ausdeutungen auf den sicheren Boden des einfachen Schriftsinnes zurückzuführen, das ist es, kurz gesagt, was Jowett als dringendes Bedürfniß der Zeit erkennt und sich in seiner Abhandlung zur Aufgabe stellt. Der Exeget hat nur den ursprünglichen Sinn herauszustellen, d. h. den Sinn der Worte, wie er von den ersten Hörern und Lesern aufgefaßt wurde. Er muß sich in die alte Zeit zurückversetzen, als wäre er ein Schüler Christi oder Pauli. Alles dessen was folgt, hat er sich zu entschlagen. Die Geschichte des Christenthums, die nachträglichen Gedanken der Theologie gelten ihm nichts; er darf aus den fragmentarischen Schriften — denn das sind sie — nicht ein abgerundetes System oder eine zusammenhängende Geschichte zu construiren versuchen. Er hat keine Interpretationstheorie. Sein Zweck ist, die Schrift wie jedes andere Buch und nicht mit conseruem Vorurtheil zu lesen. — Bei den deutschen Commentatoren glaubt Jowett zum erstenmal in der Geschichte eine Annäherung zum Einverständnis und zu sicherem

fastaten, z. B. in der Auffassung der Prophetie, zu finden, während die englische Exegese einen apologetischen Charakter angenommen habe und sich gegen vermeintliche Angriffe der Wissenschaft und Kritik zu wehren suche und sich mehr an die kirchliche Tradition als an die Worte Christi halte. In der Naturwissenschaft sey es nutzlos, auf bloße Annahmen zu bauen, aber in der Theologie sey es anders. Man suche die schadhafte Grundlage unter dem schönen Aufbau zu verdecken. „Man hat es für besser gehalten, Argumente stehen zu lassen, welche, obwohl oft trügerisch, doch auf orthodoxer Seite sind, als ihre Fehler aufzuzeigen. Und so sind unvermerkt viele Principien zur Geltung gekommen, welche die Thatfachen ignoriren. Niemand würde die Schrift so erklären, wie Viele thun, wenn man nicht mit vorgefaßten Meinungen an sie herantreten würde. Im Worte Gottes, sagt man, kann kein Irrthum seyn, deshalb sind die Widersprüche zwischen den Büchern der Könige und Chronik nur scheinbar oder Abweichungen in den Abschriften zuzuschreiben. Es ist tausendmal wahrscheinlicher, daß der Ausleger irrt, als der inspirirte Verfasser. Aus gleichem Grunde wird trotz der Schrift und Gesänge (Jer. 36, 30. Jes. 23. Amos 7, 10—17) nie zugegeben, daß eine Weissagung nicht erfüllt sey; die Erwähnung eines Namens, der später als das angenommene Zeitalter der Propheten auftritt (Jes. 45, 1), darf nicht, wie bei anderen Schriften, als Beweis gegen jene Annahme gelten“ (S. 342), — eine Stelle, wegen der Jowett später heftig angegriffen wurde.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Jowett an die Lehre von der Inspiration. Verschiedene Definitionen sind versucht worden, aber „alle irren vielleicht, da die Sache, obwohl an sich wahr, sich nicht genau definiren läßt. Auch ist in den Evangelien und Episteln nirgends ein Grund für die höheren oder supranaturalen Ansichten über Inspiration. Die Schriften der Evangelisten oder Apostel machen nicht den Eindruck, als ob diese eine innere Gabe gehabt hätten oder einer höheren Macht unterworfen gewesen wären, anders als bei ihrem täglichen Predigen und Lehren; auch geben sie nirgends zu vermuthen, daß sie frei waren von Irrthum oder Schwächen. Paulus schreibt, wie ein christlicher Lehrer, mit all den Erregungen und dem Wechsel des menschlichen Geistes. Er spricht allerdings mit Autorität, aber doch in schwierigen Fällen unentschieden, und berichtigt sich selbst nicht bloß einmal, und seine Erwartungen in Beziehung auf die Zukunft Christi sind durch die Folgezeit berichtigt worden“ (S. 343). Dieß sowie die vielen Differenzen zwischen den Evangelisten (wie über den Wohnort der Eltern Jesu, die Genealogien, die Schächer u. s. w.), die aus den verschiedenen Traditionen über das Leben Jesu herrühren, muß im Auge behalten werden, wenn man über die heil. Schriften ein Urtheil gewinnen will. Das Wesen der Inspiration kann nur durch Prüfung der Schriften selbst erkannt werden. Man darf nicht a priori einen Begriff von derselben bilden. Das Princip einer progressiven Offenbarung erklärt am besten das Wesen der Inspiration. Sodann muß eine wahre Inspirationslehre mit den besten Resultaten der Geschichte und Wissenschaft harmoniren. Denn es kann nicht etwas in der Religion wahr, in der Wissenschaft unwahr seyn. Die scheinbaren Widersprüche lösen sich von selbst, sobald eine wissenschaftliche Wahrheit klar hervortritt. Wie der Idee der Natur erweitert sich auch die Idee der Offenbarung. Es mag künftighin den Meisten so natürlich erscheinen, die göttliche Vorsehung in der Ordnung der Natur zu finden, wie einst in der Durchbrechung derselben. „Fast alle intelligente Leute sind darüber eins, daß die Welt Myriaden von Zeitaltern existirt hat; die Bestuntern sind der Ansicht, daß die Völltergeschichte einige Jahrtausende über die mosaische Chronologie zurückgeht; neuere geologische Entdeckungen weisen vielleicht auf ein früheres Zeitalter des Menschengeschlechts, während es möglich, später vielleicht gewiß ist, daß jeder Geschlecht sich nicht von einem, sondern von vielen Schöpfungscentren über die Erde ausgebreitet hat oder, wie Andere sagen, daß die Entdeckung der noch fehlenden Glieder in der Kette des animalischen Lebens zu neuen Schlüssen über den Ursprung des Menschen führen wird“ (S. 349).

Zugegeben auch daß dies noch nicht erwiesen ist, so wäre es doch verkehrt, Inspiration und Offenbarung in Opposition mit der stetig fortschreitenden Wissenschaft zu bringen. Galilei's Entdeckung hat ein- für allemal das Verhältniß zwischen Wissenschaft und christlichen Wahrheit, principiell festgestellt. Aehnlich ist es mit Resultaten der historischen Forschung. Auch da helfen harmonistische Versuche nicht. Der Inspirationsbegriff muß sich erweitern und jene Resultate in sich aufnehmen. In die Schriftauslegung hat nichts zu thun mit der Inspirationsfrage. Der Exeget besser daran, sich nicht in diese Frage zu mischen und seine eigenen Wege zu gehen. Ebenso wenig darf er seine Erklärung nach den Glaubensbekenntnissen richten, die Frucht späterer Reflexionen und Controversen sind. Die Sprache des neuen Testaments dagegen ist das erste Bewußtseyn und Lautwerden des Geistes oder das unmittelbare Scheinen des Wortes des Lebens (1 Joh. 1.), wie es sich den Augen seiner ersten Leser folger zeigte. So wenig die Ansichten einer späteren Zeit in die Schrift hineingetragen werden dürfen, so wenig darf eine Beziehung auf die gegenwärtigen socialen und politischen Zustände die Auffassung der evangelischen Lehren und Maximen beeinflussen. Das Evangelium zeigt uns ein Ideal, das nicht in der materiellen Welt realisiert werden kann, sondern im Schrein des Herzens und Gewissens seine Stelle findet. Was Alles, was Christus und die Apostel gesagt und gethan, als Vorschrift und Vorangesehen, für Nationen wie für Individuen? Ist es der Buchstabe, der hier oder nicht vielmehr der Geist? Aber diese Innerlichkeit der Worte Christi verfehlt Wenige. Es ist leichter, sie äußerlich anzuwenden und den Verhältnissen anzupassen. So sind einzelne Worte der Schrift gepreßt worden, um überkommene Meinungen zu stützen, wie über Ehescheidung, Heirath mit der Schwägerin, Episkopat, göttliches Königthum, Inspiration, Persönlichkeit des heil. Geistes, Kindertaufe, Erbsünde. Andererseits werden viele neutestamentliche Lehren und Bräuche auf die Seite geschoben, namentlich die Lehre, daß alle Menschen, auch die Heiden, nach ihren Thaten gerichtet werden. Jede Kirchengemeinschaft beruft sich für ihre Lehre auf die Schrift und einzelne Stellen für sich anführen, während sie andere übersteht. Aber was soll überhaupt heißen, eine Lehre aus der Schrift beweisen, wenn diese doch selbst nicht ein strenges System der Lehre und Praxis gebracht werden kann? Die Bibel ist nicht wie ein Gesetzbuch, sondern wie ein Freund zum anderen. Noch andere Hindernisse stehen einer angemessenen Schrifterklärung im Wege, wie die theologischen Systemen, die Annahme eines mehrfachen Schriftsinnes, womit das Verhältniß des Alten zum neuen Bunde zusammenhängt. Hat die Schrift mehr als einen Sinn, so kann irgend welchen Sinn haben, und statt eine Glaubens- und Lebensregel zu seyn, ist sie zum Ausdruck der ewig wechselnden religiösen Meinungen. Das Buch, von welchem wir glauben, daß es alle religiöse Wahrheit enthält, ist das unsicherste aller Bücher, weil es nach willkürlichen und unsicheren Methoden ausgelegt wird.

Jowett fühlt wohl, daß er durch offene Darlegung all' dieser Schwierigkeiten keinen Anstoß geben werde, allein nur in der Wahrheit sieht er die Waffe gegen den unheimlichen Skepticismus, und wenn niemand das Schweigen brechen will, hält er für seine Pflicht. Er sucht eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen und stellt sie darin, daß der historische Gebrauch der Schrift als des ewigen Zeugen des göttlichen Lichts im Menschen, als inspirirter Quelle der Wahrheit und des Weges zum besseren Leben fortbestehe. Erklärt wie jedes andere Buch, bleibt die Bibel doch von allen anderen verschieden. Ihre Schönheit wird neu hervortreten, wie bei einem restaurirten Gemälde sie wird neues Interesse wecken durch das Leben, das in ihr ist, ein neues Licht sich schaffen, Geist seyn, wie anfänglich, und nicht Buchstabe. Niemand kann sich, indem, was wir jetzt um uns sehen, eine Vorstellung machen von der Macht, die das Christenthum haben würde, wenn es Eins wäre mit dem Gewissen des Menschen, nicht im Widerspruche mit seinen intellektuellen Ueberzeugungen. — Die Regeln für den Exegeten lassen sich kurz fassen: Erkläre die Schrift wie jedes andere

Nach. Zunächst also muß nach den gewöhnlichen hermeneutischen Regeln der Sinn gefunden werden, den der Prophet oder Evangelist und die ersten Hörer oder Leser den Worten beilegte. Schwierig ist dieß allerdings in manchen Fällen, da die Bibel in verschiedenem Styl und zu verschiedenen Zeiten geschrieben ist, und dann oft eine Tiefe und Innerlichkeit hat, die dieselben Eigenschaften bei dem Erklärer fordern. Es sind keine der Wahrheit und Lehren darin, die noch jetzt nicht Wurzel geschlagen haben oder vorhanden worden sind. Am schwierigsten ist es, die Worte Christi richtig zu fassen. Der Ausleger muß dazu in sich selbst das Bild Christi Gestalt gewinnen lassen, in eine neue geistliche Welt hineingeboren werden. Es ist eine der höchsten Aufgaben, an die das ganze Leben gerichtet werden kann, Christi Worte dem menschlichen Herzen etwas näher zu bringen. Auch bei den Propheten findet sich oft ein tiefer Sinn, der ihnen selbst nur halb enthüllt war, womit aber nicht gesagt seyn soll, daß dies ein mysteriöser oder mehrfacher Sinn war. Die andere Regel, die aus jenem Princip folgt, ist die: **Erkläre die Schrift aus sich selbst.** Sie ist eine Welt für sich; man muß sich in sie hineinversetzen. Und dazu bedarf es eines poetischen und kritischen Sinnes, einer gewissen Originalität und Intensität des Denkens, viel mehr als der Gelehrsamkeit, denn die Kenntniß der griechischen Wörter ist fast das Einzige, was zu wissen nöthig ist. Bei der großen Verschiedenheit der biblischen Bücher ist es gerathen, jedes für sich und aus sich zu erklären und die nutzlose und schädliche Beiziehung von Parallelen, vollends aus Schriften verschiedener Zeiten, zu vermeiden. Andererseits zeigt sich aber doch auch ein Zusammenhang und Fortschritt in der Schrift. Während die große Idee der Einheit Gottes von Anfang an da war, schreitet die jüdische Religion in anderer Hinsicht fort: von der Furcht zur Liebe, von der Nacht zur Weisheit, von der Gerechtigkeit zur Barmherzigkeit Gottes, von der Nation zum Individuum, von dieser Welt zu einer andern, von der Heimsuchung der Sünde der Väter an den Kindern zur individuellen Verantwortlichkeit. Ebenso zeigt sich ein geschichtlicher Fortschritt durch verschiedene Stufen bis zur Vollendung in Christo, — eine Entwicklung vom Kindes- zum Mannesalter. — So findet der Schriftausleger die stetige Entwicklung der Offenbarung im alten und neuen Testament als Theil einer größeren Welt, welche sich über die Erde ausdehnt und zu einer anderen Welt hinanreicht.

Die Schrift hat ein inneres Leben, eine Seele, und einen äußeren Leib oder Form — die Sprache, die aber nur unvollkommen die höheren Wahrheiten ausdrückt. Es ist deshalb verkehrt, zu viel Gewicht auf die einzelnen Worte zu legen, als wäre jede Parabel ein Glied in der Schlusskette. Es fragt sich überhaupt, ob durch Sprachstudium viel Licht auf das neue Testament geworfen wird, ob nicht die Analyse großer Ideen, wie *ἀγάπη*, *δικαιοσύνη* u. s. w. viel wichtiger seyn würde. — Iovett schließt diesen Abschnitt mit guten Bemerkungen über die neutestamentliche Gracität, das logische und rhetorische Element der Sprache, die Denkweise der Schriftsteller u. A., und geht dann von der Auslegung zur Anwendung der Schrift über, welche er von jener scharf unterscheidet.

Die Schriftworte sind der beste Ausdruck religiöser Ideen. Schon im neuen Testament werden Worte des alten angewendet, wobei der ursprüngliche Sinn belebt und vergeistigt, aber kaum textgemäß gefaßt ist. Daraus folgt, daß jene Citate nicht zu sehr gepreßt werden dürfen, und ferner, daß ähnliche Anwendungen heute noch erlaubt sind. Es fragt sich nun, was sind die Gränzen der Schriftanwendung und wiefern hat die Auslegung als Correctiv der falschen Anwendung zu dienen. Da gilt es vor allem, sich des Unterschiedes zwischen Erläuterung und Argument, Schriftwort und Schriftwahrheit bewußt zu bleiben. Man hat z. B. in den Lehren der Propheten nichts weiter als allgemeine Principien zu suchen; die Kirche als geistliches Israel, die Könige als Gesalbte des Herrn sind Redefiguren und als solche zulässig. Die Anwendung der Schrift muß ferner immer mit dem Geiste des Evangeliums in Einklang gebracht werden, wobei allerdings die Worte einen neuen Sinn bekommen können. So

ist die Anwendung einem höheren Princip unterworfen, das nichts Anderes als das Herz und Gewissen des christlichen Lehrers ist, der die Worte zu Behelfen nicht seiner eigenen Meinungen, sondern der Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe macht. Das sind die ewigen Ideen, eben so göttlich, als der Kern aller Offenbarung, wie menschlich, als das gemeinsame Element der menschlichen Natur. In manchen Fällen haben wir den Sinn des Schriftwortes nur zu erweitern, um es auf unsere Zeit anzuwenden, so kann das Wort: die Wahrheit wird euch frei machen, oder das Wort Pauli über die Weisheit bei den Vollkommenen auf die Versöhnung von Glauben und Wissen, die man christliche Philosophie nennen könnte, bezogen werden. Die unmittelbare und allgemeinste Anwendung lassen Christi Worte zu, die uns den höchsten Maßstab der Wahrheit und Pflicht an die Hand geben. Aehnlich ist es mit den Episteln, die zwar nicht so klare Lehren geben, wie Christus, aber dem wirklichen Leben näher stehen.

Zum Schlusse sagt Jowett noch die praktische Stellung seiner Ansichten zur Theologie und zum Leben in's Auge. Die Aenderung der herrschenden Interpretationsmethode ist nicht sowohl eine Frage der Zweckmäßigkeit als der Nothwendigkeit. „Der Verständniß des ursprünglichen Schriftsinnes, das sich Bahn gebrochen hat, ist unüberträglich mit der typischen und conventionellen Auslegung. Die Zeit wird kommen, wo die Gebildeten nicht mehr glauben können, daß Hosea die Worte 11, 1. auf die Rückkehr des Joseph und der Maria aus Aegypten Weissagte, so wenig als sie glauben, daß die römisch-katholische Deutung von 1 Mos. 3, 15. annehmbar sey. Sie werden nicht mehr glauben, daß die ersten Kapitel der Genesis dasselbe sagen, was die Geologie und Ethnologie enthüllen, so wenig als daß Josua 10, 12. 13. mit Galilei's Entdeckung im Einklang sey“ (S. 418).

Paley und Butler, deren Schriften zu ihrer Zeit als siegreiche Widerlegung der Gegner der Schrift angesehen wurden, verlieren ihre Bedeutung, seitdem die Kritik mächtig geworden ist. Ja die ganze Theologie scheint in einem Auflösungsproceß begriffen zu seyn. Man begnügt sich nicht mehr damit, die Lehrsätze auf ein paar Schriftstellen zu gründen, sondern bringt sie in engere Verbindung mit der moralischen Natur des Menschen. Man scheut extreme Consequenzen und gibt Wahrheit auf beiden Seiten zu, und hält in Lehrfragen mehr zurück. Dieser Proceß läßt sich nicht aufhalten. Die Wahrheit bricht sich Bahn, und führt sie zu nichts Gutem? Niemand kann wünschen, daß die bisherigen Scheidelinien zwischen den Christen für immer bleiben. Concordats und Unionsversuche haben nur zum Streit geführt, aber die Besten finden doch immer mehr, daß sie im Wesentlichen harmoniren. Die Mauern, welche kein Feind erstiegen werden von selbst fallen. Die Bibel wird fortan nicht als Zeuge für die Sonderlehren der Secten dienen, aber ihre moralische Kraft wird steigen. Wenn das äußere und das innere Zeugniß in dem christlichen Bewußtseyn sich vereinigen, so ist das nicht ein Quelle der Schwäche, sondern der Kraft. Die Bibel verliert nicht ihren hohen Werth, wenn der Geist an die Stelle des Buchstabens tritt. Sie wird vielmehr das Band der Gemeinschaft für die ganze christliche Welt; und so bietet auch ein aufgeklärter Begriff und Gebrauch der Schrift große Vortheile für die christlichen Missionen. Man kann nicht die eigene Religionsgeschichte auf die Heiden übertragen, und sollte ihnen deshalb nicht die Bibel als andere Beden geben, sondern die Wahrheit des Buches, den Geist Christi ihnen mittheilen, sie zu dem Bewußtseyn bringen, daß Gott ihr Vater, sie seine Kinder sind. Auch für die liberale Erziehung würde die Bibel mit ihrer Geschichte, hohen Poesie und Moral, ihren Heroen und dem höchsten Vorbild das beste Buch seyn. Die Predigten würden eindringlicher werden, wenn die Geschichten und Charaktere der Bibel lebendig geschildert würden statt der Evidenzen und metaphysischen Distinktionen. — Aber was soll den angehenden Theologen gerathen werden, die kein Blick auf die großen Schwierigkeiten zurückschrecken möchten? Sie sollen für's Erst ihres Berufes gewiß werden, sodann bedenken, daß die Schwierigkeiten, die hauptsächlich

us der Verschiedenheit der Erziehung der verschiedenen Klassen der Gesellschaft hervor-
 ragen, durch Takt, Umsicht und am meisten durch die Macht des christlichen Lebens
 bewunden werden können, daß die Wahrheit immer eine Seite habe, die den Weg
 im Herzen findet, und endlich sich trösten, daß der Dienst der Wahrheit, so schwer er
 auch seyn möge, ein gottgefälliger sey. —

Sowett zeigt sich durchaus als ein ernster, wahrheitsuchender Mann. Die Religion
 ist ihm Herzenssache, aber er kann das Auge nicht schließen gegen die schwierigen Fragen
 der Gegenwart. Er hat den Muth, ihnen offen zu begegnen und eine Versöhnung
 zwischen Glauben und Wissen zu versuchen. Dabei genügen ihm halbe Maßregeln
 nicht. Er will das schadhafte Gebäude der herrschenden Inspirationstheorie und Inter-
 pretationsmethode lieber ganz abbrechen und von Grund aus neu bauen. Das Fundament
 des alten Inspirationsbegriffs ist ihm viel zu eng. Er legt einen möglichst breiten
 Grund, indem er eine Inspiration nicht der Schriften, sondern der Schriftsteller an-
 nimmt, und die Begeisterung der letzteren nicht der Art, sondern nur dem Grade nach
 verschieden seyn läßt von der allgemeinen menschlichen. Das Supranaturale fällt somit
 weg. Inspiration ist eben nur das Wehen des Gottesgeistes im Menschen in höherem
 oder geringerem Grade. Ist aber das Specifische in der Inspiration der biblischen
 Schriftsteller aufgegeben, so fällt auch die Nothwendigkeit und Zulässigkeit einer eigen-
 thümlichen Erklärungsmethode von selbst weg. Die Bibel ist nicht ein organisches
 Ganze, sondern nur eine Sammlung religiöser Lebensbilder in großer Mannichfaltigkeit
 zu verschiedenen Zeiten, von allen möglichen Standpunkten aus aufgefaßt und von sehr
 verschiedenem Werthe. Sie enthält nicht unmittelbare Offenbarungen und direkte Ge-
 hote Gottes, sondern zeigt nur das religiöse Denken und Leben in seinem Fortschritte
 zu höchsten Spitze in Christo. Sie kann deshalb auch nicht unmittelbar auf das Leben
 angewandt werden, sondern muß durch das Medium des Subjekts hindurchgehen. Der
 Leser, der in ihr weht und sich in bestimmten Lebensformen ausgeprägt hat, muß in
 dem Subjekt das Geistesleben wecken und das so erweckte und erleuchtete Subjekt aus
 dem Geiste heraus handeln. Dieß ist der religiöse Proceß, der durch die Schrift-
 lehrung angeregt und gefördert werden soll. Der Lehrer kann nichts Positives geben,
 sondern nur hinweisen auf die Ideen in der Schrift, und so muß er dem Subjekt
 überlassen, wie es sich dieselben vermittele. Das subjektive Gottesbewußtseyn und Ge-
 fühl wird so zum Erklärer der heil. Schrift gemacht, wie bei Temple. Aber Sowett
 ist selbst zu, daß eine höhere Begabung erforderlich ist, um in das Verständniß der
 Schrift, die eine Welt für sich ist, einzubringen. Kann diese Begabung nicht allgemein
 vorausgesetzt werden, so ist nur eine esoterische Religion möglich. — Daß Sowett bei
 diesem Kampfe gegen Verbalinspiration und willkürliche Exegese auf das Extrem geht
 in Schwierigkeiten steht, wo keine sind, ist leicht erklärlich. Er hat vollkommen Recht,
 wenn er auf den sicheren Boden der grammatisch-historischen Auslegung zurücklenkt.
 Aber das ist nur der Anfang. Sowett vergißt über den Mannichfaltigkeiten der Schriften
 den Grundplan der Schrift, bedenkt nicht, daß die genaue Erforschung der Verschieden-
 heit des alten und neuen Testaments und der einzelnen Lehrbegriffe gerade zur Er-
 kenntniß der organischen Einheit führt. Er wird seinem Princip des Fortschritts im
 religiösen Denken untreu, wenn er es mit der neutestamentlichen Zeit abbricht, statt den
 Fortschritt in der Aneignung der göttlichen Wahrheiten in dem Gange der Kirchen-
 geschichte zu suchen.

Er übersteht endlich die Nothwendigkeit, daß die göttliche Wahrheit überhaupt in
 objektiver Form gegeben seyn muß, wenn sie nicht in subjektives Meinen zerflattern soll.
 Sein Standpunkt ist ein rein subjektiver, idealistischer.

*) Williams, über Bunsen's biblische Forschungen (Bunsen's Bi-
 blical Researches. By Rowland Williams. D. D. Vice-Principal and Pro-
 fessor of Hebrew, St. David's College, Lampeter; Vicar of Broad Chalke, Wilts.
 London. Nro. II. p. 50—93). — Das Gesetz der Entwidlung, das durch die ganze Bibel

hindurch, wie in der ganzen Geschichte und Wissenschaft sich nachweisen lasse, ist auch für Williams das Grundprincip. Eine rücksichtslose Kritik der heidnischen Geschichte hat auch die Kritik der hebräischen Annalen beeinflusst. Die Anerkennung einer Vorsehung im Judenthum hat zu Zugeständnissen in Betreff des Heidenthums geführt. In Folge davon ist die Idee der Offenbarung zu Gunsten der alten Welt erweitert, für uns vertieft worden. Und es ist kein Verlust, wenn die beengende Idee der Offenbarung, die dem Gewissen feindselig gegenübergestellt wird, mit einer anderen vertauscht wird, welche in dem Gewissen einen Widerhall findet. Die sittliche Seite unserer Natur, die so oft mit der Offenbarung in Widerspruch gesetzt wird, sollte eher als integrierender Bestandtheil der Offenbarung selbst gefaßt werden. Wenn wir Wunder um der moralischen Lehre willen annehmen, so zeigt es sich, daß das ethische Element das fundamentale ist. Die wichtigste Frage ist die, ob der heil. Geist durch die von der Vorsehung geordnete Media gewirkt hat, oder ob er so davon abgewichen ist, daß Mißtrauen gegen dieselben gewissermaßen für immer zur Pflicht gemacht ist. Die erste Fassung ist die philosophische und ihr streben freie Nationen und evangelische Denker entgegen, die andere hat mehr den Schein der Religion, ist aber naturgemäß mit Priesterherrschaft oder Formalismus und nicht selten mit Verbundenheit im Regiment oder Leben verbunden. Sollen die altenglischen Grundlagen der Forschung und ehrlichen Darstellung erhalten werden, so müssen einige der auf ungenügende Evidenz hin provisorisch gegebenen Unterscheidungen revidirt werden; fürchten wir uns davor, so müssen wir unsere alten Ansprüche, auf den Grund der Wahrheit zu bauen, aufgeben, so können wir nur in Rom oder sonst einer eben so schlimmen Art der Finsterniß Zuflucht suchen.

Es ist Dunsen's unsterbliches Verdienst, daß er weder in unehrlicher Weise sein Gewissen beschwichtigt, noch die Schwierigkeiten der Aufgabe gescheut hat, sondern mit ungemeiner Gelehrsamkeit, mit dem Lichte des christlichen Gewissens darangegangen, die verworrenen Urkunden zu enträthseln und freimüthig den Geist Gottes auch andwärts anzuerkennen, dabei aber den Traditionen des hebräischen Heiligthums einen Ehrenplatz anzuweisen. Keines lebenden Schriftstellers Werke würden einen so instructiven Text für eine Abhandlung über biblische Kritik geben, wie die seinen. Gesehen von einigen „Specialitäten des Lutheranism“ können wir auf dem allen gelehrten gemeinsamen Boden der Forschung mit ihm zusammentreffen, obwohl auch die Zustimmung nicht völlige Uebereinstimmung in sich schließt. —

Williams hat in dieser Einleitung seinen Standpunkt so klar gezeigt, daß es keinen weiteren Wortes darüber bedarf, und was er über Dunsen's biblische Forschungen verräth, eine solche Unbekanntschaft mit der deutschen Theologie, daß man wenig Vertrauen zu seiner kritischen Befähigung gewinnen kann. In der That zeigt er sich nur aus nur als Nachbeter Dunsen's, und nur an einigen Punkten macht er unbedeutende Ausstellungen, um daran zu erinnern, daß er eigentlich Recensent ist. Und doch müssen wir ihm folgen, da eben diese Recension, obwohl sie des Eigenen fast nichts enthält, Gegenstand der heftigsten Angriffe von allen Seiten, ja eines mehrjährigen Processus ward — eine Ehre, die wohl bisher noch keiner Recension widerfahren ist.

Es wird aber genügen, die Hauptstellen, welche zu Angriffs- und Anlagepunkten gemacht wurden, hervorzuheben.

Nachdem zuerst das hohe Alter der ägyptischen Geschichte erwähnt worden, wird von den halb idealen, halb traditionellen Notizen über die Ursprünge des Menschengeschlechts bis Abraham geredet (S. 56), der mit Recht als die historische Zeit eröffnet angesehen werde. Für die Erklärung des Durchgangs durch's rothe Meer werde die biblische Licenz beansprucht (S. 59), hinsichtlich der Abfassung des Pentateuchs die altliche Entstehung angenommen (ebendaf.). Dieß nach Dunsen's „Aegypten“. — dann gehend zu Dunsen's „Gott in der Geschichte“, sagt Williams, der Verfasser hebt direkt religiöses Element der Bibel hervor. „Nicht wie die hoffnungslose Schule, die uns verbietet, an Gott oder das Gewissen zu glauben, ohne daß wir unsere Seele dem

den Buchstaben tödten, findet er das Heil für einzelne Menschen wie Staaten nur in der Erkenntniß des Schöpfers unseres Lebens, durch den die Welt besteht, dessen Bild wir in unserem Denken tragen, dessen Stimme in unserem Gewissen widerhallt. In der Bibel, als dem Ausdruck der frommen Vernunft, die deshalb mit Vernunft und Freiheit gelesen werden muß, findet er die Urkunde der Riesengeister, deren Erfahrung die religiöse Atmosphäre schufen, in der wir athmen“ (S. 60. 61).

Nach ein paar Worten über den Vorzug des Glaubens gegenüber den Opfern heißt es: „Als der grausame Opferdienst Syriens mit dem Ernst einer göttlichen Stimme Abraham befahl, seinen Sohn zu schlachten, so bedachte er nicht, daß er keine vollkommene Theorie von dem Absoluten habe, die ihn zu einer Abweichung von der traditionellen Offenbarung berechtigen würde, sondern glaubte, daß der Vater, dessen Stimme vom Himmel er im Herzen vernommen hatte, mehr Wohlgefallen an Barmherzigkeit als am Opfer habe, und dieser Glaube wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. Der Same war vom Himmel ausgestreut, aber er wuchs in dem Boden eines ehrlichen und guten Herzens. So finden wir überall die Principien der Vernunft und des Rechts, die immer in unserem Herzen einen Widerhall finden, was ein wahreres Zeichen des Glaubens ist, als eine Unterwerfung unter eine angenommene äußerliche Autorität, die jene Principien selbst unterdrücken würde“ (S. 61). — „Man könnte vielleicht denken, Dunsen beachte das sacerdotale Element in der Bibel zu wenig. Jedenfalls ist ihm das hebräische Mosaische nicht das Jüdische, sondern das wesentlich Menschliche“ (S. 62).

„Um die Bedeutung der Prophetie zu würdigen, müßte man in England noch Jahre lang studiren. Gewohnt zu hören, daß die Geschichte von den Propheten in Mißsein ausgebrüht sei, ist man mit moralischen Lektionen nicht zufrieden. Diese Aufklärung datirt aus alter Zeit, ist aber mit dem Aufleben der Wissenschaften allmählich abgegeben worden. Selbst Butler sah voraus, daß jede Weissagung durch die Zeitgeschichte aufgeklärt werden könne; Bischof Chandler soll die messianischen Weissagungen auf 12 oder gar 5 reducirt haben, Paley wagt nur eine zu citiren. Coleridge und Arnold läugnen die Prognostikation. Andererseits haben die deklamatorischen Kanzel- und Platförmreden mit untrübsamer Uebertreibung Alles, was die Väter geträumt haben, noch gesteigert. Aber in Deutschland sehen wir einen Pfad voll Licht von Eichhorn bis Ewald und Bunsen.“ — Williams gibt nun einige Beispiele negativer Kritik aus Bunsen und sagt dann: „Groß ist Bunsen's Verdienst, daß er offen die Resultate der Kritik anerkennt und doch die Propheten als Zeugen für das Reich Gottes hinstellt, indem er bei ihnen die Entwicklung der Ideen des Glaubens an einen gerechten Gott, der Gebetheilhaft und des Sieges der sich selbst opfernden Geduld nachweist.“ Dann Einiges über den „Knecht Gottes“, in dem Williams das collective Israel sieht. „Doch“, fügt er bei, „würde Christus als höchste Realisirung des prophetischen Ideals angesehen werden können, als ein Prophet, dessen Worte nicht sterben, als Priester im Tempel, nicht mit Menschenhänden gemacht, als König im Reiche der Gedanken, der sein Volk von einer Knechtschaft der moralischen Uebel befreit, die schlimmer ist als die ägyptische oder babylonische“ (S. 65—75).

Nun kommen die Bücher Daniel und Jona an die Reihe, deren Richtigkeit geläugnet wird mit der Rußanwendung: „Es ist hohe Zeit, daß die Theologen dies anerkennen, da bei ihren Hilfsmitteln das Festhalten an dem landläufigen Irrthum eine Schande und für die guten Leute, die man lehrt, denselben zu einem Glaubensartikel zu machen, eine bedauerenswürdige Sache seyn würde“ (S. 76. 77). „Gott“, heißt es weiter, „kann bei der Erziehung des Menschengeschlechts wohl auch von der Einbildungskraft so gut als vom Gewissen Gebrauch gemacht und zugelassen haben, daß seine Lehren innerhalb der Grenzen der beschränkten Menschlichkeit spielen.“ — „Die große Sache ist doch immer, das Werk des ewigen Geistes und seinen bleibenden Einfluß auf alles Andere, der sich in allen Bildern der alten Zeit und jetzt in den Gnadenmitteln kund gibt, aufzuzeigen. Würde dieser Geist nicht in der Kirche wohnen, so würde die Bibel nicht inspirirt seyn, denn

die Bibel ist vor Allem das geschriebene Wort der Gemeinde. Möhn diese Inspirations-theorie klingen mag, so war sie doch das erste Bekenntniß Kirche und ist die einzige, die mit den Thatfachen der Schrift zusammenstimmt. heil. Schriftsteller bekennen selbst, daß sie Menschen mit denselben Fehlern waren wir, und uns wiederum ist die Erleuchtung des Geistes verheißen, der in ihnen ~~wo~~ Will man die heil. Schriftsteller lieber zu fühllosen Maschinen machen und Luther Melancthon uninspirirt nennen, so sehe man wohl zu, wie man das beweise“ (S. 77).

Williams geht zu Bunsen's „Hippolytus“ über, dessen „wunderbare Aphorismen“ einen großen Eindruck auf ihn machen. „Man könnte ihm“, sagt er, „vortwerfen, er evangelische Ausdrücke in einem philosophischen Sinne brauche. Aber Bunsen könnte entgegnen: Warum sollte nicht Rechtfertigung durch den Glauben Frieden Seele oder das Gefühl des göttlichen Beifalls, das aus einem Glauben an einen rechten Gott entspringt, bedeutet haben — statt einer erdichteten Uebertragung des Dienstes? Paulus würde dann moralische Verantwortlichkeit im Gegensatz gegen Fatalismus gelehrt haben. Rechtfertigung würde weder ein willkürlicher Grund Vertrauens sehn, noch ein Lohn unter der Bedingung, daß wir den Anspruch auf Dienst aufgeben, sondern vielmehr der Spruch der Vergebung in Folge unserer und unsere Annahme auf Grund des Opfers unseres Herzens; Wiebergeburt — Erwachen der Kräfte unserer Seele; Auferstehung — die geistliche Belebung. Reich Gottes ist die Realisirung des göttlichen Willens in unserem Denken und Thun. Hierdurch fällt auch Licht auf den Begriff der Incarnation, die bei unserem Bekenntniß so rein geistig ist, wie bei Paulus. Der Sohn David's nach dem Fleisch ist der Sohn Gottes nach dem Geist, der da heiligt“ (S. 80—82).

Wollen wir die Wahrheit dieser Ansichten prüfen, so haben wir zunächst zu erwägen, daß moralische und metaphysische Gründe uns nöthigen, Offenbarungen nicht in Christo nicht auf das erste halbe Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu beschränken. „Sodann was die äußere Kritik betrifft, so finden wir das Zeugniß der kanonischen Bücher und der nächsten patristischen Literatur genügend, sofern es sich um die Feststellung ewig wahrer Principien im Leben handelt, aber sie sind nicht zureichend, an sich unglaubliche Erzählungen oder offenbar falsche Vorschriften zu erhärten. Wir müssen deshalb in uns selbst eine bewahrheitende Fähigkeit annehmen, wie bei Mathematikern oder Musikern, um eine Abhandlung über Geometrie oder Geset der Harmonie zu prüfen. So müssen wir, wie uns ausdrücklich gesagt wird, das Zeugniß in uns selbst haben“ (S. 82. 83). — Hierauf folgt Einiges über Kanon, namentlich die Unächtheit des Evangeliums Johannis (wobei Joh. 3, 13. Sloffe angesehen wird), den alexandrinischen Ursprung des Hebräerbriefes, die Unächtheit des zweiten Briefes Petri (S. 83—85). Wie im Kanon, so zeigt sich auch der Lehre eine Entwicklung. „Die ersten Christen hielten dafür, daß das Herz durch den Glauben gereinigt werde; das begleitende Symbol des Wassers wurde aber hauptsächlich als Mittel der Reinigung angesehen. Der Taufe ging anfänglich ein Gebet voran, in welchem der Streiter Christi sein Bewußtseyn von der geistlichen Wahrheit aussprach; als aber die Taufe in eine falsche Analogie mit der Beschneidung hineingezwängt wurde, artete der Ritus in eine magische Form aus, und die augustinische Ansicht von einem den Kindern angeerbten Fluch entwickelte sich in Verbindung damit“ (S. 86). — „Wie im Leben, so auch im Sakrament opferten sich die ersten Christen im Geiste Christi; daher der Name. Als aber der Priester an die Stelle der Gemeinde trat und man die sakramentalen Zeichen als den natürlichen Leib Christi an und die körperlichen Leiden Christi über das Selbstopfer seines Willens bis zum Tode am Kreuz erhöhte, wurde die Centrallehre des christlichen Glaubens auf den Kopf gestellt, obwohl seine äußere Form blieb. Das tiefe Drama des Herzens und Geistes wurde veräußert zu einer commerciellen Transaktion.“ Ähnlich wurde die Lehre von der Trinität, von den Vätern noch als tiefes metaphysisches Problem angesehen zu einem arithmetischen Räthsel (S. 87). —

Das Essay schließt mit Stenzen auf Bunsen, dem Williams die Befreiung von solchen Fabeln, die die Miethlinge lehren, mit gerührtem Herzen dankt.

Endlich unter Ajas' Schild die Pfeile schießend — einen anderen Eindruck kann Williams auf den unparteiischen Leser nicht machen. Er adoptirt ohne Widerspruch die Meinungen der christlichen Dogmen, die er bei Bunsen findet; er bekennt sich selbst den Principien dieses Standpunktes: Entwicklung, sittliche Weltordnung, religiöses Leben, als dem Wesentlichen in dem Christenthum und den anderen Religionen. Vielleicht klug, seine Ansichten hinter die Decke der Recension zu stecken, aber nicht so geschickt genug, um jene hervortreten zu lassen.

Widriger und ehrlicher ist die Sprache in dem letzten Essay, den wir noch zu sehen haben:

Wilson, über die Nationalkirche (Séances historiques de Genève. National Church. By Henry Bristow Wilson, B. D. Vicar of Great St. Martin's Church, London. Ess. Nro. IV. p. 145—206). Er knüpft nur lose an die Genfer Essay an, in denen Gasparin das „individualistische“, Bunsener das „multitudinäre“ Princip vertreten hatte, und empfiehlt das letztere als Lösung der kirchlichen Aufgabe. Diese offen zu besprechen und „nach den besten Methoden zu suchen, um die Dinge den neuen Verhältnissen anzupassen“, sey eine Pflicht für Jeden, dem die Zukunft der Kirche am Herzen liege; denn der weit verbreitete Abfall vom Christenthum in seiner jetzigen Gestalt sey durch den Censur vom Jahre 1851 als Thatsache bekannt, und die Unzufriedenheit mit Einzellern zeige sich auch bei Geistlichen in dem Abfall von Revision der Liturgie. Woher dieser Abfall? Wilson weist die herrschende Meinung zurück, daß die kritische Richtung „eine Krankheit sey, die man sich durch die Einimpfung zugezogen habe.“ „Es mag seyn, daß wir in England noch zu wenig Zeit der Geduld deutscher Forscher viel zu danken haben werden, aber es ist doch wahrscheinlich, daß wir uns durch ihre philosophischen Spekulationen mystifiziren oder dazu hinreißen lassen werden, alle Thatsachen in eine zum voraus fertige Theorie einzuzwängen. Haben die deutschen Bibelkritiker viele Evidenzen gemacht, so wird das nüchterne englische Urtheil den Spruch zu thun haben“ (!). — Der Einfluß dieser fremden Literatur erstreckt sich nur auf Wenige. Die weitere Entwicklung der negativen Theologie ist vielmehr aus dem Anstoße zu erklären, den die gepredigten Lehren den Scharfsichtigeren gaben, aus dem Mißtrauen in die Beweise für eine wunderbare Offenbarung und dem Zweifel an der Autorität der Bibel. Die Skepsis der Neuzeit ist das Resultat des Beobachtens und Denkens. Das Reich des Wissens erweitert sich ungemein. Culturvölker, früher kaum gekannt, treten auf. In welcher Beziehung steht das Evangelium zu diesen Millionen? „Die Unmöglichkeit des Glaubens an einen Heiland für diese Völker, die nie von ihm gekannt, bei weiterem Nachdenken niemand annehmen; sie werden ohne Zweifel nach und nach behandelt werden. Die subtilen Distinktionen zwischen Natur- und Gnaden- und auch entweder Distinktionen ohne Differenz, oder laufen auf eine Pädung der menschlichen Gerechtigkeit des höchsten Wesens hinaus. Man kann die Frage: Was aus den Myriaden von Myriaden der nichtchristlichen Völker werden? — nicht als ein Räthsel auf die Seite schieben. Wenn unsere Traditionen sagen, sie seyen in Adam über Adam mitverwickelt und können einst für ihre persönlichen Uebertretungen bestraft werden, ohne durch den seligmachenden Glauben daraus gerettet zu seyn, so sind wir geneigt, zu denken, daß unsere Traditionen hierin uns nicht die Worte der Schrift die Folgerungen daraus darstellen. Aber wenn sich bei näherer Prüfung herausstellen sollte, daß sie es doch thun, so müssen wir sagen, daß die Verfasser der biblischen heiligen Schrift uns in diesen Stücken ihre eigenen unvollkommenen Vorstellungen nicht den Sinn des Geistes Gottes gegeben haben, denn wir müssen mit Paulus sagen, „daß Gott sey wahrhaftig, und alle Menschen falsch“ (E. 153. 154). Dürfen wir überhaupt annehmen, daß Alle mit Gerechtigkeit nach der Gelegenheit, die sie hatten,

von Christo zu hören, gerichtet werden, dann können wir bei den christlichen und christlichen Völkern nur einen Unterschied der Vortheile anerkennen. Ueber das P der ungleichen Vertheilung göttlicher Wohlthaten steht uns freilich kein Urtheil zu, die menschlichen Hypothesen darüber zu prüfen, kann sehr zweckmäßig seyn, zumal diese Schwierigkeiten immer allgemeiner gefühlt werden. Hiemit hängt das andere denken zusammen, daß die Verheißungen, Weissagungen oder Aussagen der Schrift die Heiden nicht in Erfüllung gegangen sind (z. B. Röm. 10, 18. Kol. 1, 23). nie haben die Christen mehr als den vierten Theil der Völker der Erde ausgenommen. Nicht besser ist der a priori-Beweis, daß eine übernatürliche Offenbarung zur Christi erwartet werden mußte, weil alle natürlichen Mittel, den Menschen zu b erschöpft waren. In China und Ostasien überhaupt wäre eine Offenbarung vi thiger gewesen. Aber die Schwierigkeiten schwinden, wenn man den Ausdruck „ganze Welt“ im Sinne jener Zeit versteht und die Heilslehren größtentheils al auf die anwendbar ansieht, denen sie verkündigt werden sollten. „Uebrigens sin zu unserem großen Trost Worte Christi aufbewahrt, die erklären, daß das Schick Menschen in einer anderen Welt nach ihrem sittlichen Charakter in diesem Lebe nicht nach erblichen oder überlieferten Glaubensbekenntnissen entschieden werde“ (S. 161). Dann aber müssen viele bisher gewöhnliche Lehransichten Calvin's und Luthers den Hintergrund gestellt, wenn nicht verworfen werden. Die wichtige Frage sich nun: Wie soll das Christenthum in Zukunft auf die Welt wirken? Nicht durch Lehrsysteme, die, wie z. B. die lutherische Rechtfertil lehre nie allgemeine Annahme fanden. Es ist vielmehr das ethische Element außer Paulus bei allen Aposteln und in den Worten Christi überwiegt (S. 161). Beweis für das Ueberwiegen des ethischen Elementes liefert auch die apostolische Paulus schließt die Räugner der Auferstehung nicht von der Kirche aus, sondern mentirt mit ihnen u. s. w. Das zeigt, daß die apostolische Kirche eine titudinistische war. Sie strebte frühe dahin, Nationalkirche zu werden. Ab glücklicherweise folgte auf den flüssigen Zustand der christlichen Ansichten schon im Jahrhundert nach Christus eine allmähliche Erstarrung und Systematisirung wid chender Ansichten. Constantin inaugurierte mit der Nationalkirche auch das dam verträgliche Princip der Lehreinschränkung. Das richtige würde eine Combin des multitudinistischen und des individualistischen Principes. Dadurch würde einerseits dem Ueberwiegen der Hierarchie, die zum Aberglaub apostolischen Succession und übernatürlichen Wirkung des Sakraments führt, vorge andererseits die Betheiligung der tüchtigsten Laienkräfte ermöglicht. Ein Gleich beider Principien ist ganz wohl möglich in einer Nationalkirche, welche frei ist Lehrzwang.

Schon die jüdische Kirche war eine Nationalkirche, und nicht bloß sie, auch Heidenthum hatte welche, und von diesen unterscheidet sich die jüdische nicht der sondern nur dem Grade nach. Das Wesentliche jeder Nationalkirche ist, daß si geistigen Fortschritt der Nation und ihrer einzelnen Glieder nach ihren verschiedenen ständen und Entwicklungsstufen zu fördern sucht. Aber sie reizt das individuali Element zum Separatismus, wenn sie nicht mit der Zeit fortschreitet. Vielleid unsere eigene Kirche in der schlimmen Lage, isolirt dazustehen zwischen Fanatismu rücksichtsloser Freidenkerei. Diesem Uebelstande kann nur durch Appellation an die nunst und freie Kritik, nicht durch Wiederholung alter Formeln oder Denunciat abgeholfen werden. — Wilson sucht nun das Recht zu einer freieren Auffas der Bibel nachzuweisen. Er bespricht zunächst den 6. Artikel der englischen I welcher so lautet: „Die heil. Schrift enthält Alles, was zur Seligkeit nothwendi so daß, was darin sich nicht findet oder daraus nicht bewiesen werden kann, von mand als Glaubensartikel oder als nothwendig zur Seligkeit geglaubt werden Unter dem Namen „heilige Schrift“ verstehen wir solche kanonische Bücher alten

nen Testaments, deren Autorität in der Kirche nie bezweifelt worden ist.“ — Er sagt darüber (S. 175): „Dieser Artikel enthält gar nicht den Ausdruck „Wort Gottes“ und macht nicht den geringsten Versuch, weder direkt noch indirekt, die Inspiration zu definiren, noch gibt er dem leisesten Wink über das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Elementes in der Abfassung der biblischen Bücher. Selbst wenn die Väter „la-
 „wisch“ gleichbedeutend mit „wunderbar inspirirt“ gefaßt haben, so ist das kein Beweis, daß ihre Auffassung nothwendig auf den Artikel angewandt werden müsse. Die englische Kirche läßt hier anderen gegenüber mehr Freiheit. Der Artikel erklärt nur, daß nichts, also auch kein Glaubensbekenntniß, Concilienbeschluß, Tradition oder Erklärungsweise angenommen werden müsse, wenn solches nicht schriftgemäß sey, sagt aber nicht, daß Alles in der Schrift geglaubt werden müsse, d. h. das Wort Gottes ist in der Schrift, aber nicht die Schrift. Man kann also nach dem 6. Artikel die Erzählung vom der Schlange als Versucher, der redenden Eselin u. s. w. wörtlich oder als Allegorie, Parabel, Poesie, Legende nehmen; ebenso die Allgemeinheit der Fluth, die Himmelfahrt, die Persönlichkeit der Engel und des Teufels. Auch die Fragen über Entstehungszeit, Verfasser und Werth der Bücher sind offen.“ — Und dann weiter (S. 176. 177): „Viele Uebel sind in England durch einen extremen und exklusiven Rationalismus entstanden.“ Alles ließt die Bibel, aber ohne die nöthigen Erklärungen. Man kritisiert sich über die Verbreitung der Bibel mit Noten (in hierarchischem Sinne) oder ohne solche, in dem Aberglauben, sie sey ein infallibler Prüfstein. Man sollte das menschliche Element mehr anerkennen, dann würde das göttliche um so eher zur Geltung kommen.

Bilson geht dann (S. 180 ff.) zu der Frage über die Lehrfreiheit der Geistlichen über und fordert für diese dieselbe Meinungsfreiheit, die der englische Bürger habe. „Die Privatmeinung der Geistlichen“, sagt er, „ist allerdings ganz freigesprochen; aber eine große Beschränkung, meint man, sey durch die Unterschrift zu den Artikeln auferlegt. Allein diese Unterschrift fordert nichts weiter, als die Annahme der Artikel als formelles Gesetz (was er durch schiefe Deutung einzelner Wörter und des ganzen Inhalts zu beweisen sucht). „In dem Statut 13., Elizabeth, cap. 12“ — (S. 181) — „sind die Maschen für die moderne Verfeinerung zu weit. Man kann Ausdrucksweisen wählen, die theils von der modernen Weise, über metaphysische Gegenstände zu denken, theils von einer besseren Bekanntschaft mit den schwanken Ansichten des nachapostolischen Zeitalters an die Hand gegeben werden, und diese Anstände auf die in den fünf ersten Artikeln ausgesprochenen Lehren anwenden, ohne daß man sie direkt angreift oder ihnen die Zustimmung verweigert, sondern so, daß man ihnen vorbeigeht — wie bei der Menschwerdung des göttlichen Wortes und den göttlichen Personen.“ Auf die Canones kann man sich nicht berufen, denn sie sind kein Grundbestandtheil der englischen Kirche. Die Artikel lassen allerdings einen weiten Spielraum, aber man sollte doch die Unterschrift zu denselben nicht mehr verlangen. Man könnte sie noch stehen lassen als Bollwerk gegen Rom und romanisirende Tendenzen.

Endlich wird noch über die Aufgabe der Nationalkirche geredet. Spekulative Lehren soll sie den Philosophen überlassen und sich nur mit der ethischen Entwicklung ihrer Glieder beschäftigen. Dissenter einerseits und die Männer der Wissenschaft andererseits sollten hereingezogen werden. Die historischen Stücke der Bibel mögen ihren Werth behalten, um der Ideen willen, die sie anregen. Die „Ideologie“ ist (S. 199) die rechte Methode für die Kritik und Exegese. Nur darf die kritische Ideologie nicht von Strauss, die exegetische nicht wie von Origenes zu weit getrieben werden. Die exegetische Erklärung hilft (wie an einzelnen Beispielen gezeigt wird) über alle Schwierigkeiten hinweg. — Die Hauptsache ist nicht eine bestimmte Form des Glaubens, sondern das Leben. Und das wahre christliche Leben ist das Bewußtseyn in der großen moralischen Ordnung, mit deren Durchführung in der Welt das Christenthum vornehmlich betraut ist, eine Rolle zu spielen. Die Kirche kann nur bis zur Gränze zwischen

diesem und jenem Leben die führen, die ihr anvertraut sind. Aber wenige nur sind es für die Ewigkeit, viele nur keimartige Seelen.

Was soll aus ihnen werden? Die römische Kirche hat einen limbus infantum angenommen, und ist nicht zu hoffen, daß es receptacula geben wird, wo die Unmündelsten noch wachsen und für ein höheres Leben heranreifen? Wenn die christliche Kirche in allen ihren Zweigen ihre Aufgabe erfüllt und ihr Gründer das Reich der Väter übergeben hat, dann wird Alles an dem Busen des Alvaters eine Zuflucht finden, nach seinem Willen, da zu ruhen oder für ein höheres Leben in kommenden Zeiten zu reifen. —

Von der Höhe des ethnologischen Standpunktes hat Wilson den christlichen Offenbarungsbegriff in's Auge gefaßt und die schwierige Frage, wie die Verdammung Heiden mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen sey, in der bekannten Weise durch zu lösen versucht, daß er nur das ethische Moment im Christenthume gelten oder vielmehr auf den Boden der natürlichen Moral herabzieht. Um alles Nichtethische wegzuschaffen, dazu bietet sich ihm die „Ideologie“, die durch mythische oder allegorische Deutung mit großer Leichtigkeit alles Unbequeme wegsetzt, als ein äußerst bequem gekommenes Mittel. Ein breiter Boden für eine Massenkirche ist gewonnen, von der man nicht einsieht, wie sie überhaupt noch Kirche seyn oder irgend einen Werth haben kann. Nur ein Hinderniß steht seiner Zukunftskirche entgegen, der Symbolzwang. Wenn er diesen durch jesuitische Ausdeutung der Verpflichtung auf das Bekenntniß wegzuschaffen sucht, so trifft er, der extremste unter den Essayisten, mit dem extremsten unter den Tractarianern zusammen. Sein Essay ist nichts Anderes, als der 90. Tractat Breittkirchlichen.

Wenden wir auf die sieben Essays zurück, so springt der große Unterschied zwischen den einzelnen in's Auge. Hier ein ernstes Forschen, dort ein leichtfertiges Nachbilden; hier eine bloße Modificirung des Offenbarungsbegriffs, dort die völlige Auflösung desselben; bei dem einen tüchtige historische Kritik, bei dem anderen die leichteste „Ideologie“. Nichts würde ungerechter seyn, als die Essayisten alle in Haush und Verdammung zu verdammen, als die „Septem contra Christum“. Und dennoch ist ihr Standpunkt im Wesentlichen derselbe. Es ist das Princip des Fortschritts, das sie von anderen Wissenschaften entlehnt und unvermittelt auf die Theologie übertragen haben. Aus den Ergebnissen der Geschichts- und Naturforschung, die gar zu gläubig als absolute Wahrheit angenommen werden, soll sich die Theologie flugs umgestalten, um nicht Credit zu verlieren, — als ob das Verhältniß der Theologie zu anderen Wissenschaften das Wichtigste wäre, als ob nicht vor Allem der Begriff der Theologie selbst und seine Geltung festgestellt werden müßte. — Bei allen Essayisten wird die ethische Seite des Christenthums besonders hervorgehoben, theils im Sinne der alten Moralthologie, theils so, daß nicht eine direkte Morallehre, sondern sittliche Vorbilder in der heil. Schrift gefunden werden. Sie fassen das Christenthum vom Standpunkte des Gewissens und religiösen Bewußtseyns auf. Dieß ist der Hauptpunkt. Es ist der Rückschlag des Idealismus der Tractarianer und des Scripturalismus der evangelischen Partei. Und es ist aber auch der Punkt, wo die extremen Essayisten mit der modernen Philosophie F. Newman's, Theodor Parker's und Morrell's sich nahe berühren, welche in neuer Form die alten rationalistischen Ideen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit — wieder hergebracht haben. Nach Parker sind die drei großen ursprünglichen Intuitionen des menschlichen Geistes die Idee Gottes, der Gerechtigkeit, der Unsterblichkeit — oder nach Morrell: das intuitive Vermögen äußert sich als ästhetisches, moralisches und religiöses Gefühl. Die Intuition, das Schauen, ist das Höchste, in sich selbst Gewisseste, unabhängig von allem Aeußeren und darum auch der Richter in Glaubenssachen. Die Intuition ist Inspiration, dem Grade nach bei den Menschen verschieden, aber nicht im Wesen nach. Alle positive Religion ist wesentlich nur eine mehr oder weniger adäquate Ausprägung dieser Intuition, aber in keiner Weise eine objektive göttliche Offenbarung. Dieser Idealismus ist die Quelle, aus der die meisten Essayisten geschöpft haben.

II. Der Kampf gegen die Essays. — 1) Die öffentliche Stimme. f der Jahresversammlung der englischen Bibelgesellschaft am 2. Mai 1860 ließ . Miller, Pfarrer in Birmingham, den Warruf ergehen, es drohe der Kirche Gefahr, nicht von Rom, sondern von Deutschland her, dessen Rationalismus in England bringe. Es sey kürzlich von hochstehenden Geistlichen der Oxford Universität ein ab Essays veröffentlicht worden, der ein Zeichen der Zeit sey, denn „man finde Alles von der minutiösesten Neologie an bis zum puren Pantheismus“. Und derartige Schriften werden von den Intelligenen in der Kirche und unter den Dissentern besonders gern gelesen. Ein Sturm des Unwillens von Seiten der letztgenannten unterbrach den Redner. — Was in Exeterhall vor Tausenden geredet wird, findet durch die Führer auch durch die vielgelesenen Blätter schnell seinen Weg zu Leuten der verschiedensten Stufen. Die Essays hatten kaum 14 Tage zuvor die Presse verlassen. Nicht lange darauf (am 21. Mai) zog ein Leitartikel des unter der evangelischen Partei weit verbreiteten „Record“ die Sturmglode: Ein Band Essays sey erschienen, der, wenn er nicht bekämpfe, mehr Schaden anrichten würde, als irgend Etwas, das seit dieser Zeit die Presse verlassen habe. Er sey um so gefährlicher, da die Beiträge von Männern herrühren, die durch ihre Stellung, ihre Tüchtigkeit und ihren Ruf leicht die öffentliche Meinung leiten können. Viele der in diesem Bande ausgesprochenen Ansichten seien der verderblichsten Art. „Wir behaupten ohne Furcht, Widerspruch zu finden, daß ihre direkte und nothwendige Tendenz die ist, allen Glauben umzustößen und durch Untergrabung der Autorität der heil. Schrift uns den Compaß auf der Reise zur Ewigkeit zu nehmen.“ Werden einzelne Theile der Offenbarung wegräsonnirt, so muß das Ganze zum Ganzen schwinden und nichts übrig bleiben, als das matte kalte Licht der natürlichen Religion und die düsteren Visionen des Pantheismus; daher jeder Angriff auf die Bibel, jeder Versuch, irgend einen Theil des anerkannten Kanons in Mißacht zu bringen, bekämpft werden muß, weil dadurch unsere höchsten Interessen gefährdet und die glorreichen Grundlagen untergraben werden, auf denen unsere nationale Einheit, unsere socialen Tugenden, unser häusliches Glück und unser persönlicher Friede beruht.“ Die Zeit scheint nicht fern zu seyn, wo jedes treue Glied der Kirche Christi eine Waffenrüstung anlegen muß zum ernstern Kampfe für den Glauben, den wir überliefert haben.

Biel billiger und ruhiger urtheilte der „Guardian“, das hochkirchliche Organ, in einem gleichzeitig erschienenen Artikel. Es wird ein großer Unterschied gemacht zwischen den Verfassern. Temple's Aufsatz enthält nichts, was schmerzlich berühren würde; Jowett's Abhandlung ist sehr tüchtig; Jowett's Interpretationslehre ist nur der schärfer Ausdruck seiner in dem Commentare zu den paulinischen Briefen entwickelten Ansicht, allerdings mit vielen Willkürlichkeiten; Goodwin's Artikel ist klar; aber Powell's, das und, praktisch betrachtet, Atheist; Wilson ein Sophist, wie Newman; die allerbedenklichsten aber von den sieben Abhandlungen ist die von Williams. Ohne Frage enthalten die letztgenannten Essays die gefährlichsten Irrthümer. Setzt man freilich die Kirche, die Zengin und Hüterin der Wahrheit, bei Seite, so sind allen Idiosyncrasien der Individuen die Schleusen geöffnet. Es ist aber von diesen Ansichten kein großer Schaden zu fürchten, weder bei Laien noch bei Geistlichen. Das Positive darin ist zu stark für den gesunden englischen Sinn. Skeptiker allerdings mögen dadurch um den Glauben ihres Glaubens kommen und die Kirche mag so Gläubige verlieren, deren beste Kräfte hätten geweiht seyn sollen. — Zuerst nahm der „Christian Observer“, die Monatszeitschrift der evangelischen Partei, den Kampf gegen die Essays auf. — Ein geharnischter Artikel erschien im Juniheft, „Breitkirchliche Theologie“ betitelt, welcher die Essayisten in einer Reihe nach angriff. Das Charakteristische der Essays wird mit scharfen, oft treffenden Worten hervorgehoben, aber es wird Alles zu sehr in's Schwarze gemalt. Nach Temple ist der Mensch erzogen, nicht erlöst. Seine Verehrung gegen die Bibel ist nur ein Habitus. Williams' Unglauben ist so rücksichtslos, daß Voltaire und Paine harmlos

dagegen erscheinen. Powell ist am weitesten zum absoluten Atheismus fortgeschritten, Wilson ist ein heuchlerischer Arianer und Pelagianer. Powell's Essay ist ein Torium von Zweifeln und Schwierigkeiten. — Es wird so dargestellt, als ob Essayisten sein Angriffspunkt bei dem Kampfe gegen das Christenthum zugewiesen wäre. Schließlich wird verlangt, die Kirche solle sich von diesem Schandflecken (Essayisten) reinigen, sonst stehe ihre Existenz auf dem Spiele. — Das Juliheft eine Vergleichung der Essayisten mit Th. Parker. Auch in den folgenden Hefen wurde der Kampf fortgesetzt. — Die Essayisten waren in den weiten Kreisen der liberalen Partei gehörig gebrandmarkt und die Gemüther gegen sie erhitzt, als von der gegenseitigen Seite der schwerste Streich auf sie fiel.

Die „Westminster Quaterly Review“, bekannt durch ihre meisterhafte, aber eben so kirchenseindlichen Artikel, brachte im Oktoberheft eine Kritik der betitelt „Neochristianity“. Sie bietet den Essayisten die Freundeshand und zieht mit der anderen Hand den Harnisch aus. Sie stimmt von Herzen ein in alle negativen Resultate des Buches, sieht aber mittheilend herab auf die Schwäche, die viel Positives festhalte, und ist freundlich genug, die strengen Konsequenzen aus den Prämissen der Essayisten für sie zu ziehen, wobei es an Uebertreibungen nicht fehlt. Der Artikel dieser Vierteljahrsschrift ist aber zugleich auch insofern von Bedeutung, er den Standpunkt der negativen Schule des jungen Englands zeigt, die viele Kräfte hat und sich immer mehr ausdehnt.

Die Essays, wird gesagt, sind epochemachend als das Manifest einer Klasse von hervorragenden Denker, und enthalten vielleicht die Umrisse einer neuen Schule der liberalen Theologie. Sie sind als Ganzes zu betrachten, als Repräsentant der einer großen Klasse von intelligenten Köpfen in der Kirche. Der Plan ist derselbe, jeder einzelne Verfasser ist daher verantwortlich für die allgemeine Tendenz des Buches. Die Essays zeigen, daß Ansichten, wie die in ihnen enthaltenen, festlich gedauert mit Nutzen in dem Heiligthume der Kirche gelehrt werden können. Oxford und Cambridge sprechen durch ihre hervorragenden Lehrer diese Ansichten aus. Sie mögen sich selbst widerlegen, wenn es ihnen gut dünkt. Im Grunde ist das Buch ein Angriff auf das ganze System des populären Glaubens, auf Schrift, Bekenntnis, Liturgie, obwohl es als Vertheidiger auftreten will. Aber das Publikum will solche Freunde verbitten und nie glauben, daß die Bibel voll Widersprüche und Irrthum und doch das Buch des Lebens und die Quelle der Offenbarungsweisheit. Alle Grundlagen des Glaubens werden dem einfachen Gläubigen entzogen, das nützliche Buch der Wahrheit wird zu einer Sammlung von Legenden und Poesien, der Erlösungsplan zu einer demoralisirenden Erfindung. Und doch wollen die das Christenthum und die Kirche stärken! Vielleicht sind sich die einzelnen Autoren darüber nicht klar. Aber wenn der eine die Wunder, der andere die Inspiration, der dritte die Kosmogonie niederreißt, der vierte mit der Bibel umgeht wie Niebuhr, ist es zu viel gesagt, daß das Buch die Wunder, die Inspiration, die Kosmogonie und die Autorität der Bibel verwerfe?... Von Anfang bis zu Ende des Buches ist das Verfahren dasselbe: die Thatfachen werden in Ideen aufgelöst, die Dogmen gestaltet, die Bekenntnisschriften als menschliche und provisorische Werke in Abgesandte gebracht, die Autorität der Bibel und Kirche zu Aufstellung irgend einer Lehre gegeben. Nur die Morallehre des Evangeliums bleibt, der moralische Sinn muß die Bedeutung und die Anwendung jeder Lehre entscheiden. Nun, in allem Ernst, was ist der Nutzen von all dem? Was bleibt nach all solchen Abzügen von dem populären Glauben als Rest? Wie weit soll der Auflösungsproceß geführt werden? Aufgegeben sind ja in ihrem gewöhnlichen Sinne: Gott, Schöpfung, Fall, Sünde, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Seligkeit, Wunder, Inspiration, Weissagung, Himmel, ewige Verdammnis und jüngstes Gericht, die Symbole, Liturgie und Artikel, die Wahrheit der jüdischen Geschichte, die evangelische Erzählung; in

gegen: die Menschwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt, die Gottheit der zweiten, die Menschheit der dritten Person in der Trinität. Es mag seyn, daß dies die richtige Ansicht vom Christenthum ist; aber, im Namen des gesunden Verstandes, das ist eine Vergeßlichkeit. Es ist wahrlich verlorene Zeit, nachzuweisen, daß diese Ansicht mit der Vernunft übereinstimme und den Canones nicht zuwider sey.

Die Idee der allmählichen Entwicklung des menschlichen Geistes liegt allen Essays Grunde. Dieses Princip ist das Tiefste im ganzen Buche, aber es schließt auch alle andere Unterbrechung aus. Temple z. B. stört nur die stätige Entwicklung durch die Annahme einer äußerlichen Offenbarung und Incarnation. Haben die drei von ihm angeführten Völker, die Juden, Griechen, Römer, Kleinasiaten, ohne Offenbarung ihren Theil zur Erziehung der Menschheit beigetragen, was berechtigt dazu, bei ihnen eine Ausnahme zu machen? Und ist es nicht das Verkehrteste, anzunehmen, daß die Menschheit einmal auf kurze Zeit ihren Schöpfer in sich getragen und nachher unter ihre alten Geseze gefallen sey? Temple's Essay ist eine Mystification — ein Spiel der gewöhnlichen Manier der Kirchenmänner, die Sprache und Ideen der Freidenker aufzuschnappen und in äußerst sinnloser und unehrlicher Weise zu Zwecken zu verwenden. — Die Essayisten fassen die ganze Frage schief auf. Es geht nicht um zu zeigen, daß die Bibel erhabene Schönheiten und ewige Wahrheiten enthalte, sondern mit welchem Rechte sie den Anspruch erhebe, ein heiliges Buch zu seyn, dem besondere Verehrung gebühre. Die römische Geschichte lehrt mehr als die Bibel. Dante ist größer als Jesaja, der heil. Bernhard steht höher als Samuel. Die Bibel wirklich als heil. Schrift gelten, dann muß sie nicht durch Verdrehung der Principien moderner Wissenschaft vertheidigt, sondern als wunderbare Gabe hingenommen werden. Sonst sinkt sie, wenn auch die Gebildeten ihren literarischen Werth schätzen, in den Augen der Ungebildeten auf dieselbe Stufe herab, wie die Apokryphen und Heiligenlegenden zur Zeit der Reformation. Wenn aber schon das Zuzugestehen, daß die Bibel mangelhaft sey und nicht viel Wichtiges enthalte, was nicht in anderen Büchern sich finde, ihrem Ansehen großen Eintrag thut, so ist ein anderer Vorwurf noch viel gewichtiger, der nämlich, daß sie positiv Schädliches und Unmoralisches enthalte, um nur den Nationalstolz, die Intoleranz, die Grausamkeit der Juden, die Immoralitäten der erotischen Lieder zu nennen. Wenn solches in den Kanon genommen würde auch der Koran mit seinem Monotheismus, seiner Poesie und seiner Weisheit darin aufgenommen werden müssen. Kurz, die Bibel hat entweder eine überaus schwache Basis oder gar keine. Jeder andere Begriff von der Bibel als der, daß sie eine vernünftliche Gabe sey, schließt entweder zu viel oder zu wenig in sich — zu viel, wenn sie Vieles enthält, was nicht hinein gehört, oder zu wenig, sofern viele andere vernünftliche Bücher in den Kanon nicht aufgenommen sind. Die Theorien der Essayisten sind im Grunde Beides. Ihnen sind die Verfasser der biblischen Schriften weder Nationalen, noch wunderbar inspirirt, sondern große und gute Männer, Lehrer, Priester, Erzieher der Menschheit. Doch wenn auch ihre Vortrefflichkeit bis an die Gränzen menschlicher Weisheit reicht, so sind und bleiben sie eben doch nur Menschen. Gibt es neben ihnen nicht auch viele andere große Männer? Sind jene arabischen Propheten, Krieger und Vorden so gar hoch erhaben über Zoroaster und Confucius, Plato, Cicero, Epictet? Warum öffnen sich die Pforten des Heiligthums einem Araber und Micha und schließen sich gegen Augustin, St. Bernhard, Dante, Milton, Luther? Es gereicht der anglikanischen Kirche zur Ehre, daß sie die Nothwendigkeit eingesehen hat, einen Inspirationsbegriff aufzustellen, der jene Männer nicht ausschließt. Aber die Sache der heil. Schrift wird so nicht gerettet. Ihre Vertheidigung werden immer zum Wechseln ihrer Stellung, zum Rückzug, zu Concessionen gezwungen. Es ist ein hoffnungsloser Kampf um eine verlorene Position. Aber was ist die Aufgabe der Essayisten zu diesem Kampfe? Der unaufhaltsame Fortschritt der Wissenschaft und zugleich die Anhänglichkeit an die stationären Glaubensformeln. Aber bis

zu welchem Grade die wissenschaftliche Kritik das ganze Gebäude der Kirchenlehre umgraben hat, geht eben aus den Essays hervor. Es werden nicht bloß Lehren aufgegeben, sondern auch auf die Nothwendigkeit irgend eines Lehrsystems verzichtet. wehmüthigen und berebten Worten redet Jowett von dem Kampfe zwischen der intellektuellen Ueberzeugung und dem religiösen Bekenntniß, und hofft, den Uebelstand dadurch zu mindern, daß er die intellektuellen Elemente des Glaubens hinter die moralische zurückstellt. Aber ein solcher Versuch war bei den meisten früheren Religionen Vorzeichen der Auflösung. Keine Sammlung von Maximen und Lebensregeln hat lange vorhalten, wenn die dogmatische Grundlage und die intellektuelle Zustimmung gewichen ist. Sind einmal die Cardinallehren aufgegeben, so stürzt der ganze Bau zusammen. All' die Ruhe, Einheit und Sicherheit, welche auf die unbezweifelte Wahrheit gegründet war, ist dahin, und das Gefühl, seiner Stütze beraubt, wird allen muthwilligen Einfällen, Agitationen und Zerkwürfnissen preisgegeben. Ist die Lehre vom Leben, vom Opfertode Christi in Frage gestellt, an was soll der Prediger anknüpfen? an die Binsenwahrheit „sehr gut, denn es ist gut zu seyn“? —

Die Aufnahme, die die Essays fanden, ist bemerkenswerth. Nirgends eine offizielle Zurückweisung. Die Universitäten sind gelähmt, weil Kopf und Faust bei allen nach der anderen Seite sich neigt. Die Professoren und Tutores wollen wohl, wie weit der Unglaube um sich greift, und die Würdenträger begnügen sich mit, den Pantheismus und der Neologie in nichtsagenden Phrasen zu verdammen. Wie lange soll das so fortgehen? Heuchlerische Conformität hilft nicht. Eine Religion ist nothwendig, aber sie muß mit dem Wissen harmoniren, eine Stelle finden in der Philosophie, Moral und Politik und diese leiten und heben; sie muß eine Lehre haben, die die Früchte alles menschlichen Denkens in sich aufnimmt. —

Schärfer hätten die Orthodoxen die Essays nicht kritisiren können. Aber zugleich der Fehdehandschuh der ganzen Kirche zugeworfen. Durfte die Kirche, zumal ihre Bischöfe und Häupter, länger schweigen, nachdem das Schweigen ihnen als geheime Zustimmung gedeutet war? Schweigen wäre vielleicht unter anderen Umständen das Beste gewesen. Man hätte das Buch der Besprechung in theologischen Blättern überlassen, und die Schwierigkeit, die ein officielles Einschreiten in Lehrfragen allezeit hat, umgehen lassen. Aber nachdem das Buch durch die „Westminster Review“ mit Gewalt an die Deffentlichkeit gezogen worden und da es viel häufiger durch die stark gefärbte Brille jenseitiger Kritik angesehen, als unparteiisch gelesen wurde, schienen energische Proteste die Pflicht zu seyn. Die Besetzung des Lehrstuhls für Sanskrit zog im Dezember Geistliche nach Oxford. Man hat behauptet, daß die Aufregung über die Essays einen Einfluß geübt habe auf die Wahl des Sanskrit-Professors. Es waren wenigstens Gegner des deutschen Bewerbers, der vordem als muthmaßlicher Nachfolger betrachtet angesehen wurde, die die ersten Schritte gegen die Essayisten bewirkten. Noch ehe jedoch zu einem Resultate führten, trat von orthodoxer Seite im Januar 1861 „Quarterly Review“, das Hauptorgan der Torypartei, gegen die Essayisten auf. Es wiederholt eigentlich nur, was von der „Westminster Review“ gesagt war, sieht die Tendenz des Buches Unglauben und Atheismus an, macht die einzelnen Versuche für das ganze Buch verantwortlich und erklärt den Versuch der Essayisten, bei uns mit den Lehren der englischen Kirche völlig unverträglichen Ansichten die Vertheidigung ihrer Stellung und ihrer Einkünfte in der Kirche zu vertheidigen, geradezu für unstatthaft. Werde das Buch als Ganzes verdammt, so treffe das Urtheil auch jeden einzelnen Mitarbeiter, der sich nicht von der Genossenschaft ausdrücklich lossage. Letzteres wird im Temple gehofft, dessen Abfall um so betrübender war, als er nicht lange zuvor von entschieden Conservativen zum Schulkrektor von Rugby gewählt worden war. In einem Verständniß der kritischen Fragen, von einer Bekanntschaft mit dem Gang und Stand der Theologie findet sich in diesem Artikel auch keine Spur. In natürl. Weise wird gesagt, die angeblichen schwierigen Fragen seyen längst schon beantwortet, 2.

zu Commentaren, wie dem von Henry. Dabei muß der deutsche Nationalismus die obligate Rolle des Sündenbods spielen. In Deutschland, wird gesagt, habe sich zur weiten Verbreitung des pantheistischen Atheismus und weiter geführt, und von dem deutschen Nationalismus haben die Essayisten ihren Vorrat geborgt. — Man sah diesen Artikel der hochtorystischen Zeitschrift als an, daß die durch die Essays hervorgerufene Bewegung auch die höheren Kreise ergriffen habe. Doch die Universitäten schwiegen noch, ebenso wie, mit Ausnahme des Bischofs von Winchester, der in einer Hirtenrede ein- der die gefährliche Tendenz der Essays geredet hatte. Dagegen war unter der Geistlichkeit die größte Rührigkeit. Nicht bloß von den Kanzeln aus wurde gefährliche Lehre angegriffen; die Geistlichen vieler Landdekanate und Diöcesen, von Sion College (einer aus 135 Londoner Geistlichen bestehenden Corporation von denen jedoch nur 50 sich bei der Verathung beteiligten) und Vereine, Church of England Clerical and Lay Association for the Maintenance of Moral Principles, traten zusammen, bestürmten die Bischöfe mit Protesten und verlangten ein energisches Einschreiten gegen die Essayisten. Um aber die Kräfte zu sammeln und desto erfolgreicher gegen den gemeinsamen Feind zu handeln, bildete sich ein Comité von Geistlichen in London, das eine gemeinsame Adresse an den Erzbischof von Canterbury zu entwerfen und allen Geistlichen zur Zusendung beauftragt wurde. Sekretäre des Comité's waren Dr. Alexander, vieljähriger Professor des Hebräischen und der alttestamentlichen Exegese am St. Paul's College, zugleich Pfarrer von St. Magnus und Präbendar von St. Paul's, der tüchtigsten englischen Theologen, vertraut mit der deutschen Theologie, und Dr. Wilson. Die Adresse weist auf die Tendenz der Essays: die Autorität der Bibel, die Inspiration des Wortes Gottes zu vernichten, alle Wunder als unbeweisbar und übernatürlich zu verwerfen und — wenigstens in einem Falle — den Glauben an den Schöpfer, zu untergraben; klagt, daß diese Ansichten mit einer einzigen, von Geistlichen der englischen Kirche veröffentlicht worden seyen, welche sehr angesehene Ämter bekleiden und ungewöhnlich günstige Gelegenheiten haben, um zu verbreiten, und schließt mit den Worten: „Wir bitten daher die Theologie, sich mit den anderen Mitgliedern des Episcopates berathen und Maßnahmen ergreifen zu wollen, um mit Gottes Hülfe von unserer Kirche alle jene und fremdartige Lehren zu verbannen und zu vertreiben.“

Die Adresse war ein Auszug aus den Essays beigegeben (die oben angeführten sind aus den Essays von Temple S. 44. 45, Williams S. 59. 61. 78. 82. 83, 129. 139. 141. 142, Wilson S. 170. 176. 177. 179. 200. 201. 202. 209. 210. 211. 212, Jowett 343. 345. 346. 349; nebst einigen wenigen anderen beigegeben). Das Cirkular war datirt vom 1. März 1861. Die Adresse hatte etwa 130 Unterschriften, worunter 5 Domdekanen, 3 Oxford Professoren: Dr. Henry, Professor der Theologie, Dr. Pusey, Professor der Pastoraltheologie, Dr. Bush. Nach einem Monat, am 1. April, wurde die Adresse, mit 8500 Unterschriften bedeckt, dem Erzbischof (Dr. Hurrell) übergeben; Viele unterzeichneten nachträglich noch, so daß der Protest gegen 7 Essayisten mit mehr als 10,000 Unterschriften bedeckt war. Die Kirche konnte sich Glück wünschen, daß eine solche Schaar bekennnistreuer sich um das Banner des Glaubens der Väter gesammelt hatte. Aber es waren nur die Hälfte der ganzen Geistlichkeit; von 30 Domdekanen nur 5, von 40 Professoren der Universitäten nur 3, von 12 Professoren der Theologie in Oxford, Cambridge und Durham ebenfalls nur 3. Und es waren eben viele bedeutende Namen, die auf der Liste fehlten. Doch nichts würde verkehrt seyn, wenn, daß alle die Nichtunterzeichner auf Seiten der Essayisten standen. Einmal die Adresse zunächst nur für die Provinz Canterbury bestimmt, sodann tru-

gen Viele Bedenken, alle Essayisten auf gleiche Stufe zu stellen und in Bogen zu verdammen, so wenig sie auch ihre Ansichten billigten. Dieß ist gezogen, wird man wohl sagen dürfen, daß die überwiegende Anzahl der gegen die Essays Partei nahm.

„Was werden die Bischöfe thun?“ — das war die Frage, deren Bedeutung man mit der größten Spannung entgegen sah. Sie, die Häupter der Kirche, vor allen Anderen berufen, die wahre Lehre zu schütten. Noch vor der Uebereingenannten Massenprotesten waren sie durch zahlreiche Petitionen gedrängt, ritative Erklärung gegen die Irrlehren abzugeben und gegen die Essayisten ein Die öffentliche Stimmung forderte zum mindesten ein Echo der so allgemein Mißbilligung. Sie mußten etwas thun, aber was und wie? Je höher die der öffentlichen Aufregung gingen, umso mehr ziemte ihnen, den Vätern der hohe Besonnenheit und Billigkeit gegen die Verfolgten. Je gewichtiger ihr Urtheil über Lehrfragen seyn mußte, umso gründlicher mußte es erwogen werden. Schwierigkeiten sind in's Auge zu fassen, um den Schritt, den sie thaten, zu beurtheilen, wie so vielfach geschehen ist — wir meinen das Manifest der Bischöfe. Noch ehe der Massenprotest nach Lambeth abging, erschien am 10. im „Guardian“ eine Antwort des Erzbischofs auf eine von dem Landdekanat an ihn und die anderen Bischöfe gerichtete Adresse, welche der Dekan jenem Theil getheilt hatte. Die Antwort ist vom 12. Februar, demselben Tage wie der dem Massenproteste datirt. Der Erzbischof sagt darin, er habe die Adresse der Bischöfen vorgelegt, und sie stimmen mit ihm alle in dem Bedauern überein, solche der englischen Kirche solche Ansichten ausgesprochen haben, und können sehen, wie sie dieselben mit der ehrlichen Unterschrift zu den Formularen vereinigen wollen, da sie in vielen Fundamentallehren von der Kirche weichen. „Ob die Sprache“ — heißt es weiter —, in der diese Ansichten der Art seyn, daß ihre Veröffentlichung ein Vergehen constituire, welches in lichen Gerichtshöfen geahndet werden könne, oder eine synodale Verurtheilung das jene Ansichten enthält, rechtfertige — das ist noch unter unserer ernstestigung.“ — Gezeichnet ist das Dokument von dem Erzbischof, welcher schließlich er sey autorisirt, auch die Namen der anderen Bischöfe beizufügen, die denn folgen, außer dem des Bischofs von Eodor-Man. Kurz darauf erschien in der „Times“, gezeichnet von Freemantle, wonach die Bischöfe diese Erklärung meine Antwort auf alle derartige Adressen angesehen wissen wollen. Freilich Zustimmung zur Unterschrift etwas rasch erlangt worden zu seyn, denn der Exeter protestirt kurz nachher öffentlich dagegen. — Im Allgemeinen wurde das Dokument mit großer Befriedigung aufgenommen als einstimmige Erklärung der Bischöfe gegen die Essays und als Verheißung der geforderten ernstesten Maßregeln ihrer Verfasser. Von Manchen aber wurde es heftig angegriffen um seiner seines Inhaltes willen, jenes, da es als feierliche Erklärung der Bischöfe in gehe und doch nur auf nicht officiellen Umwege komme; dieses, sofern es — gegenständ päpstlicher Excommunicationen — voll Drohungen sey, aber ohne die der Klagepunkte. Doch ein diplomatisches temporisirendes Verfahren mocht Zweckmäßigste erscheinen. Die Erklärung war so gefaßt, daß die Bischöfe bunden waren, denn ob ein synodales oder ein gerichtliches Verfahren ein werden solle, oder keines von beiden, war ja unentschieden gelassen. Das war nicht officiell, nicht einmal halbofficiell in die Öffentlichkeit gekommen, halb die Frage über seinen Werth eine offene. So formlos auch dieses war, so bedenklich es auch seyn mußte, ein Buch auf den Index zu setzen, Verfasser Gelegenheit zur Vertheidigung zu geben — der Hauptzweck war reicht, die aufgeregten Gemüther beruhigt und das Vertrauen der Kirche zu stärken gestärkt. Es wäre vielleicht gut gewesen, wenn man die Sache dabei

lassen und im Uebrigen die Bekämpfung der Irrlehren den Theologen überlassen hätte. Wie bedenklich weitere Schritte waren, wurde nur zu bald klar.

2) Die synodalen Verhandlungen über die Essays. — Mitten in die von der Essays hervorgerufene Bewegung fielen die Sitzungen der Convocation, die am 26. Februar 1861 begannen. Diesmal hatte diese altenglische Synode eine besondere Bedeutung dadurch erhalten, daß ihr zum erstenmal seit 1717 die königl. Lizenz zur Berathung und Beschließung gegeben worden war. Seit ihrer Wiederbelebung vor Jahren hatte sie doch nur ein Schattenleben geführt. Sie tagte in der alten Form, und beriet viel, wie es jeder anderen Versammlung von Geistlichen zu stand, beschließen durfte sie nichts ohne königliche Lizenz. Letztere war ihr nun diesmal zu Theil, behufs einer Aenderung des 29. Kanons, welcher für jeden Täufling drei Taufpatern verlangt, aber längst außer Übung gekommen war, so daß es rathlich erschien, diesen als Patren zuzulassen. Durch die Gewährung der Lizenz war aber irgend- die Convocation als Organ der Kirche anerkannt, und wenn schon öfters in den Jahren kirchliche Fragen in Berathung gezogen worden waren, wie viel mehr nicht jetzt am Plage erscheinen, daß die Kirche ihre Stimme über die gefährlichen Irrthümer durch ihr rechtmäßiges Organ abgebe. Gleich nach der Eröffnung der Convocation am 26. Februar nahm das Unterhaus die Berathung einer Adresse an das Oberhaus in Betreff der Essays in die Hand. Von den 146 Mitgliedern des Oberhauses (28 Domdecanen, 57 Archidiaconen und 66 Proctoren) waren 48 zugegen, darunter nur 4 Decane und 5 Archidiaconen. Dr. Jelf, Vorstand des King's College in London, stellte den Antrag auf eine Adresse an die Bischöfe und verlangte eine synodale Censur des Buches. Der Brief der Bischöfe sey zwar eine erfreuliche Aeußerung, aber keine officielle Aeußerung ihrer Ansichten. Die Convocation als Repräsentation der Kirche müsse ein Zeugniß ablegen gegen die anstößigen Lehren der Essays (welche namentlich angeführt werden), da sie der englischen Kirchenlehre widerspreche und alle Fundamentwahrheiten der christlichen Religion untergraben. Die Gefahr sey groß, denn jene Irrlehren verbreiten sich in den höheren und niederen Kreisen. In 6 Auflagen habe das Buch erlebt und in Leeds werde es von den Atheisten in jedem Abdruck verbreitet. Die Verfasser sollen nicht angegriffen werden. Sie seien ehrenhafte Männer und haben unabhängig von einander geschrieben, wenn auch das Buch einen gemeinsamen Plan zeige. Aber doch sehen dieselben auf ihren Ordinationseiden und auf ihre dabei gethane feierliche Anerkennung der kanonischen Schriften an. Dr. McCaul unterstützte den Antrag, hob die schlagenden Stellen aus den Essays hervor, als deren Quelle er den deutschen Rationalismus hinstellte. In Deutschland sey die Grundanschauung eine rationalistische, die Kritik sey aus dem Unglauben hervorgegangen. Doch gibt er zu, daß er aus den Werken des deutschen Rationalismus, die er häufig studire, viel lerne. Was die Forderung, die Essays zu widerlegen, betreffe, sey das nicht so schnell abgethan. Man müßte die ganze deutsche Theologie der letzten 100 Jahre widerlegen. Um so nöthiger sey es, damit die häretischen Lehren nicht in die englische Kirche eindringen, dieselben in der einen oder anderen Weise zu vermeiden. Das Buch sey aber nicht bloß häretisch, sondern geradezu unsittlich in seiner Tendenz, denn es zeige den Candidaten die Möglichkeit, in die Kirche einzutreten, ohne die Artikel der Kirche zu glauben. Sodann werde in demselben dem englischen Clerus der Vorwurf der Unredlichkeit gemacht. Das sey der Grund, warum jeder Katholik dagegen protestiren müsse. Denn nichts würde der Kirche mehr schaden, als die Meinung, daß der Clerus ein Haufen von Heuchlern sey, die um Gewinnes willen irren unterschreiben und verkündigen, die sie selbst nicht glauben. — Archidiaconus Benson, wohlbekannt aus den tractarianischen Streitigkeiten, meinte ebenfalls, das Buch dürfe nicht uncensurirt passiren; denn so würde das Princip des Privaturtheils, das die Essayisten kämpften, sanctionirt und über das kirchliche Princip erhoben. — So berechtigt nun auch diese Männer die Nothwendigkeit einer synodalen Censur dargestellt

sey eben das Hauptübel, das man nur durch eine autoritative Verdamnung jener abzuwenden könne. St. David's fügte bei, wenn die Kirche ein Organ habe, um irrtümliche Lehren zu censiren, so dürfe sie nicht schweigen, sie müsse ihre Meinung entschieden aussprechen. Die Minorität von 4 Bischöfen: London, Gloucester, und Norwich — trat eben so entschieden gegen die Petition auf. „Was soll jenes Dokument“, fragte der Bischof von London, „nachdem das Unterhaus eine Bestimmung zu der Erklärung der Bischöfe gegeben hat? Es gibt nur zwei: eine Proclamation von zweifelloser Autorität, die das Buch für gefährlich erklärt, oder die Declaration der Bischöfe, die das Buch für gefährlich erklärt, oder Widerlegung des Buches, was Zeit und Mühe kostet.“ Letzteres aber ist der sicherste Weg, auf dem die Kirche ihre Stellung bisher bewahrt hat. Früher allerdings hat die Convocation Bücher censirt, und damals hatten ihre Entscheidungen ein Gewicht in den Augen des ganzen Volkes. Und doch war es die Discussion der Convocation über Whiston's Buch, was die Kirche vom Unverfall gerettet hat, sondern die gelehrten Werke, die in Folge davon an's Licht kamen. Eine Verurtheilung durch die Convocation würde nicht halb das Gewicht haben, die Erklärung der Bischöfe, bei den Essayisten so wenig als bei den Laien, und selbst bei den Studirenden. Nichts würde diesen das Buch so sehr empfehlen, als nur ein Schein von Verfolgung.“ — Auch der Bischof von Bath meinte, es sey richtig, daß das Buch von dem ganzen Episkopat und 9000 Geistlichen verurtheilt worden sey. (Der Massenprotest war Tags zuvor dem Erzbischof überreicht.) Am heftigsten protestirte der Bischof von Gloucester gegen die Petition. Die Convocation sey nicht die Stimme der Kirche. Die Laien sehen nicht recht ein. Wenn ein Comité ernannt würde und die Essayisten sich nicht vertheidigen, so würde das den Eindruck des unbilligsten Verfahrens machen und namentlich die Studirenden viele Sympathie für die Essayisten erwecken. Die Convocation thut Schlimmeres, als so, wie sie jetzt ist, über die Häresien zu Gericht. Damit endeten die Verhandlungen über die Essays im Oberhaus. Die Verhandlungen, daß die Bischöfe bei weiteren Verhandlungen nicht mehr so einmüthig sich äußern würden, wie bei dem Manifest, hatte sich nur zu sehr bestätigt.

Die Petition des Unterhauses ward gewährt und dieses bildete nun ungesäumt ein Comité zur Prüfung der Essays, mit Archidiaconus Denison als Vorsitzenden und anderen Mitgliedern, worunter auch Belf und McCaul waren. Das Comité legte seine Arbeit unverzüglich in die Hand und legte dem Unterhause in der Sitzung vom 1. Juni seinen Bericht vor, dessen wesentlicher Inhalt folgender ist:

Die leitenden Principien der Essays sind diese: 1) Die gegenwärtige Wissenschaft, die Welt in ihrem „Mannesalter“ befißt, ist der Maßstab, den der gebildete Mensch an das Individuum, geführt und regiert durch das Gewissen, an die Wahrheit der Aussagen legen muß. 2) In Fällen, wo die Bibel im Widerspruche mit den Schlüssen des menschlichen Geistes steht, ist sie nicht als göttliche Autorität, sondern als menschliches Ansehen zu betrachten. 3) Den Principien der Bibelerklärung, wie sie bisher in der christlichen Kirche allgemein galten, die aber unrichtig sind, müssen neue Principien substituirt werden, um die Glaubwürdigkeit und Autorität der heil. Schrift aufrecht zu erhalten. Es werden nun I) in vielen Theilen dieses Buches Angaben und Lehren der heil. Schrift geläugnet, in Frage gestellt und herabgesetzt, wie: die Wirklichkeit der Erschöpfungswunders; die praedictive Prophetie, namentlich die Prophecieen auf Christi Menschwerdung, Person und Amt; die Abstammung aller Menschen von Adam; Sündenfall und Erbsünde; das göttliche Gebot der Aufopferung der Menschwerdung unseres Herrn; die Erlösung durch das Blut Christi; die Auferstehung des heil. Geistes; die specielle oder übernatürliche Inspiration; endlich die Thatsachen des alten Testaments einschließlich solcher, auf die sich der Herr Jesus Christus II) wird geltend gemacht, daß manche Stellen der heil. Schrift nach der „Idee“ verstanden und erklärt werden können, d. h. daß es dem

Leser freistehende, nur die Idee der Personen und Thatsachen gelten zu lassen, und ihre Realität zu glauben. III) wird behauptet, die Bekenntnisschriften der Kirche haben für das gegenwärtige aufgeklärte Zeitalter keine Bedeutung mehr. IV) den Geistlichen und Candidaten wird das Recht gefordert, die Artikel der Religion zu interpretiren und die Formulare der Kirche zu gebrauchen, ohne an sie nach ihrem sachen natürlichen Sinne zu glauben. V) Versuche werden gemacht, die Heiligkeit christlichen Lebens von der christlichen Lehre zu trennen. — Zum Schluß wird es fehlte in dem Buche oft jener Geist der Demuth und Ehrfurcht, in welchem die natürliche Vernunft allezeit dem Studium des göttlichen Wortes nahen sollte; während die ausgesprochene Absicht des Buches „eine freie Behandlung religiöser Fragen in einem geziemenden Tone“ sey, scheine vielmehr die allgemeine Tendenz die zu die Autorität der Offenbarung herabzusetzen, den Glauben zu erschüttern und den einem hilflosen Skepticismus preiszugeben. — An diesen Report ist eine reichhaltige Auswahl von Extracten aus den Essays angehängt. — Auf Grund dieses Berichtes trug nun der Vorsitzende des Comité's: daß nach der Ansicht des Oberhauses genügender Grund vorhanden sey für ein synodales Erkenntniß über die Essays, und daß dieser Beschluß dem Oberhause getheilt werden solle. — Bei der Debatte darüber zeigte sich sogleich die Meinungsverschiedenheit schon über die Vorfrage, ob überhaupt ein synodales Verfahren am Platze sey oder nicht, ob sogleich abgestimmt oder die Debatte zu werden solle. Wordsworth schlug vor, den Report den abwesenden Convocationen zu gliedern, sowie den Essayisten selbst mitzutheilen, damit diese Gelegenheit hätten, sich zu vertheidigen. Nach langem Hin- und Herreden wurde die Debatte auf den übernächsten Tag (20. Juni) angesetzt. Nun erst schienen die großen Schwierigkeiten zum Vorschein zu kommen, welche ein synodales Verfahren mit sich brachte. Wordsworth zuerst darauf hin. Er gab zu bedenken, ob überhaupt die Convocation das Recht ein synodales Erkenntniß zu fällen, was nichts Geringeres sey, als ein richterliches Urtheil. Die Convocation sey nur eine beratthende Versammlung. Berathen könnte man Grund da sey, die Krone um eine Lizenz zu bitten, das Buch in Erwägung zu ziehen, aber nichts weiter. In Toland's und Burnet's Fall habe das Oberhaus erklärt, es keine Vollmacht habe, häretische Bücher zu censiren. Es sey zu befürchten, die Convocation würde einschreiten würden, wie im Jahre 1717, und mit der Convocation es ein Ende haben. — Andere brachten andere Bedenken vor; ein Urtheil der Convocation würde im gegenwärtigen Augenblicke höchst unbillig seyn, da es einen Präcedenzfall gegen den soeben ein Proceß eingeleitet worden sey, präjudiciren würde; ein Erkenntniß über die Essays würde ein schlimmer Präcedenzfall seyn und ein Buch, das andere Mante vor die Convocation kommen u. s. w. Wieder Andere hielten an dem Report selbst, der eine höchst ungerechte Zusammenwerfung der Ansichten verschiedener Verfasser sey. Die gemeinsame Verantwortlichkeit, wurde ferner bemerkt, für sonstigen Schriften, zu denen verschiedene Verfasser beitragen, etwas Unerhörtes. Bei der freien Forschung wurde das Wort geredet und darauf gedrungen, die Widerlegung des Buches der Wissenschaft zu überlassen. Nach und nach kam es auch zu Tage, daß das Comité in sich getheilt war, ja sogar, daß Denison, der Vorsitzende, nicht im Namen des Comité's, sondern nur für sich die obige Motion gestellt habe. Die Debatte während der zweitägigen Debatte war gränzenlos, Amendement schlug Amendement, oft dasselbe, das schon verloren war, kehrte nach einiger Zeit wieder. Die Wirrung hatte den höchsten Grad erreicht, als zum guten Glück die Convocation eine Botschaft vom Oberhause auf den 9. Juli vertagt wurde. An diesem Tage kam dann die obige Motion in's Oberhaus, aber nicht als Beschluß des Unterhauses, sondern nur als Privatmotion Denison's, unterstützt von McCaul, und im 2. Juli mit der Klausel versehen: „im Falle diese Motion die Zustimmung des Hauses erhält — was, wie schon gesagt, nicht geschah. — Die Antwort des Oberhauses war:

der Bischof und die anderen Bischöfe, welche Mitglieder des Geheimrathes seyen, als Räte des Appellationsgerichtes in dem Proceß gegen die Essayisten zu fungiren haben, so sey es zweckmäßig, die weitere Erwägung dieses Gegenstandes, so lange der Proceß dauere, zu vertagen.

War das die einhellige klare Stimme der Kirche? Konnte man in der Convocation die sichere Führerin in Zeiten der Verwirrung sehen, wenn sie selbst in sich gespalten war? Nicht einmal über die Vorfragen konnte man sich einigen: was das für eine Convocation sey; ob es richtiger und zweckmäßiger sey, das Buch durch den Rath der Kirche ungehört zu verdammen oder der wissenschaftlichen Widerlegung zu überlassen. Die ganze Verhandlung macht einen wenig erfreulichen Eindruck und legt die wichtige Frage nahe, ob überhaupt eine Synode geeignet ist, die Funktionen eines kirchlichen Tribunals zu übernehmen? Man wird es bezweifeln müssen. Positive Erklärungen über den Glauben kann die Synode wohl geben, aber kein richterliches Urtheil über einzelne Fälle. Die Aufregung des Augenblicks, die gerechte Entrüstung über die Angriffe auf die Kirche erschweren zum Voraus das nüchterne Urtheil. Aber das ist es, daß sie die Rolle des Anklägers und Richters zugleich übernimmt. Ganz anders ist es doch bei dem gerichtlichen Verfahren. Der Rechtsboden ist durch Gesetz bestimmt und streng begrenzt, der Richter durch lange Übung an eine unparteiische Aufklärung der Sache gewöhnt. Er hat vielleicht manche höchst wichtige Punkte von seiner Ansicht auszuschließen, aber das Urtheil ist doch ein billigeres und gerechteres. In den Verhandlungen der Convocation hatten sich wenigstens Einzelne der hartnäckigen Essayisten angenommen; auch sonst rührten sich ihre Freunde. Eine Broschüre, die Auszüge orthodoxen Inhalts aus Jowett's Schriften enthielt, wurde vorgelesen. Ein Zutrauensvotum für Temple circulirte, wurde jedoch zurückgenommen. — Die beste Verteidigung brachte ein Artikel in dem Aprilheft der „Edinburgh Review“, von Professor Stanley (jetzt Domdekan von Westminster) zugeschrieben wurde. Der Artikel gab zu, daß das Buch nach seinem ganzen Plane ein Mißgriff sey und den Eindruck hervorzubringen müsse, als wären die Verfasser alle gleicher Ansicht. Ein Mißgriff sey auch das, daß die Resultate der Wissenschaft so unvermittelt vor das Publikum gebracht werden, was nicht anders wirken könne, als die rothe Fahne auf den ruhigen Stier. Es wird aber bitter geklagt über das ganze tumultuarische Verfahren gegen die Essays und besonders über das Manifest der Bischöfe, das ein Gegenstand öffentlicher Excommunicationen sey. Im Einzelnen wird dann auf die große Verlogenheit der Essays hingewiesen und gezeigt, daß auch andere hochstehende Männer ausgesprochen ähnliche Ansichten ausgesprochen haben, wie die Essays. Der Verfasser behauptet, daß die englische Kirche nur dann eine nationale Institution bleiben könne, wenn sie auf dem von den Essays eingeschlagenen Wege fortfahre. In Beziehung auf Jowett sagt er, die Nemesis habe ihn, der vor 20 Jahren den berühmten 90. Tractat verfaßt, nun erreicht. Denn schon waren die einleitenden Schritte zu dem Proceß gegen Wilson wie gegen Williams gethan.

3) Das gerichtliche Verfahren gegen die Essayisten. — Nur bei den zwei Essayisten, die als Pfarrgeistliche angestellt waren, Williams und Wilson, konnte der Proceß bei den geistlichen Gerichtshöfen anhängig gemacht werden. Nach dem Gesetz muß der Proceß innerhalb der betreffenden Diocese eingeleitet werden, sey es, daß der Bischof selbst einen Delinquenten vor seinen Gerichtshof citirt oder daß die Klage von anderer Seite erhoben wird. Die Sache wird nun entweder von dem Diocesanengericht erledigt oder durch „Letters of request“ an den höheren Gerichtshof überwiesen. Letzteres Verfahren ist besonders in wichtigen Fällen das gewöhnliche, so daß die meisten geistlichen Proceße vor dem erzbischöflichen Gerichtshofe, „Court of Arches“ verhandelt (s. d. Art. „Anglikanische Kirche“) geführt werden. Das Verfahren dabei ist in doppelter Weise. Es wird entweder auf ein bestimmtes Reichsstatut oder auf das allgemeine kirchliche Gesetz basirt. Im ersteren Falle wird das alte Statut 13 Elizabeth

Cap. 2. zu Grunde gelegt, wonach jeder Geistliche, den das Gericht überführt, eine den 39 Artikeln widersprechende Lehre aufgestellt zu haben, mit Absetzung bestraft wird. Dieses Verfahren war in dem gerade damals anhängigen Proceß gegen den Geistlichen Heath eingeschlagen worden und hatte in erster Instanz zu seiner Amtsentsetzung geführt. Das andere Verfahren, das auf Grund des allgemeinen Kirchenrechts, ist milder und läßt dem Richter größere Freiheit in der Beurtheilung der Strafwürdigkeit eines Vergehens. Der Gang des Proceßes ist kurz der: Nachdem der Bischof seine Klage durch Letters of request dem höheren Gerichtshofe zugewiesen und dieser sie angenommen hat, wird eine Anklageakte aufgesetzt, in welcher die Klagepunkte oder „Artikel“ specificirt werden. Diese werden von dem Anwalt des Klägers im Gerichtshofe vorgelesen, worauf der Vertheidiger des Beklagten die Zulässigkeit der Artikel bestreitet und der Kläger dieselben begründet, worauf der erstere replicirt. Der Richter entscheidet dann zunächst über die Zulässigkeit der Artikel, die er alle oder theilweise gelten lassen oder nach Umständen auch dem Kläger zur Umgestaltung zurückgibt. Sind die Artikel gereinigt, so folgt das Urtheil.

Proceß des Bischofs von Salisbury gegen Dr. Williams. — Schon in der Sitzung der Convocation vom 28. Februar hatte der Bischof Dr. Hamlyn seine Absicht ausgesprochen, gegen Dr. Williams als Pfarrer von Broad Chalke in der Diocese Salisbury einzuschreiten, hatte aber damals noch auf einen Ausspruch der Convocation warten wollen. Da letztere zu keinem Resultate kam, so wandte er sich am 5. Juni mit Letters of request an den Court of Arches, und nachdem sein Gesuch angenommen worden, sandte er am 24. Juli die Klageartikel ein, wobei er sich auf den Boden des allgemeinen Kirchenrechts, nicht auf den des strengen Elisabeth'schen Statutes stellte. Eine Frist von 5 Monaten war zur Vorbereitung der Vertheidigung gegeben und dann am 19. Dezember 1861 der Proceß im Arches-Court begonnen, unter der Vorführung des Sir S. Pashington. Angesehene Kirchenrechtsgelehrte fungirten als Anwälte. Des Bischofs Sache führte Dr. Phillimore, königlicher Rath, unterstützt von Mr. Coleridge, K. R., und Dr. Swabey. Williams hatte Dr. Deane, K. R., und Mr. Fitzjames Stephens zu Vertheidigern. Die Anklageakte bestand aus 22 Artikeln, von denen die drei ersten und fünf letzten rein formeller Art sind, der vierte das Vorwort des Buches, der fünfte auf die völlige Gleichheit der neunten mit der ersten Auflage verweist, jenes, um den gemeinsamen Plan der Essayisten zu zeigen, dieses, um darzuthun, daß die Verfasser ihre Ansichten nicht geändert haben. Die eigentliche Anklage ist in den Artikeln 7 bis 17. enthalten. In diesen wird Williams auf Grund von Citaten aus seinem Essay (S. 50—93) Schuld gegeben, daß er lehre:

Art. 7. Die Bibel sey ein Ausdruck der frommen Vernunft und das geschärfte Wort der Gemeinde, nicht das Wort Gottes, noch enthalte sie irgend eine Offenbarung seiner Wahrheit oder seiner Führung mit den Menschen (S. 60. 61. 77. 78) — was dem 6. 7. und 20. Religionsartikel der englischen Kirche, dem nicänischen Symbol und Hebr. 1. Ephef. 3. widerspreche.

Art. 8. Im alten Testament finde sich mit Ausnahme von ein paar zweifelhaften Stellen kein Element göttlich inspirirter Weissagung oder Prognostikation künftiger Personen oder Ereignisse (S. 65—74) — gegen den 6. und 7. Religionsartikel Nicänum und die evangelischen Perikopen für Ostermontag und Dienstag.

Art. 9. Jonas sey keine historische Person, das Buch Daniel nicht von dem Propheten Daniel, also beide ohne Autorität für die Kirche (S. 76. 77.) — gegen den 6. Religionsartikel, und die Lehre, wie sie in der Diaconenordinationsformel enthalten sey.

Art. 10. Die Apokalypse, der Hebräerbrief und der Petribrief seyen nicht Theile der heil. Schrift (S. 83—85).

Art. 11. Die Angaben der Schrift über historische Fakta können im figurlichen und nicht natürlichen Sinne verstanden werden (S. 56. 59. 61) — gegen die Lehre der Kirche, namentlich in der Abendlektion am 1. Fastensonntage.

Art. 12. Christus habe nicht gelitten, sey nicht gekreuziget, gestorben und be-
leben, um uns mit dem Vater zu versöhnen, noch um das Opfer für die Erbsünde
die wirkliche Sünde zu seyn (S. 81. 87) — gegen den 2. und 31. Religionsartikel
das Consecrationsgebet im Abendmahlsformular.

Art. 13. Das Wasser in der heil. Taufe sey nicht ein göttlich verordnetes Mittel
zum Empfang der geistlichen Gnade und des Sacramentes noch zur Tilgung der
Sünde, welche letztere ein falscher Begriff sey (S. 86) — gegen den 27. Religions-
artikel.

Art. 14. Die Incarnation sey geistlich zu fassen, der Sohn Gottes habe nicht
falsch angenommen im Leibe der Jungfrau (S. 82) — gegen den 2. Religions-
artikel.

Art. 15. Rechtfertigung durch den Glauben bedeute bloß Frieden der Seele
das Gefühl des göttlichen Wohlgefallens, das aus dem Glauben an einen gerechten
Gott komme; sie sey das Urtheil der Vergebung auf unsere Reue hin, die Wieder-
kehr in Folge des Opfers unseres Herzens (S. 82) — gegen den 11. Religions-
artikel.

Art. 16. Williams habe Bunsen's Ansichten durchaus zu den seinigen gemacht
(S. 92. 93).

Art. 17. Tendenz, Plan und Absicht des ganzen Essay's sey offenbar, zur Ver-
schwärzung der göttlichen Inspiration und Autorität der heil. Schrift zu verleiten, die
Schrift auf dieselbe Stufe mit menschlichen Werken herabzusetzen, die Weissagungen
des alten Testaments auf Christi Person zu läugnen, die Wahrheit und Rechtheit der
jüdischen Theile des alten und einiger Stücke des neuen Testaments, sowie die
Lehre zu läugnen; die Lehre von der Erbsünde, Kindertaufe, Rechtfertigung durch den
Glauben, die Versöhnung durch den Tod Christi, seine Incarnation zu läugnen oder in
einem anderen Sinne, als die Kirche thut, auszulegen.

Die Verteidiger des Dr. Williams opponirten der Zulassung dieser Artikel. Fünf
Tage lang redeten die Zwei mit einem großen Aufwand von Scharfsinn und Gelehr-
samkeit. Wie eine Schlachtreihe ließen sie fast endlose Citate aus kirchlichen Autori-
täten alter und neuer Zeit, die zu Gunsten des Beklagten zu sprechen schienen, gegen
den Anklageartikel vorrücken. — Auf das Einzelne der Verteidigung näher einzugehen,
würde zu weit führen. Es kann nur kurz auf die Hauptpunkte hingewiesen werden.
Die Verteidiger wiesen nach, daß Vieles dem Williams aufgebürdet worden sey,
was er nicht ausdrücklich oder nicht in dem behaupteten Sinne gelehrt habe. Sie stellten
sich auf den Standpunkt der Entscheidung in dem Gorhamstreite, diese Magna Charta
des englischen Klerus, und forderten, daß Williams ausschließlich nach den 39 Reli-
gionsartikeln und dem allgemeinen Gebetbuch gerichtet werde. Sie behaupteten, daß die
Religionsartikel weit entfernt, Alles genau zu definiren, vielmehr absichtlich viele
Fragen offen gelassen, um eine Uniformität des Bekenntnisses zu ermöglichen;
daß sie namentlich den Begriff der Inspiration wohlweislich nicht definirt
haben. Daher denn auch allezeit verschiedene Fassungen desselben zugelassen worden
seien und nirgends der Glaube an die Verbalinspiration gesetzlich gefordert werde.
Schließlich verlangten sie für die Geistlichkeit das Recht der Lehrfreiheit. Denn der
Wissenschaft könne man nicht den Mund stopfen, und wollte man den Geistlichen ver-
bieten, sich bei wissenschaftlichen Discussionen zu betheiligen, so beraube man sie nur
des Einflusses und entfremde die Laien der Kirche. Die englische Kirche habe sich
wohlweislich auf breiterer Grundlage aufgebaut, und obwohl auf entfernteren Punkten
eine Mannichfaltigkeit der Ansichten herrsche, sey sie doch in den Hauptpunkten in sich
fest und enthalte eine Fülle des Glaubens, wie keine andere.

Auch die Ankläger waren wohlgerüstet mit Citaten aus kirchlichen Autoritäten,
zu Theil denselben, welche die Gegner für sich anführten, und wiesen in manchen
Fällen nach, wie die Gegner den Sinn ihrer Gewährsmänner durch einseitige Betonung

abrupter Citate entstellten. Insbesondere suchten sie darzuthun, daß die Kirche 1 auch nicht eine Verbal-, doch eine Plenarinspiration als allgemein zugestanden von 2 setze, und obwohl sie keine ausdrückliche Definition derselben in den Religionsartikeln 3 gegeben habe, doch ihre Ansicht darüber namentlich in den Homilien auf's Klarste 4 spreche. Der unbeschränkten Lehrfreiheit und der willkürlichen Ausdeutung der 39 5 titel stellten sie die Unterschrift zu denselben gegenüber, in welcher jeder Geistliche 6 kläre, daß er ex animo mit denselben übereinstimme. Wen seine Forschung 7 führe, daß er mit den Religionsartikeln in Widerspruch komme, dem bleibe nichts 8 anderes übrig, als aus der Kirche auszutreten. Der Bischof sey verpflichtet, über 9 Lehre zu wachen und die Gemeinde gegen die Irrlehre der Geistlichen zu schützen. Die 10 Vertheidigung der Anklage und die Replik des Dr. Deane dehnte sich über 11 aus, so daß die ganze Verhandlung 11 Tage in Anspruch genommen hatte, als 12 16. Januar 1862 zum Schlusse kam.

Lushington verschob sein Urtheil bis zur Entscheidung des Geheimenrathes 1 die Appellation des Geistlichen Heath, welcher wegen irriger Lehren über Rechtfertigung 2 Veröhnung durch Christi Blut, Sündenvergebung und Genugthuung von ihm, 3 Richter des Court of Archos, zur Amtsentsetzung verurtheilt worden war. Es 4 Lushington darum zu thun, durch die Entscheidung des höchsten Appellationsgerichte 5 zugleich auch eine maßgebende Ansicht dieses Gerichtes über die Grundsätze zu erheben, 6 die ihn selbst bei seinem Urtheil geleitet hatten. Der Spruch des Geheimenrathes 7 stützte nun vollkommen Lushington's Urtheil und stellte als Grundsatz fest, daß 8 Klageartikel genau angeben müssen, welche Ansichten der beklagte Geistliche abichtlich 9 lehrt habe, und andererseits: welchen bestimmten Glaubensartikeln und welchen Theilen 10 der Formulare der Kirche dieselben widersprechen. Die Frage, welche Lushington 11 entscheiden hatte, war eine der schwierigsten und folgewichtigsten, die seit langer 12 vor ein geistliches Gericht gekommen waren. Es handelte sich nicht bloß darum, 13 weit Abweichungen von der gewöhnlichen Auffassung in Betreff einzelner Lehren zu 14 sehen, wie im Gorham'schen Taufstreit und Denison'schen Abendmahlsstreit: der 15 des Processes gegen Williams war die Frage über die Grenzen 16 Lehrfreiheit überhaupt. Denn Williams war Schuld gegeben, daß er alle 17 Lehren der englischen Kirche angefochten habe. War die Entscheidung an sich 18 schwierig, so wurde sie es noch vielmehr dadurch, daß der Gegenstand der Klage 19 ein selbstständiges Werk, sondern nur eine Recension war. Es läßt sich denken, 20 welcher Spannung man dem Spruche des Gerichtshofes entgegensah. Die 21 Rede war übergroß, als Lushington am 25. Juni 1862 das Urtheil sprach. 22 In einer mehrstündigen Rede ging er zunächst auf die allgemeinen Fragen ein, 23 die die Artikel der Prüfung unterwarf. Die erste Frage, ob Williams die ihm 24 geschriebenen Ansichten wirklich ausgesprochen habe, führte zu der Vorfrage über 25 Recht und die Pflicht des Geistlichen beim Recensiren heterodoxer 26 Bücher, und Lushington sprach sich dahin aus, daß es vom Standpunkte des 27 Gelehrten aus, dem Recensenten nicht zustehe, seine eigene Meinung über ein heterodoxes 28 Werk dessen Inhalt er bespreche, im Dunkeln zu lassen. Denn sonst könnte ein Geistlicher 29 unter dem Schilde einer Recension Lehren verbreiten, die der Kirchenlehre zuwider 30 sind. Bei Williams findet er eine Zustimmung zu Bunsen's Artikeln im Allgemeinen 31 legt es demselben zur Last, daß er die Bedenken nicht selbst weggeräumt, falls er 32 derer Ansicht sey.

Die zweite Hauptfrage war die, ob zur Beurtheilung der Ansichten des Williams 1 auch Citate aus den Perikopen und Lektionen des allgemeinen Gebetbuchs 2 gezogen werden dürfen. Lushington läugnete das unter Hinweisung auf die 3 Entscheidung des Geheimenrathes im Gorhamstreit: „der Gerichtshof habe keine Jurisdiktion 4 oder Autorität, Glaubensfragen zu erörtern oder zu bestimmen, was in einem 5 bestimmten Falle die Lehre der englischen Kirche seyn sollte. Seine Pflicht gehe 6

nicht, als zu erwägen, was als Lehre der englischen Kirche gesetzlich festgestellt sey, ob zwar nach einer wahren legalen Auslegung der Artikel und Formulare der Kirche.“ Letztere allein seyen also in Betracht zu ziehen mit Ausschluß alles Einflusses, den die öffentliche Stimmung oder die Censur der Prälatenbank oder die Ansichten der geachteten und gelehrtesten Theologen ausüben könnte. Durch die Bekenntnisschriften seyen allerdings die Geistlichen gebunden; übrigens nicht des Rechtes eines freien Urtheils beraubt, wie man gesagt habe. Mit den Privatanksichten, so lange sie nicht öffentlich ausgesprochen werden, habe das Gericht nichts zu thun; wiefern sie sich mit dem Bekenntniß nicht vereinigen lassen, darüber habe das Gewissen zu entscheiden. Anders aber verhalte es sich mit dem Vorwurf, daß durch den Bekenntnißzwang dem Geistlichen die Betheiligung bei modernen Entdeckungen der Wissenschaft und Geschichte unmöglich gemacht sey. Das sey insofern richtig, als der Gerichtshof, wenn eine Entdeckung auch von vielen gelehrten und Theologen approbirt sey, aber im Widerspruch mit den Artikeln stehe, die Kirche dagegen schließen müßte. Es würde kein anderer Ausweg offen seyn, als die Kirche vor den gesetzgebenden Körper zu bringen, der die Bekenntnisschriften zum Gesetz der Kirche gemacht habe.

In Betreff der offenen Fragen und Präcedenzfälle, worauf in der Vertheidigung großes Gewicht gelegt worden war, sagte Lushington, habe der Geheimrath geurtheilt, daß solche mit gewissen Beschränkungen zuzulassen seyen. Nur der Angeklagte dürfe sich behufs der Vertheidigung und unter genauem Nachweis der Identität seiner Ansicht mit einer früher geäußerten auf diese berufen, aber keine Consequenzen ziehen, die nicht von den Vorgängern selbst gezogen worden seyen.

Der dritte Hauptpunkt endlich, ob Williams' Ansichten in der englischen Kirche richtig seyen oder nicht, führte den Richter auf die wichtige Frage, welche Autorität der heil. Schrift zuzuschreiben sey, genauer, welche Gränzen dem Geistlichen bei der öffentlichen Besprechung biblischer Fragen gesteckt seyen. Das Ordinationsformular legt dem Candidaten die Frage vor: Glaubst Du aufrichtig an alle kanonischen Bücher alten und neuen Testaments? worauf die Antwort ist: „Ich glaube daran.“ Bei dieser Verpflichtung sey allerdings zu bedenken, daß die heil. Schrift sehr Verschiedenartiges nach Zeit und Inhalt enthalte, Solches, das von der größten Wichtigkeit für die Seligkeit sey, Anderes, das mehr historisch und weniger heilig, zum Theil auch zweifelhaft sey. Immerhin aber schließe jene Verpflichtung den bona fide Glauben in sich, daß die heil. Schrift alles zur Seligkeit Nöthige enthalte und soweit die direkte Inspiration Gottes habe. Der Begriff der Inspiration und des Kanon sey zwar in den betreffenden Glaubensartikeln (6. 7. 20.) nicht definiert, weil die Bedeutung beider Begriffe zu jener Zeit völlig klar gewesen sey, aber da „das geschriebene Wort Gottes“ (20.) und „heilige Schrift“ neben einander gebraucht werden und gesagt werde, die Schrift enthalte Alles, was zur Seligkeit nöthig sey, so sey darin von selbst eingeschlossen, daß Alles in der Schrift, was sich auf das Heil beziehe, von einem außerweltlichen und übernatürlichen Eingreifen Gottes herrühre. Dieß zu läugnen, würde den genannten Artikeln widersprechen. Ueber die Textkritik sey in den Artikeln nichts ausgesprochen, sie sey also frei, nur dürfe sie nicht so weit gehen, daß sie ein ganzes Buch der Schrift verwerfe. Auch die Discussion über die Verfasser der Bücher der Schrift sey durch die Artikel nicht ausgeschlossen, sondern nur ihre Anerkennung als inspirirt und kanonisch gefordert. Da endlich die Artikel sich auf die autorisirte Uebersetzung beziehen, so dürfe diese nicht angefochten werden.

Nach diesen Vorbemerkungen geht Lushington zur Erwägung der Klageartikel über, von denen er sieben verwirft; den 8. Artikel, weil Williams die buchstäbliche Deutung der Weissagungen nicht direkt verwerfe und über die messianischen Weissagungen in den Glaubensartikeln nichts gelehrt sey; den 9. und 10. Artikel, weil die Kanonicität der betreffenden Bücher nicht geläugnet sey; den 11., weil in den Bekenntnisschriften keine Interpretationsmethode vorgeschrieben sey, den 13., weil

die Erbsünde nicht direkt geläugnet, sondern nur die verschiedenen Ansichten darüber mitgetheilt sehen; den 14., weil dort Williams nur Bunsen's Ansicht anführe; den 17., weil er allgemeinen Inhalts sey und die Klagen nicht specificire. Obwohl aber diese Klageartikel verworfen werden, so sagt doch Rushington, daß namentlich die ersteren sehr bedenkliche Lehren enthalten, nur nicht so, daß sie vom Rechtsstandpunkte aus als Verletzung der Glaubensartikel angesehen werden können. Theilweise werden zwei Artikel zugelassen: der 7. Art., sofern die Bibel das geschriebene Wort der Gemeinde und der Ausdruck der frommen Vernunft genannt werde, während der andere Punkt über die bewahrheitende Fähigkeit zu streichen sey; ferner der 12. Art., da die Definition der Versöhnung dem 31. Glaubensartikel zuwiderlaufe, während das andere Citat sich auf die römische Kirche beziehe und deshalb wegsalle. Ohne Weiteres zuzulassen seyen die Artikel 5. 6. 15. 16., von denen fast nur der 15. Artikel, der im direkten Widerspruch mit dem 11. Glaubensartikel stehe, von Bedeutung sey. — Schließlich verlor er, daß die Anklageartikel nach den gegebenen Weisungen umgestaltet werden.

In der revidirten Form kam die Anklage am 15. Dezember 1862 wieder vor das Archies-Court. Als Klagepunkte waren nach dem Obigen von dem Richter angenommen Williams' Lehre über die Inspiration (Art. 7.), die Versöhnung (Art. 12.) und Refertigung (Art. 15.). Phillimore trug im Namen des Bischofs auf Suspension Williams an, bis dieser widerrufe. Stephen versuchte einen Vergleich, allein Rushington ließ sich nicht darauf ein, sondern verhängte über Williams die Strafe der Suspension auf ein Jahr.

Gleichzeitig wurde der Proceß gegen Wilson, Pfarrer in Great-Stoughton in der Diocese Ely, entschieden, der in ähnlicher Weise wie der obige verlief. Nicht der Bischof, sondern ein Geistlicher derselben Diocese, Fendall, machte diesen Proceß am 13. Januar 1862 anhängig. Die Klageartikel, zehn an der Zahl, außer den folgenden, lauteten:

Art. 7. Christus sey nur Morallehrer, nicht der Offenbarer des göttlichen Rathes, nicht die Person, die durch Leben, Leiden, Sterben und Auferstehung die Erlösung vollbracht (Citate aus Wilson's Essays S. 160—62. 195. 204. 205) — gegen den 2. 3. 4. 31. Glaubensartikel, die alten Symbole und das Communionformular.

Art. 8. Die Schrift sey nicht durch Eingebung des heil. Geistes entstanden, nicht nothwendig und überall Gottes Wort (S. 175—177) — gegen den 6. 7. 20. Glaubensartikel und die Homilie über die Schrift.

Art. 9. Ein anglikanischer Geistlicher habe die Freiheit, eine metaphysische oder ideale Interpretation von irgend einem Theile der Schrift zu geben (S. 176. 177. 199. 203) — gegen den 6. und 7. Glaubensartikel, die alten Symbole und die heil. Schrift.

Art. 10. Die Unterschrift zu den 39 Artikeln könne in einem nichtbuchstäblichen Sinne geschehen (S. 180—189) — gegen den 36. Canon.

Art. 11. Die fünf ersten Glaubensartikel dürfen bei Seite gesetzt werden (S. 185. 186) — gegen Canon 36.

Art. 12. Nicht jeder Mensch verdiene Gottes Zorn; der künftige Zustand der Seelen hänge von der moralischen Führung, nicht vom religiösen Glauben ab (S. 154. 157) — gegen den 18. Glaubensartikel.

Art. 13. Der 2te Brief Petri sey nicht das Werk des Apostels (S. 161).

Art. 14. Nach dem Tode und auf das Ende der Welt folge kein göttliches Gericht noch ewige Verdammniß (S. 206) — gegen die Symbole.

Den 13. Artikel zog Phillimore zurück; Rushington verwarf den 7. 9. 10. und ließ nur den 8. und 12. mit Aenderungen und den 14. unverändert zu. — Diese Artikel kamen am 15. Dezember in revidirter Form wieder in den Archies-Court. Wilson wurde der Irrlehre über die Inspiration, Erlösung und ewige Verdammung

schuldig gefunden und, wie Williams, auf ein Jahr ab officio et beneficio suspendirt und in die Kosten verurtheilt.

Es läßt sich leicht denken, daß dieses Urtheil wenig Befriedigung gab. Allerdings waren beide Essayisten schuldig gefunden, und in Beziehung auf das Maß der Strafe machte es keinen Unterschied, ob alle oder nur einige Klageartikel als zulässig angesehen wurden. Aber das Bedenkliche bei dem Urtheil war, daß die Ansichten und Lehren, die nicht ausdrücklich verurtheilt wurden, als gesetzlich erlaubt erscheinen mußten, während sie doch fast so weit von der Kirchenlehre abwichen, als die verurtheilten. Der Richter hatte das gefühlt und wiederholt auf das Bedenkliche und Irrige solcher Aeußerungen des Williams hingewiesen, die er mit dem Arm des Gesetzes nicht erreichen konnte. Es war klar geworden, wie leicht eine vorsichtige Neologie dem Gesetz sich anpassen kann. Allein das Gericht muß sich an den Buchstaben halten und ist deshalb nicht im Stande, ein genügendes Urtheil zu fällen, wo nicht sowohl einzelne Aeußerungen, als der Geist und die Tendenz einer Schrift gefährlich sind. Wie ungenügend der jüdische Standpunkt für die Erledigung theologischer Fragen sey, zeigte sich in demselben Punkte auf's Deutlichste, wenn z. B. der Richter erklärte, daß er auch gegen das, was durch die Wissenschaft als wahr erwiesen wäre, das Ohr schließen müßte, falls es den Religionsartikeln widerspräche, oder wenn er die Kritik der biblischen Bücher feige, aber mit der Einschränkung, daß nicht ein Buch als Ganzes angefochten werden dürfe. Es müßte das absurd erscheinen, wenn man nicht zu bedenken hätte, daß die Bekanntnißschriften für den Richter eben nur ein Gesetzbuch sind, dessen einzelne Paragraphen Geltung haben, bis sie durch neue Gesetze aufgehoben werden.

Williams und Wilson appellirten sogleich an den geistlichen Ausschuß des Geheimrathes, aber erst im Sommer 1863 kamen die Appellationen zur Verathung. Als Appellationsrichter fungirten der Lordkanzler, die Lords Cranworth, Chelmsford und Lyndhurst (frühere Lordkanzler), die Erzbischöfe von Canterbury und York und der Bischof von London. Die Appellanten führten ihre Sache selbst, die Respondenten waren durch ihre vorigen Anwälte vertreten. Sieben Monate vergingen, bis der Lordkanzler am 8. Februar 1864 das Urtheil des Geheimrathes verlas. Das Urtheil, heißt es, sey weder veranlaßt noch berechtigt, über den Charakter, die Tendenz oder Wirkung der Essays ein Urtheil zu fällen, noch die Essays der Appellanten im Ganzen in Betracht zu nehmen, müsse sich vielmehr auf die kurzen Auszüge in Frage beschränken. Wenn deshalb das Buch oder die zwei Essays eine schädliche und verdammungswürdige Tendenz haben, indem sie die Grundlagen des christlichen Glaubens erschüttern und vielfachen Anstoß geben, so werde an diesem Charakter und der Verdammungswürdigkeit durch das folgende Urtheil nichts geändert. Aber bei einem Kriminalurtheil, wie der vorliegende, müsse die Anklage scharf bestimmt und die Punkte genau angegeben werden, in welchen der angeklagte Geistliche mit Vorbedacht Lehren aufgestellt habe, die der Lehre der englischen Kirche entschieden widersprechen. Wo die Kirche sich über einen Lehrpunkt nicht bestimmt ausgesprochen habe, sey die Discussion darüber frei. Was zunächst Williams betreffe, so seyen von den ursprünglichen Klageartikeln alle bis auf zwei, den 7. und 15., schon früher verworfen oder zurückgenommen worden. Der 7. Artikel klage Williams an, daß er lehre, die heil. Schrift sey ein Ausdruck der menschlichen Vernunft und das geschriebene Wort der Gemeinde, nicht Gottes Wort, noch halte sie eine besondere Offenbarung seiner Wahrheit und Führung mit den Menschen für die Glaubensregel. Allein das letztere sage Williams nicht ausdrücklich und eine Frage sey nur, ob jener erste Satz den anderen, daß die Bibel Gottes Wort sey, ausschließe. Dieß sey nicht der Fall, Williams läugne weder die Inspiration, noch die Wahrheit der Bibel. Der 15. Artikel ruhe auf einem Citat aus einer fingirten Verurtheilung Bunsen's, und es wäre hart, diese Frage als die mit Vorbehalt aufgestellte Frage des Williams zu fassen. Der 11. Religionsartikel sage nichts von einer Ueber-

tragung des Verdienstes Christi auf uns, es sey deshalb nichts Strafwürdiges, wenn Geistlicher davon als einer Fiktion rede. Auch lasse sich aus den Citaten nicht weisen, daß Williams lehre, die Rechtfertigung durch den Glauben bedeute bloß wissensfrieden. Von den Klageartikeln gegen Wilson sehen ebenfalls nur zwei übrig geblieben. Der 8. Artikel gebe Wilson schuld, er lehre, die Schrift alten und neuen Testaments sey nicht unter Eingebung des heil. Geistes geschrieben und nicht wenig in allen Theilen, und sicher nicht in einzelnen das Wort Gottes. Allein Religionsartikel und Formulare sagen nirgends, daß jeder Theil der Schrift untergehung des heil. Geistes geschrieben sey, sondern nur, daß die heil. Schrift alles Seltigkeith Nothwendige enthalte. Wilson's Worte sehen daher nicht im direkten Widerspruch mit den Religionsartikeln. Der 14. Klageartikel behauptete, Wilson laugne jüngste Gericht. Allein dieß lasse sich aus den Citaten nicht beweisen. Wenn er Hoffnung auf Wiederbringung aller Dinge ausspreche, so sey zu bedenken, daß die lutherische Kirche sich darüber nicht so entschieden geäußert habe, um die Verurtheilung eines Geistlichen, der diese Ansicht mit vielen Theologen theile, zu rechtfertigen. Auch der 42. der Religionsartikel Edward's VI., der diese Ansicht verdamme, in den 42. beth'schen Artikeln gestrichen worden. Kurz, durch die vorliegenden Extrakte sehen Anklagen gegen Williams und Wilson nicht begründet, und deshalb sey das Urtheil des unteren Gerichtshofes nunzu stoßen.

Die beiden Erzbischöfe stimmten mit dem Urtheil über den 7. Artikel gegen Williams und den 8. gegen Wilson nicht überein. Der Erzbischof von Canterbury (Longley) rechtfertigte sich, veranlaßt durch zahllose Anfragen seiner Geistlichkeit, in einem Pastoralbriefe vom 14. März, worin er die Lehre der Essayisten verdamme.

So endigte der langwierige Kampf, der zur Vertheidigung der Kirchenlehre begonnen war, mit der Niederlage der orthodoxen Partei. Aber ließ sich ein andrer Ausgang erwarten? Der gerichtliche Ausschuß des Geheimenrathes hatte sich in Gehülfe, sich in Lehrfragen einzulassen und das Princip der Duldung festgehalten. hatte auch in den vorliegenden Fällen dasselbe Verfahren, wie sonst bei Appellationen in Criminalprocessen, beobachtet und sich ganz auf die Anklagepunkte beschränkt und denselben keine positiven Angriffe auf die Kirchenlehre gefunden. So deutlich auch den Essays der Beklagten, als Ganzes genommen, eine von der Kirchenlehre in den Hauptpunkten abweichende Anschauung sich zeigt — das Gericht war an den Buchstaben gebunden und konnte darnach kein Verdammungsurtheil fällen. Es hat sich damit eine Neuerung herausgestellt, daß der Buchstabe des Gesetzes gerade in den schwierigsten Fällen der Kirche keinen Schutz bietet. Ja statt zu nützen, hatten die Prozesse nur geschadet, indem durch die Entscheidung in letzter Instanz auch die bedenklichsten Lehren einen gesetzlichen Schutz zu erhalten schienen. Man kann sich denken, welchen Triumph der einen Seite, welche Bestürzung auf der anderen das Urtheil hervorrief. Das allgemeine Interesse an dem Essaystreit, das allmählich erloschen war, wurde aufs Neue angefaßt. Es war besonders die Convocation, die sich jetzt doppelt berufen fühlte einen Spruch in der Sache zu thun, und zwar um so mehr, als das Urtheil des Geheimenrathes die Frage über den Charakter und die Tendenz der Essays ganz unberührt gelassen hatte.

4) Die Verdammung der Essays durch die Convocation. — Gleich nach der Entscheidung des Geheimenrathes nahm das Oberhaus der Convocation die Frage über die Verurtheilung der Essays vor und faßte zunächst den Beschluß, als Comité zur Untersuchung der Essays zu constituiren, jedoch nicht ohne entschiedene Opposition. Nur durch das votum decisivum des Vorsitzenden kam der Beschluß Stande, und manche Bischöfe enthielten sich der Theilnahme an der Verathung. Am 1. Juni 1864 wurde der Bericht des Comité's vorgelegt und auf Grund desselben dem Bischof von Oxford die Verdammung des Buches beantragt. Der Bischof von London opponirte. Er hob hervor, daß, wie die Kirchengeschichte lehre, die

breitung der Häresen hauptsächlich dem Umstande zuzuschreiben sey, daß den Irrlehren auf der einen Seite irrige Behauptungen aus übergroßem Eifer auf der anderen gegenübergestellt werden, daß um eine specielle Häresie zu widerlegen allgemeine Grundsätze aufgestellt werden, die viel weiter reichen und auch andere Personen mitverdammten, welche sonst als orthodox gelten (wie dieß z. B. bei der Aufstellung eines strengen Inspirationsbegriffs der Fall sey). Sodann sey bei den Essays vielmehr der allgemeine Ton gefährlich, als einzelne Aeußerungen, die man doch behufs einer Verurtheilung hinstellen müsse. Ferner sey es bedenklich, die Aufregung, die sich inzwischen gelegt, aufs Neue anzufachen, zumal da die Ansichten der Geistlichkeit selbst so verschieden seyen. Aus 24805 Geistlichen in England und Irland haben nur 10906 die bekannte Declaration unterzeichnet, von 30 Delanen in England nur 8, von 40 Collegienhäuptern in Oxford und Cambridge nur 16 und von 70 Professoren nur 9. Große Verwirrung herrsche hinsichtlich des Inspirationsbegriffs. Man sage: wenn die Bibel etwas enthalte, was bloß menschlich sey, so höre sie auf, eine infallible Regel des Glaubens und Lebens zu seyn, so lange wir kein bestimmtes Kriterium haben, um zwischen dem göttlichen und menschlichen Elementen zu unterscheiden. Natürlich sey das die Schwierigkeit, aber es gehe nicht an, um der gefährlichen Consequenzen willen etwas zu behaupten, was nicht absolut wahr sey. — Der Bischof von Oxford machte dagegen geltend, daß die Ruhe nicht das höchste Gut sey. Er freue sich vielmehr der Aufregung, die die Essays hervorgerufen, weil sie ein Zeichen des Lebens in der Kirche sey. Wenn irgend einmal, so sey die Kirche jetzt aufgefordert, ihren Glauben zu bekennen. Das Urtheil des Geheimenrathes habe über die theologische Seite der Essays gar nichts entschieden und sey nur von legaler Bedeutung, schließe aber ein Urtheil der Synode nicht aus, deren Pflicht es sey, Glaubenssachen zu erledigen. — Der Erzbischof von Canterbury hatte ein juristisches Gutachten eingeholt und erklärte, daß eine synodale Verdamnung des Buches nach dem Gesetz erlaubt sey. — Bei der Abstimmung über die Verdamnung stimmten 9 Prälaten dafür: der Erzbischof, die Bischöfe von Oxford, Chichester, Lichfield, Landaff, Salisbury, Bangor, Hereford und Gloucester; dagegen: die Bischöfe von London und Lincoln. Also nur die Hälfte der Bischöfe der Provinz Canterbury hatten sich bei der Verhandlung betheiligt. Das Urtheil lautet: „Nachdem diese Synode Comités des Ober- und Unterhauses übergelegt, um das Buch, betitelt „Essays and Reviews“ zu prüfen, und diese darüber berichtet haben, so fällt dieselbe hiermit ein synodales Verdamnungsurtheil über das genannte Buch, als Anstößiges enthaltend, welche der Lehre der Vereinigten Kirche von England und Irland und der ganzen katholischen Kirche Christi zuwider steht.“

Dieser Beschluß wurde dem Unterhaus zur Annahme übergeben. In dreitägiger heftiger Debatte wurde über die Zustimmung zu demselben berathen. Als Hauptgegner trat der neue Domdekan von Westminster, Dr. Stanley auf, ferner der Delan von Elth, die Archidiaconen Sandford, Thorp, Hony, die Canonici Blaundell und Selwyn, Lord Hervey und Andere. Es wurde theils jedes synodale Verdict verworfen, theils eine eingehendere Erwägung der Sache verlangt und Anderes in der früheren Debatte geltend gemacht. Amendement schlug Amendement wie das, bis endlich der Beschluß der Bischöfe mit 39 Stimmen gegen 19 angenommen wurde.

Was war, fragen wir, mit dieser synodalen Verurtheilung gewonnen? Konnte das Urtheil als Stimme der Kirche angesehen werden, wenn nicht die Hälfte der Bischöfe und nicht viel über ein Viertel der Vertreter des Klerus dafür stimmten? Denn auch die Abwesenden darüber urtheilen mochten, ihre Ansicht blieb im Dunkeln. Und weiter, welchen Eindruck mußte nicht die Uneinigkeit im Unter- und Oberhause machen! Der Klerus hatte im vorliegenden Falle nicht eine Motion eines seiner Mit-

glieder zu berathen, sondern einen Beschluß der Bischöfe anzunehmen, der besond von dem Vorsitzenden der Synode, dem Primas, so entschieden unterstützt wurde. U dennoch stimmte ein Drittel der Anwesenden dagegen. Wie ganz anders war der Eindruck, den die einstimmige Erklärung der Bischöfe zu Anfang des Essaystreites und Massenprotest der Geistlichkeit gemacht hatte — ein Eindruck, der durch die Synod verhandlungen nur geschwächt werden konnte. Doch gesetzt auch, die Verurtheilung eine einstimmige gewesen, welche Wirkung konnte man sich davon versprechen? Bei nicht die Kirche ihre Machtlosigkeit, wenn sie ein Buch verdammt und doch gegen den Verfasser nicht einschreiten konnte, weil das Gericht sie freigesprochen hatte? Wen hat die Synode im Auge? die Essayisten und ihre Freunde, die triumphirend auf den sie günstigen Ausgang der Prozesse hinweisen und jetzt kühner als zuvor auftreten konnten und sich um ein machtloses Urtheil der Synode sicherlich nichts kümmern, oder die Kirchlichgeknnten, die das Gefährliche der Essays längst kannten? Oder wohl nur die anwesenden Mitglieder der Synode für sich ihre Bekenntnistreue an den legen? Oder waren durch einen so allgemein gefassten Beschluß die schwierigen Punkte irgendwie erläutert und etwa festgestellt, was nicht längst in den Bekenntnißschriften ausgesprochen war? — Sofern aber das Hauptgewicht darauf gelegt wurde, daß Convocation als Organ der Kirche eine autoritative Erklärung in Glaubensstreitigkeiten abgebe, so fragt sich weiter, ob die Convocation überhaupt als Vertreterin der Kirche angesehen wird oder werden kann. Bis jetzt ist sie nur die Synode der Provinz Canterbury mit Ausschluß der Provinz York und der irischen Kirche. Von der Wahl Abgeordneten ist die zahlreiche Klasse der Curatgeistlichen ausgeschlossen. Die Laien sind ohnedem nicht vertreten. Sodann werden die Bischöfe bekanntlich nicht von der Kirche gewählt, sondern durch den jeweiligen Premier ernannt. Es müßten also Veränderungen gemacht werden, ehe die Convocation als Nationalsynode auftreten könnte. Wäre sie das, so würde allerdings ihre einhellige Stimme großes Gewicht haben. Es würde auch dann würde sich die schwierige Frage über ihre Befugnisse erheben, ob sie nämlich über Lehrstreitigkeiten zu Gericht sitzen und abweichende Ansichten nicht bloß dämpfen, sondern auch bestrafen dürfte — Fragen, über die die Meinungen beim Volk wie bei den Laien sehr getheilt sind. Wie die Dinge aber gegenwärtig stehen, ist die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß es so leicht dazu kommen werde. Ein Urtheil der Convocation gilt in den weitesten Kreisen eben nur als Privatansicht der abstimmenden Mitglieder oder einer kirchlichen Partei. Von irgend einem größeren Einbruche ist deshalb auch bei der diesmaligen Entscheidung der Synode keine Rede seyn.

Weder das gerichtliche Verfahren, das in letzter Instanz zur Freisprechung der Essayisten führte, noch die synodale Verhandlung und Verdamnung hat der Kirche einen Nutzen gebracht. Zur Beruhigung der Gemüther trug am meisten zu Anfang die offene Erklärung aller Bischöfe und der Hälfte der Geistlichkeit bei. Aber die sichere und nachhaltige Vertheidigung konnte die Kirche auch hier nur auf dem Wege einer wissenschaftlichen Widerlegung der Irrlehren suchen.

III. Die wissenschaftliche Bekämpfung der Essays. — Wohl haben Gegenschriften erschienen in dem Essaystreite. Die meisten hatten das praktische Bedürfnis im Auge und können, da sie nichts Neues bringen, übergangen werden. Die mehr wissenschaftlichen Charakter haben die schon oben angeführten Artikel gegen die einzelnen Essays in dem „Observer“, sodann die Aufsätze in dem „Literary Churchman“ gesammelt unter dem Titel „The Reviewers reviewed and the Essayists criticised“. Die Hauptgegenschriften aber waren 1) die Aids to Faith. A Series of theological Essays. ed. by W. Thomson, D. D. Bishop of Gloucester & Bristol (Erzbischof von York) 1861; 2) Replies to Essays and Reviews, with a Preface by the Lord Bishop of Oxford, 1862. Das erste Buch enthält 9 Aufsätze von verschiedenen Verfassern (nur die zwei über die Kosmogonie und Prophetie, letzterer mit Sachkenntnis geschrieben, sind von einem Verfasser, Dr. McCaul). Es werden

den nicht sowohl die einzelnen Essays kritisiert, als die Hauptpunkte herausgehoben, in der Streit sich drehte. Die Replies dagegen greifen die einzelnen Essays an, um sie Schritt für Schritt zu widerlegen. So tüchtig nun auch viele dieser sind, wie z. B. der vom Erzbischof Thomson über den Versöhnungstod Christi, Theologie von Dr. Cool, der eine Ueberschau über die Entwicklung der neueren Theologie gibt, so würde es doch viel zu weit führen, wenn wir sie alle im Einzelnen betrachten wollten. Es muß genügen, die wichtigsten Gegenartikel hervorzuheben, welche sich auf die Hauptpunkte des Streites beziehen; die Wunder und die Offenbarungen.

Die Wunder. Die Vertheidiger derselben stellen sich im Allgemeinen auf der Evidentialschule mit größeren oder geringeren Modifikationen und theilweise Anlehnung an die deutsche Theologie. Als Hauptwerk über die Wunder neuerer Zeit das Buch *Notes on the Miracles of our Lord* von Dr. Trench, aus Dublin, früher Professor am King's College, gegolten, das zuerst 1846, 7. Auflage 1862 erschien, und wenn es auch nicht direkt gegen die Essays in den Streit trat, doch in dem Streite vielfach benutzt wurde. Der Erklärung der Wunder Jesu schickt Trench eine Abhandlung über Begriff und Bedeutung des Wunders voran. Um es den Angriffen der Gegner, die es für widernatürlich und unerkennbar erklären, zu entziehen, stellt er es, wie schon Augustin, unter den höheren Willens. Er läßt den Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Wirken Gottes nicht gelten. Der Begriff "Naturgesetz" existirt nur für die Natur. Naturgesetz ist nur, was wir von seinem Willen in diesem Sinne haben. Das Wunder ist nicht eine größere Offenbarung der göttlichen Macht in den gewöhnlichen Naturprocessen, sondern eine andere Art der Offenbarung, bei der das Natürliche selbst kann ein Wunder werden, dadurch, daß es zu einer bestimmten Zeit, zu einem bestimmten Zwecke nach dem Willen Gottes eintritt. Es ist das providentielle Wunder im Unterschiede von dem absoluten. Aber alle Wunder sind contra naturam, sondern praeter oder supra naturam; sie gehören einer höheren Ordnung an und kommen aus einer Welt ungestörter Harmonie herab in diese dissonante Welt, deren niedere Gesetze durch die höheren für eine Zeitlang außer Kraft treten. Wir sehen immer in der Welt um uns die niederen Gesetze durch die höheren, die mechanischen durch die dynamischen, die chemischen durch die vitalen, die physischen durch die moralischen beschränkt; dennoch sagen wir nicht, wenn so das niedere dem höheren weicht, daß es eine Verletzung des Gesetzes oder contra naturam sei, wir erkennen vielmehr, daß das höhere Gesetz der Freiheit das niedere aufhebt und das bei jeder Wirkung des menschlichen Willens auf die Natur, von dem Anfang des Armes an bis zur Herrschaft des Gesetzes des Geistes über das Gesetz der Natur. — Es ist dieß der Hauptpunkt. Die Wunderfrage ist damit auf den Gegensatz der theistischen und materialistischen Naturanschauung zurückgeführt und der Versuch gemacht, mittelst Induktion von der freien Einwirkung des Willens auf die Natur aus, auf die Freiheit des absoluten Geistes der Natur gegenüber zu schließen. — Es wird dann in der gewöhnlichen Weise auf den Beweis der Wunder, den Gottgesandten zu accreditiren — dieß jedoch in Verbindung mit der Lehre — hingewiesen. Den früheren Apologeten gegenüber wird besonders die Seite der Wunder betont und ihnen vorgeworfen, daß sie den Wundern unnatürlicher Weise von der Christologie losgetrennt und in eine exakte Form gebracht haben, was unmöglich sey. Eine absolute Demonstration des Christen thums überhaupt, wie man sie gewollt, führe nur zu einem äußerlichen historischen Christenthum, während das Wichtigste, die inneren Wirkungen und die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums übersehen werde. Im Zusammenhange mit der ganzen Lehre, besonders mit der Person und Lehre Christi müssen die Wunder betrachtet werden. So stützen sich Wunder und Lehre gegenseitig, wie schon Pascal gezeigt, und

— wir glauben an die Wunder mehr um Christi willen, als an Christus um Wunder willen.

Nun etwas Neues bringt Dr. Hentley in seiner Entgegnung auf Pot Essay (Replies III. Miracles p. 135—198). Wenn der Essayist mit der Behauptung an die Kritik der Wunder geht, daß die letzteren a priori unglaublich seien, macht Hentley das Vorurtheil der Gläubigen zu Gunsten der Wunder als gleich richtig geltend. Den Begriff des Wunders hat er ganz von Trench herübergenommen für die Wirklichkeit der Wunder beruft er sich auf das Selbstzeugniß Jesu, der die Längnung der Wunder zum Lügner gemacht würde, auf das Zeugniß der Apostel der Feinde Jesu, auf die Undenkbarkeit einer Täuschung bei Thatfachen, wie das Sinken auf dem Meere, die Speisung vieler Tausende u. dergl., auf die Menge Wunder und endlich auf das so vielfach bezogene Centralwunder der Auferstehung Christi. Uebergehend zu der anderen Frage des Powell'schen Essays, der Beweis der Wunder als Evidenzen der göttlichen Offenbarung handelt er von den Kriterien der Wunder. „Das negative Kriterium“, sagt er, ist 5 Mos. 13, 1—5. gegeben. Dieses keine Anwendung leidet, darf an den sittlich-geistigen Richterstuhl der Kirche appellirt werden, die aber, was Powell übersehen, durch die göttliche Offenbarung leuchtet sein muß. Positive Kriterien sind nicht sowohl einzelne Merkmale, als mehr das Gesamtergebnis verschiedener Voraussetzungen, wie: die Unbegreiflichkeit, ein Wunder durch Menschenkraft gewirkt werden könnte, der Charakter und die Absicht des Wunderthäters und dessen Zweck beim Wunderthun, wozu noch die Weissagung von der Wunderkraft des Messias kommen.“ Wendet man diese Kriterien an, so ist Alles für die Wunder, und so sind sie ein Beweis für die Göttlichkeit der Offenbarung. So sahen sie Christus, die Apostel und die Kirche an. Als vernünftige Menschen und Christen dürfen wir den Wunderbeweis nicht gering anschlagen. Die Heilsgewißheit ist von den Wundern nicht unabhängig, sondern beruht auf dem Glauben an sie wie an die anderen Stüde der Offenbarung.

Viel eingehender hat Professor Ransel den Gegenstand behandelt in der Abhandlung „On Miracles as Evidences of Christianity (Aids to Faith II. pag. 3—78). Es hat Gott gefallen, die Wahrheit der christlichen Religion durch Evidenzen verschiedener Art zu stützen, mit Rücksicht auf die verschiedene Fassung der verschiedenen Individuen und Zeiten. Der eine mag seinen Glauben auf die eine, andere auf jene Evidenz vorzugsweise bauen, nur darf solche Vorliebe für einen nicht zur Verwerfung eines anderen führen. So kann der Wunderbeweis dem einen eine größere, dem anderen eine geringere Wichtigkeit haben. Wird aber die Frage der Wunder als übernatürlicher Thatfachen in Frage gestellt, so droht dem christlichen Glauben Gefahr, denn die Wunder stehen mit der thatsächlichen Grundlage des Christenthums in enger Verbindung. Der Centralpunkt der apostolischen Predigt ist ja eben das größte Wunder — die Auferstehung Christi. Es ist deshalb verkehrter, als die Wunder als äußerliche Thatthaten von den wesentlichen Lehren des Christenthums trennen zu wollen. Es handelt sich hier nicht um die Untersuchung einzelner Wunder, sondern um das Wunder überhaupt, mit dessen Längnung der Glauben an Christus fällt, der sich zum Zeugniß auf seine Wunder beruft. Da nun die Wunder nur als integrierende Theile des Offenbarungsplanes angesehen werden können, so ist es falsch, von etwaigen Wundern der Gegenwart aus einen Schluß auf die biblischen Wunder zu ziehen. Doch man sagt, kein menschliches Zeugniß reiche zum Uebernatürlichen. Das mag gelten, wo das Zeugniß nur auf den Aussagen der Zuschauer beruht, nicht, wo der Wunderthäter selbst die Sache bezeugt. Das Selbstzeugniß reicht an das Uebernatürliche (Matth. 12, 28.) und der Nachweis der Wirklichkeit der Wunder entkräftet die Vorurtheile gegen andere der gleichen Art. Und wir haben a priori keinen Grund, zu entscheiden, wie viele derartige Ausnahmen von der natürlichen Ordnung der Dinge zu statuiren seien. Bei der einzigartigen Geschichte

die vorläufige Wahrscheinlichkeit für die Wunder. — Doch die Streitfrage zwischen Offenbarungsgläubigen und ihren Gegnern dreht sich nicht um die gehörige Bezeugung, sondern um die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder. Diese Frage schließt in sich: die Stellung der Wunder a) zu den empirischen Gesetzen des Naturs, b) zu den philosophischen Begriffen von Gottes Wesen und Eigenschaften. — Im ersten Punkte muß zunächst vorausgesetzt werden, was bei dem zweiten zu be-
steht, nämlich die theistische Anschauung von dem Willen, der Absicht und dem Verstande Gottes, von der allgemeinen und speciellen Providenz, von der Regierung der Welt und der Gewalt über ihre Gesetze.

Die Stellung der Wunder zu den empirischen Gesetzen des Naturs. Die Läugnung der Möglichkeit der Wunder auf Grund der Gleichförmigkeit der Natur kann betrachtet werden a) in Beziehung auf die allgemeinen Begriffe des Naturs, b) in Beziehung auf die specielle Erfahrung über die Naturgesetze, c) in Beziehung auf die specielle Erfahrung über die Naturgesetze. In erster Beziehung hat Hume den Satz aufgestellt, das Wunder ist eine Verletzung der Naturgesetze, und da eine „sichere und un-
veränderliche Erfahrung“ dieselben festgestellt, so ist der Beweis gegen die Wunder so stark, als irgend ein Erfahrungsbeweis gedacht werden kann. Allein der Fortschritt der Wissenschaft stärkt eher unseren Glauben an den übernatürlichen Charakter der Wunder. Denn in dem Maße, in dem unsere Kenntniß der natürlichen Kräfte beschränkt und die Zahl der unbekannten natürlichen Kräfte groß ist, ist die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß einige von diesen unbekannten Ursachen in unbekannter Weise die angenommenen Wunder hervorgebracht haben. Aber die Wahrscheinlichkeit schwindet, wenn jede neu entdeckte Kraft, je mehr ihre Eigenschaften bekannt werden, umso mehr sich unzureichend erweist, jene Erfolge hervorzubringen, und der Rest der unbekannten Ursachen immer kleiner wird. Es schwindet also mehr die Möglichkeit, die Wunder natürlich zu erklären, und diese treten desto häufiger hervor, als die mächtigen Werke des Fingers Gottes, unerreicht und un-
erreichbar allem Wissen und aller Macht der Menschen. Es bleibt nur die Alternative, entweder waren die biblischen Wunder gar nicht gewirkt, — wo es dann müßig ist, die Glaubwürdigkeit der Zeugen zu prüfen, oder sie waren übernatürlich gewirkt. Der Mittelweg, den z. B. Dr. Paulus eingeschlagen hat, ist längst aufgegeben. Man wählt die Wahl zwischen völligem Glauben und Verwerfung der heiligen Geschichten (Strauß) oder Nachwerk eines Betrügers (Dr. Bauer). — Doch das ist nicht eine Verletzung des Naturgesetzes, sondern die Einführung eines neuen Naturs mit neuen Kräften, daher nicht inbegriffen in den aus früheren Erfahrungen deducirten allgemeinen Gesetzen, und andererseits auch nicht erklärbar, weil es momentan aufhört, der nachherigen Beobachtung und Erforschung sich entzieht. Eine Verletzung des Naturgesetzes würde das Wunder nur dann seyn, wenn die Ursache die-
selbe gewöhnlich, die Wirkung aber verschieden wäre oder umgekehrt. Allein die Ursache ist ja hier eine andere — das besondere Eingreifen einer göttlichen Macht. Ist ein solches Eingreifen denkbar? — das läugnen die Gegner. Allein in dem Willen des Menschen haben wir eine wirksame Ursache, die unter und mit den natürlichen Ursachen der materiellen Welt wirkt und Resultate producirt, die durch die Veränderung der Folge physikalischer Ursachen für sich nie zu Stande gekommen wären. Und dieß geschieht ohne die Stetigkeit der Naturordnung im Ganzen zu be-
stören. Wir haben damit einen Vorgang für die Möglichkeit eines ähnlichen Eingrei-
fens des göttlichen Willens in größerem Maßstabe. Und solche Eingriffe von Seiten des menschlichen oder göttlichen Willens sind weder mit den Gesetzen des Stoffes, noch mit dem Resultat im Widerspruch, sondern das Werk eines Agens, das unabhängig von den Gesetzen ist, ihnen also weder gehorcht, noch auch nicht gehorcht (vgl. Rothe, Theol. Stud. u. Krit. Jahrg. 1858). Dieses Agens ist der Geist im Unter-
schied von dem Stoff, ein persönliches, bewusstes, freies Agens, das Einfluß übt auf

den Stoff. Bei dem Menschen hat dieser Einfluß eine Gränze. Jenseits dieser Gränze beginnt das Gebiet des Wunderbaren. Bei den meisten biblischen Wundern zeigt das übernatürliche Element in der Wirkung des Geistes auf den Stoff, in der Übung einer die Gränzen des menschlichen Willens übersteigenden persönlichen Macht. Sie sind nicht sowohl übernatürlich als übermenschlich. Ob der Wunderthäter die natürlichen Agentien, nach ihren eigenen Gesetzen wirkend, gebraucht oder nicht, das ist eine disputable Frage. Sicher aber besteht das Wunder in dem Mittel, das jene Wirkungen hervorbringt, und dieses ist die Macht Gottes. — Befaßt man unter dem Begriff „Natur“ Alles, was in der Welteinrichtung nicht bloß wirklich, sondern auch möglich ist, — Alles, was nicht bloß durch natürliche Ursachen, sondern auch durch göttliche Macht hervorgebracht werden kann, so gehört das Wunder in das Gebiet Natur. Wir können wohl annehmen, daß Gott von Anbeginn die Welteinrichtung geordnet hat, daß Raum bleibt für die Wirkung solcher Wunderkräfte, die er, als einer bestimmten Zeit eintretend, voraus sah — wie er einen ähnlichen Spielraum menschlichen Willen gelassen hat (vgl. Bonnet's Präformationshypothese).

Hiermit ist der Uebergang gemacht zu dem zweiten Punkte: b) der Stelle der Wunder zu unserem Begriff von Gottes Wesen und Eigenschaften. Powell hatte in einem kurz vor den Essays erschienenen Werke „Order of Nature“ gegen die gewöhnliche Fassung des teleologischen Argumentes ausgesprochen, weil es zu unwürdigen anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott führe. Er hatte es als Standpunkte der induktiven Philosophie aus für unzulässig erklärt, vom Gesetz auf den Willen, von der Ordnung auf eine thätige Kraft, von der allgemeinen Vernunft auf eine Persönlichkeit, von einem Plan auf ein selbstexistirendes Wesen, von der Intelligenz auf ein Absolutes zu schließen. Die unveränderliche Naturordnung gebe schließlich keinen Begriff von der göttlichen Allmacht an die Hand, außer einer Allmacht, die jene Ordnung aufrecht halte und nur durch sie wirke. Der theistische Begriff Allmacht müsse auf einem ganz anderen Wege deducirt werden. Mansel will sich nicht auf die schwierige metaphysische Frage über das Absolute und Unendliche einlassen. Er hatte schon in seinen Bampton Lectures „über die Gränzen des religiösen Denkens“ die Ansicht entwickelt, daß es keine Erkenntniß des Absoluten gebe, und will hier vom praktischen Standpunkt aus die Frage so stellen: Ist Stoff oder Geist das wahre Bild Gottes? An Sir W. Hamilton sich anschließend, weist er darauf hin, daß Begriffe „Gesetz“, „Ordnung“, „Ursache“ von dem Gebiet des Geistes auf das Gebiet der Natur übertragen seyen. Der Begriff des Planes schließe die Existenz eines Willens in sich. Gott müsse also sowohl in Beziehung auf die Natur als auf den Menschen als freie Persönlichkeit gedacht werden. Das religiöse Grundgefühl (s. Jacobi) das Gefühl von einer Beziehung des Menschen zu Gott, als Person zu Person. Die Natur verhülle, der Mensch enthülle Gott. Das Universum werde nicht durch physische, sondern auch durch moralische Gesetze regiert. In der absoluten Ordnung des Daseyns stehe deshalb die Intelligenz oben an. Daraus folge, daß die Möglichkeit der Wunder nicht bloß nach physischen, sondern vielmehr nach moralischen Gründen urtheilt werden müsse; sie seyen nicht für die physische Welt, sondern für moralische Wesen gewirkt. — Hinsichtlich der Frage, ob die Wunder die Lehre oder die Person Gottes beweisen, bemerkt Mansel, daß durch solche epigrammatische Antithesen das Verständniß wenig gefördert werde. Um den Werth eines Wunders zu beurtheilen, müssen allerdings immer gewisse Lehren hereingezeichnet werden, aber die Lehren seyen nur negative Kriterien, die Wunder seyen doch wesentlich zu fassen als Manifestationen eines gottgesandten Lehrers, die nothwendig übermenschlicher Art seyen, aber im Zusammenhang mit seinem Charakter und der ganzen Geschichte der christlichen Kirche stehen.

Gehen wir über zu dem Schöpfungswunder, so ist als bedeutender Gegenstand der Essaysen Dr. McCaul, Professor des Hebräischen an King's College, zu nennen (The Mosaic Record. Aids to Faith Nro. V. p. 189 — 236). McCaul behauptet

der beiden Schöpfungsberichte Genesis I. II. und sucht nachzuweisen, daß „Elohim“ überall gebraucht werde, wo Gott als Schöpfer und Herr der Welt, „Jehova“ aber in allen Fällen, wo Gott als persönlicher Gott zu dem Menschen trete. Moses verbinde beide Namen, um die Identität zu zeigen, und brauche nachher von Kap. 4. an, wo beide Benennungen an, bald den einen, bald den anderen. Die Schöpfungsurkunde ist dem rein historischen Bericht. Denn Gott selbst drückt ihm durch das Sabbath-historische Siegel auf; ebenso gründet Christus das Ehegebot auf jenen Be-

Schöpfungsgeschichte enthält beides, religiöse und physikalische Wahrheiten. annehmen, daß die göttliche Offenbarung mit einer unwissenschaftlichen Annaturwissenschaftliche Gegenstände beginne, wo fängt dann die Wahrheit an? ihren Schwierigkeiten, welche die Naturwissenschaft findet, lassen sich weg- im ersten Verse ist die primitive Schöpfung erzählt, welche Millionen von der jetzigen Gestaltung der Erde stattgefunden haben mag („boroschit“ be- Vorzeitlichkeit), worauf im 2. Verse das Wüstewerden der Erde folgt. Die Telfus erhobenen Bedenken, daß Licht und Zeitmessung vor dem Hervor- Sonne existirt haben, werden durch die Laplace'sche Theorie von der rotirenden gehoben. Zudem ist gar nicht gesagt, daß die Sonne erst am 4. Tage sondern nur, daß sie sammt Mond und Sternen zu einem Zeitmesser ge- en sey; was aber erst nach der Schöpfung des Menschen von Bedeutung n Kraft treten konnte. Nicht nach der Sonne sind die Schöpfungstage zu dern nach Licht und Finsterniß, welche Gott Tag und Nacht nannte, über e wir aber nicht unterrichtet werden. Hat man die Dauer dieser Tage nach ge zu messen, der nach Hebr. 10, noch währt, so müssen diese Tage unbe- ritten seyn. Moses gibt einen Umriss der Schöpfungsgeschichte, so wie sie die er schrieb, verständlich seyn konnte. Daher geht er nach kurzer Erwäh- Schöpfung des Lichtes und Aethers an den zwei ersten Tagen (in welche die ormentationen mit ihrer Flora und Fauna fallen können) auf die jetzige Ge- r Erde über. Schwierigkeiten, wie die angebliche Unbeweglichkeit der Erde riment, heben sich von selbst, da „rakia“ nicht firmamentum, sondern edentet und Hiob 26, 7. ausdrücklich gesagt werde, die Erde sey suspendirt. en Ausdrücke, die eine Unbeweglichkeit der Erde zu lehren scheinen, sind, wie eine bildliche Sprache, wie auch der Sonnenstillstand bei Josua. — Ueber- t zwischen der richtig verstandenen mosaischen Urkunde und der Wissenschaft spruch statt, vielmehr wird durch den Fortschritt der letzteren die außerordent- rigkeit der ersteren immer mehr bestätigt, und es wird immer klarer, daß eine iche Weisheit Moiss Feder geführt haben muß.

schon McCaul manche Concessionen, die dem strengen Inspirationsbegriffe werden müssen, so tritt Morison (The Creative Week. Replies Nro. V. 45) fast ganz auf die Seite der Geologen, die er eigentlich bekämpfen will. der Wissenschaft und der Bibel gleicherweise gerecht zu werden. Er ver- Goodwin, die harmonistischen Theorien von Chalmers und Miller und wirft ur das vor, daß er zu weit gegangen. Und was ist es, das er selbst als igt? Daß die mosaische Urkunde in ihrer strophischen Gliederung am besten inspirirte Schöpfungpsalm“ gesagt werde. Die heilige Siebenzahl rophen deute die planvolle Ordnung und Vollkommenheit der Schöpfung und e Ruhe an. Schon Herder habe den Schöpfungsbericht symbolisch gefaßt. holt werde im Exodus zur Basis des Sabbathgesetzes gemacht. Im Uebri- hauptächlich die Allmacht Gottes im Schöpfungswerk hervorgehoben, welche Fortschritt der Wissenschaft immer mehr in's Licht trete. — Merkwürdig bei fassung ist nur das, daß sie in einer zur Vertheidigung der biblischen Lehre Schrift eine Aufnahme finden konnte. — Nicht besser steht es um eine an-

derer Gegenschrist: Huxtable, „The sacred Record of Creation“, welche die falsche Kosmogonie nicht als Geschichte, sondern als eine „Parabel“, die den Mensch die Beobachtung des Sabbath's lehren solle, ansieht. — Der Essayist hätte keine bessere Vertheidiger finden können, als seine Gegner.

2) Die Inspiration und Interpretation der heil. Schrift. Es war selbstverständlich der wichtigste und schwierigste Punkt im ganzen Streite. Die Bibel als Gottes Wort im vollsten Sinne hatte bis dahin so sehr als Axiom gegolten, daß an die Nothwendigkeit einer neuen Untersuchung des Inspirationsbegriffs kaum gedacht wurde. Gegen Angriffe auf die göttliche Autorität derselben schienen die Waffen der Evidenzen völlig zu genügen. Nur der Tractarianismus hatte gesehen, es nöthig sey, die Burg des Glaubens mit einem starken Bollwerk zu umgeben — die Autorität der Kirche. Aber Waffen waren indeß geschmiedet worden, welchen die Schutzmauern nicht widerstehen konnten, und die Vertheidiger hatten fast nur die Wahl um den Angriffen zu begegnen. Die Gegner der Essayisten hielten zum größeren Theil an dem strengen Inspirationsbegriff fest, während andere auch die menschliche Seite der Schrift gelten ließen. Die erstere Ansicht vertritt der schon genannte Dr. Wordsworth in seiner Entgegnung: „On the Interpretation of Scripture (Replies Nro. V. p. 286), die letztere Dr. Ellicott, Domdekan von Exeter und Professor der Theologie an King's College, London, in der Abhandlung „Scripture and its Interpretation“ (Aids to Faith Nro. IX. 371), und Dr. Browne, Prof. der Theologie in Cambridge in dem Artikel „Inspiration“ (Aids Nro. VII. p. 286). Wordsworth ist in mittelalterlicher Wafferrüstung Jowett gegenüber. Der heil. Geist ist ihm *primarius scripturae sacrae* und ebenso *interpres*. Zum Beweis für das erstere ruft er sich auf die bekannten Stellen der Schrift (namentlich 2 Tim. 3, 16., welche auch auf die Schriften des neuen Testaments ausdehnt, da jener Brief der letzte von den paulinischen sey), dann auf das Nicenum: *Credo in Spiritum sanctum, qui profectus est per prophetas*. Dadurch, meint er, war die Inspirationsfrage erledigt und brauchte nicht erst durch die Väter oder in späterer Zeit entschieden zu werden. Die Frage über den Kanon ist längst abgemacht. Jesus erkannte alle Bücher des Testaments als Gottes Wort an und befahl seinen Jüngern, sie als solches heilig zu halten. Er hat seiner Kirche seinen heil. Geist verheißen. Was daher die allgemeine Kirche als göttlich inspirirte Schrift empfangen hat, das ist das unfehlbare Wort Gottes, das Zeugniß des heil. Geistes, der in ihr ist. Jowett's Ansicht aber macht den Menschen zum Maß aller Dinge, als wäre er competent, darüber zu urtheilen, was er mittheilen sollte, als würde Gott den Beweis für die Inspiration von den Ideen des Menschen abhängig machen, die sich der Mensch darüber bilden möchte. Ist aber der heil. Geist der eigentliche Verfasser, so ist die Irrthumsfähigkeit der heil. Schriftsteller ein unabweisbarer Einwand. Wenn der heil. Geist unvollkommene Werkzeuge benutzt, so ist gerade ein Beweis, daß die Schrift eben nicht das Werk der letzteren, sondern des Geistes selbst ist. Die Apostel im Leben sind ganz andere als im Schreiben. Ist die heil. Schrift ein rein *supranaturales* Werk des Geistes Gottes, so kann sie nicht nur von ihm ausgelegt werden, und nicht wie andere Bücher. Der heil. Geist hat zu Zeit zu Zeit Männer in der Kirche erweckt, die die wahre Lehre der Schrift herausstellten und in den Symbolen und Bekenntnisschriften niederlegten. Diese sind die Führer zur rechten Schriftauslegung. Und um so nothwendiger ist die fortwährende Wirkung des Geistes als Schriftklärers, da jede Weissagung, also auch die von Christus über die Zukunft, erst durch die Erfüllung klar wird. Es ist also grundverkehrt, zwischen uns und Christo liegende Zeit ignoriren zu wollen, wie Jowett thut. Das ernsteste Studium der Kirchengeschichte ist vielmehr allezeit als die beste Hülfe zum Schriftverständnis angesehen worden. Dazu gehört aber noch ferner die innere Befähigung, die Erleuchtung durch den heil. Geist. Wer diese nicht sucht, wer die Schrift wie ein anderes Buch ansehen will, den strafft der heil. Geist mit Blindheit. — Von die-

landpunkte aus sieht nun Wordsworth alle von der allgemeinen Kirche abweichenden Ansätze der Schrifterklärung als Werk des Teufels an. Die Angriffe auf die Weissagungen leitet er einfach aus dem Unglauben ab u. s. w. Er selbst sieht nirgends Schwierigkeiten, auch bei solchen Fragen nicht, die den gläubigsten Theologen zu schaffen geben. Daß Paulus, z. B. nicht eine baldige Wiederkunft Christi angenommen habe, ist ihm sonnenklar, denn den zweiten Thessalonicherbrief habe Paulus kurz nach dem sein, der sein frühestes Schreiben sei, geschrieben; zu 1 Thess. 4, 15. bemerkt er Betreff des „Wir“: Jeder solle so leben, als wenn der Herr zu seiner Zeit kommen würde. Deshalb hat der heil. Geist mit großer Weisheit durch St. Paulus selber in einer Form geredet, die ihn als Zeitgenossen jedes Zeitalters erscheinen läßt. Das ist ächte Inspiration. Es ist die Sprache des Ewigen selbst. Voll Entzückung ist Wordsworth über seinen Gegner, der in Matth. 2, 15.: „Aus Aegypten habe ich meinen Sohn gerufen“, nicht die Erfüllung einer direkten Weissagung sehen will — was z. B. auch der entschiedene Vertheidiger des strengen Inspirationsbegriffs, McCaul, nicht thut, welcher in der Stelle Hosea 11. gar keine Weissagung, sondern nur einen Typus sieht. „Jowett will den Matthäus corrigiren!“ ruft Wordsworth aus; „nein, den heiligen Geist will er corrigiren! Kann es eine größere Anmaßung in der Welt geben?“ — Die zwei Genealogien Jesu zu vereinigen, macht gar keine Schwierigkeit. Matthäus gibt die königliche, Lukas die persönliche Abstammung Jesu. „Wir sollten dem heil. Geiste dafür dankbar seyn, daß er uns Christi Abstammung in doppelter Weise gezeigt hat“ — Und so ist der Verfasser noch oft mehr. Doch genug. Man muß sich nur über die Unerforschlichkeit wundern, mit welcher er über alle Schwierigkeiten wegschlägt. Es fehlt allerdings nicht an einzelnen klugen Bemerkungen, aber der ganze Ton ist zu hochtrabend und absprechend. Das wissenschaftliche Forschen selbst wird fast als etwas Kriminelles angesehen, wo es über die Grenzen der primitiven Kirche hinausgeht. Die eigentlichen Schwierigkeiten werden nicht erkannt. Daß aber diesen in einer anderen als der hergebrachten Weise begegnet werden müsse, haben Andere, wie Browne und Ellicott, wohl gefühlt.

Browne gibt einen guten Ueberblick über die Geschichte des Inspirationsbegriffs und sucht den Mittelweg zwischen den extremen Ansichten, indem er das göttliche und menschliche Element in der Inspiration anerkennt. Doch scheut er sich, eine Theorie aufzustellen, und beschränkt sich auf Erwägung einzelner Punkte, wobei er über das von den alten Evidentialtheologen Gesagte nicht hinauskommt. Denn die Hauptsache ist ihm, daß die heil. Schriftsteller als accreditirte Boten Gottes zu uns kommen, daß wir so die Gewißheit haben, eine infallible Urkunde der religiösen Wahrheit zu besitzen.“

Viel eingehender hat Ellicott den Gegenstand behandelt. Die Verschiedenheit der Interpretationsmethoden, sagt er, erkläre sich daraus, daß viele Stellen der Schrift nicht zeigen, daß keine Erklärung sie ganz ergründe. Die Schrift hat vielfach einen doppelten Sinn. Worte, die zunächst für eine bestimmte Zeit galten, finden eine mythische Anwendung in späterer Zeit, wie z. B. die Typen auf Christus. Der tiefere Sinn war von den heil. Schriftstellern oft nicht sogleich erkannt, wie Matth. 2, 15. v. 22, 31., ferner Ephes. 4, 8., wo der Apostel absichtlich den Text ändert, um den tiefen Sinn hervorzuheben. — Dann in Beziehung auf die Inspiration der Schrift erklärt er den Unterschied zwischen der Inspiration des Buches und der Schriftsteller nicht kennen lassen. Den Gegnern wirft er vor, daß sie hauptsächlich die Irrthümer und Widersprüche zwischen der Wissenschaft und der Schrift hervorheben und die letztere durch der ersteren berichtigen wollen, während doch die Schrift für sich zunächst betrachtet werden sollte, welche die übernatürliche Eingebung entschieden lehre, wie diese auch durch die Wirkung des göttlichen Geistes in der Schrift auf Millionen von Menschen bestätigt werde. Ueber die Art der Inspiration sagt Ellicott: „Der heil. Geist hat die Schriftschreiber so erleuchtet und ihre Gedanken durchdrungen, daß, während ihre Individualität nicht auf die Seite gesetzt wurde, Alles was nöthig war, um sie zu befähigen“

higen, die göttliche Wahrheit in ihrer ganzen Fülle mitzutheilen, ihnen gegeben war und dieser Einfluß erstreckte sich a) auf die Mittheilung der Lehre, so daß der göttliche Wille und Rath Gottes als eine gewisse Erkenntniß hervortreten konnte, b) auf Angaben, Citate und Thatfachen, so daß die Wahrheit, in welche der Schreibende führt ward, bekannt und anerkannt werden sollte, c) auf die Wahl der Ausdrücke, Formen und vielleicht selbst der Worte, so daß der Gegenstand der Offenbarung in passendsten und eindringlichsten Sprache mitgetheilt würde. Der *modus agendi* kann nicht näher bestimmt werden; auch hat die Kirche das nie versucht. — Hinsichtlich der Interpretation will Ellicott die allgemeinen hermeneutischen Regeln gelten lassen „Allein diese“ — sagt er — „genügen nicht in Fällen wie Ephes. 1, 20. (*ἐνοργασία*) u. Gal. 4, 3. (*στοιχεῖα*), und noch viel weniger in Fällen, wo der Gegenstand über das menschliche Erkennen hinausgeht. Da muß die Erklärung nach der Analogie der Schrift geschehen (z. B. 2 Theß. 2., nach Daniel Kap. 11.). Und wo es sich vollends um so schwierige Begriffe wie *πρωτότοκος* (Kol. 1, 15.) handelt, kann nur die autoritative Erklärung des Schriftstellers durch die alten Glaubensbekenntnisse entscheiden. So muß man auf dem Wege der Induktion auf die so hart angegriffene Lehre von der *analogia fidei* geführt. —

Wenn auch aus diesen wie den anderen Streitschriften wenig Gewinn für die deutsche Theologie abfällt, so ist andererseits der Nutzen für die englische nicht gering anzuschlagen. Der Essaystreit hat zu einem ernsteren Studium einen Anstoß gegeben, das sich auch auf die bisher vernachlässigten Zweige der Theologie auszudehnen beginnt. Die Essays selbst aber sind schon in den Hintergrund gedrängt durch Colenso's Bearbeitung des Pentateuchs, die einen neuen Kampf hervorgerufen hat. E. Schöckl.

Pacianus. Ueber diesen Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, der unter den kirchlichen Schriftstellern des Abendlandes vor Augustin eine keineswegs ganz ungeordnete Stellung einnimmt, hat uns hauptsächlich nur Hieronymus (in cap. 106 u. 132 seines Lib. de viris illustr., auch contr. Rufin. l. I. c. 24) einige sein Leben und schriftstellerisches Wirken betreffende Nachrichten mitgetheilt. Danach entstammte Pacianus einer vornehmen spanischen Familie und betrat anfänglich, wie es scheint, eine weltliche Laufbahn; denn er muß vermählt gewesen seyn, da Hieronymus seinen Freund Flav. Luc. Dexter als Sohn des Pacianus bezeichnet, denselben Dexter, dem er im Jahr 392 seinen *Catalogus virorum illustrium* widmete und der später unter Kaiser Honorius die Würde eines Präfectus Prætorio bekleidete. Später erst scheint Pacianus ganz ähnlich wie um dieselbe Zeit Ambrosius von Mailand, in den geistlichen Stand übergetreten zu seyn, worauf er dann Bischof von Barcelloña wurde. Als solcher schenkte er die gleich nachher zu nennenden Schriften, erfreute sich eines weithin reichen Ruhmes und Einflusses und starb hochbetagt gegen das Ende der Regierung Theodosius des Großen, also um's Jahr 390.

Ueber seine schriftstellerische Thätigkeit bemerkt Hieronymus (Catal. cap. 106) „Scripsit varia opuscula, de quibus est Cervus, et contra Novatianos.“ Von diesen Schriften ist die zuerst genannte nicht auf uns gekommen. Sie war wahrscheinlich eine Bußpredigt oder ein warnendes Mahnschreiben gegen eine im damaligen Gallien und vielleicht auch in Spanien sehr beliebte ausschweifende Volkslustbarkeit, genannt *Cervus* oder *Cervulus*, gerichtet (vgl. Du Cange, Glossar. s. v. „Cervula“). Die Schriften gegen die Novatianer sind uns noch, wenn nicht vollständig, doch wenigstens theilweise erhalten. Es sind drei Briefe an einen gewissen Sympronianus (oder nach anderer Lesart Sempronianus), der sich in Gefahr des Abfalls zum Novatianismus befand, wem es daher galt, das Schriftwidrige und sittlich Bedenkliche der novatianischen Lehre und kirchendisziplinaren Praxis darzuthun. Der erste Brief (Ep. 1. de catholico nomine) vertheidigt den katholischen Standpunkt mittelst einer ausführlichen Erklärung des Namens „catholicus“. Der zweite Brief (Ep. 2. de Symproniani litteris) beantwortet einige Fragen und Einwürfe des Gegners. Der dritte, besonders ausführlich

Brief (Ep. 3. contra tractatus Novatianorum) widerlegt die sämtlichen Hauptirrelehren und Hauptmißbrünche der novatianischen Sekte in extenso. — Außerdem besitzen wir noch zwei andere kleine Schriften von Pacianus: eine Paraenesis ad poenitentiam (s. libellus exhortatorius) und eine vor Taufcandidaten und älteren Christen gehaltene Predigt über das Taussakrament (Sermo de baptismo). In stilistischer Hinsicht zeichnen sich alle diese Schriften, über deren Herrühren von einem und demselben Verfasser kein Zweifel obwalten kann, ebenso sehr durch correcte Latinität wie durch anmuthige, klare und gefällige Darstellung aus, so daß das Urtheil des Hieronymus, der Pacian als einen scriptor eloquens preist, als ein völlig gerechtfertigtes erscheint. Hinsichtlich ihres Inhalts freilich bieten sie wenig Auszeichnendes und Originelles dar, vertreten vielmehr den wesentlich praktischen Standpunkt der traditionellen Orthodogie des Abendlandes in mehr nüchtern-reproducirender als genial-spekulirender Weise.

Was wir noch von Schriften Pacian's haben, ist zuerst von Tilius, Paris 1537, in Quart herausgegeben worden. Ihm ist dann Galland in seiner Bibliotheca Patrum, Tom. VII. p. 257—276 gefolgt; desgleichen die Biblioth. Patrum maxima Lugdunensis, Tom. IV. und Migne, Tom. XIII. p. 1051 sqq. — Ueber die Lebensumstände des Schriftstellers handeln AA. SS. Boll. ad 9. Mart. p. 44, W. Cave, Scriptorum ecclesiasticorum Hist. literar. I, 234; Tillemont, Mémoires etc. Vol. VIII. p. 539.

Palästina. Evangelisationswerk in diesem Jahrhundert. Es konnte nicht fehlen, daß der neu erwachte Missionseifer unseres Jahrhunderts, nachdem seitens der evangelischen Kirche die Heidenvölker, Israel und die erstorbenen alten Kirchen in suchender, rettender Liebe umfaßt worden, auch dem Lande seine Aufmerksamkeit zuwandte, von wo der finstern Welt der schöne Glanz Gottes angebrochen. Palästina umfloß immer noch an seinen vier Hauptorten Jerusalem, Hebron, Tiberias und Saphet einen nicht unbedeutenden Theil des jüdischen Volkes, auf's Strengste haltend an den Lehren der Väter, hochgeachtet von uns, in innigster Wechselbeziehung stehend zu uns über die Erde hin zerstreuten Volke Israel. Wie hätte die Bedeutung einer Mission gerade im heiligen Lande, ja wo möglich in Jerusalem selbst den Freunden Israels entgehen können?

Solches im Auge habend, sehen wir frühe schon in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts Boten des Evangeliums von Amerika und England die dem Volke der Juden so heiligen Orte besuchen, freilich so, daß ihr Aufenthalt mehr vorübergehender Natur war. Wohl mochten die Schwierigkeiten einer zu begründenden Mission zunächst in Jerusalem übergroß erscheinen. Nicht nur daß die Juden an keinem Orte der Welt kühnlicher waren, den Glauben der Väter zu verlassen und in irgend welche Verührung mit denen zu treten, welche das Wort verkündigten, davon es noch heute gilt: „den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit“, auch die Regierung des Landes und die starken Vorurtheile der muhammedanischen Bevölkerung gegen fremde Elemente, boten jedem solchen Unternehmen die größten Schwierigkeiten in den Weg.

Auch die Londoner Gesellschaft für Israel hatte früher schon Jerusalem in's Auge gefaßt und war bereit, der Ausführung ihres Lieblingsplanes, sollte sie sich als möglich erweisen, alle Mittel zu Gebote zu stellen. So sehen wir im Dienste dieser Missionsgesellschaft den Mann, der von Gott berufen war, ausgerüstet mit dem entsprechenden Maß von Ausdauer und Energie, die Jerusalem-Station für Israel zu begründen, schon 1827 hier thätig. Missionar John Nicolajson, gebürtig aus Lugumkloster, Herzogthum Schleswig, in Begleitung der Missionare Samuel Gobat und Rugler, letztere beiden das Terrain recognoscirend im Dienste der Church Missionary Society, welche gleichzeitig die an den heiligen Orten der Christenheit ansässigen Mitglieder der alten Kirchen in's Auge gefaßt hatte, in der Hoffnung, daß das unter den Christen begonnene Werk des Evangeliums bei so mannichfacher Verührung der Eingeborenen christlichen und

muhammedanischen Bekenntnisses auch den Anhängern des falschen Propheten zugänglich werden möchte.

Das griechische Kloster bot damals jenen drei Männern ein Unterkommen, zunächst hatten sie Gott zu danken für ein recht freundschaftliches Verhältniß zu einem Mitgliede jenes Klosters, herzlichster und inniger, als es sich je wieder seitdem hat stalten wollen.

Jener erste Besuch Jerusalems währte drei Monate. Es galt nun, das Resultat der vorläufig angestellten Untersuchung der Londoner Gesellschaft für Israel mitzutheilen und so sich zu einer Entscheidung führen zu lassen. Es vergingen noch fünf weitere Jahre, dann war der Plan so weit gereift, daß John Nicolajson im Jahre 1832 in Jerusalem zu stationirender Missionar für Israel seinen Einzug halten durfte. begrüßte darin die Erfüllung seines sehnlichsten Wunsches und hat sich weder durch Juden Feindschaft, noch durch Pest und Aufstände in der treuen Erfüllung seines Rufes irre machen lassen.

Das Einsame seiner Stellung wurde wesentlich gemildert und der Segen christlicher Gemeinschaft ihm geboten durch das Eintreffen christlicher Brüder aus Amerika in den Jahren 1836 und 1837, welche von ihrer Gesellschaft für die alten Kirchen des Orients nach Jerusalem gesandt waren, nicht so sehr, um protestantische Kirchen zu gründen, als die alten Kirchen zu verjüngen, sie mit dem Worte Gottes zu erleuchten für Schulen thätig zu seyn, ob es möglich wäre, eine Reformation an Haupt und Gliedern bewerkstelligen zu helfen. Es waren zwei Männer, Panneaz und Whiting Thompson in deren Reise es dem Professor Robinson bei seinem ersten Aufenthalte in Jerusalem im Jahre 1838 so wohl wurde.

Es war derjenige Gesichtspunkt, von welchem auch alle späteren Unternehmung englischer und amerikanischer Missionsgesellschaften für jene alten Kirchen der Griechen, Lateiner, Armenier, Kopten und Abessinier ausgegangen, welcher aber immer wieder durch den fleischlichen Sinn und das feindselige Verhalten der resp. Häupter, Priester, Bischöfe und Patriarchen vereitelt worden, so daß die erstorbenen Kirchen, anstatt eine Erneuerung Raum zu geben, die von der Wahrheit des Evangeliums erfaßten Mitglieder hinausstießen und auf alle Weise verfolgten, somit die Formirung einzelner protestantischer Gemeinschaften nöthig machten.

Welch eine Förderung aber des von J. Nicolajson in großer Treue begonnenen und fortgeführten Werks und welche eine Umgestaltung der bisherigen Verhältnisse Jerusalems mußte die Folge seyn des Einzugs jenes ersten evangelischen Bischofs nach stattgehabter gemeinschaftlicher Fundation des Bisthums seitens Preußens und Englands, in Verbindung mit den neu errichteten Consulaten der europäischen Großmächte!

Im Januar des Jahres 1842 traf Bischof Alexander in Jerusalem ein, begleitet von seinem Kaplan Williams, dem Missionar für Israel, Ewald, dem Dr. Macgill und Mr. Bergheim, letztere für das zu errichtende Hospital für Juden, verbunden mit Apotheke.

Die feierliche Bewillkommnung dieses für Jerusalem so höchst bedeutsamen Besuches seitens der muhammedanischen Behörden wie auch der Würdenträger der alten Kirchen bezeugte laut, welche einen Schritt die evangelisch-protestantische Kirche im türkischen Reiche vorwärts gethan, wie viele Vorurtheile hier mit einem Male gefallen, welche Vortheile das fremde Element den Einheimischen gegenüber errungen! Der erste Schritt war gethan zur Verwirklichung der Idee des seligen Königs von Preußen, daß die Leuchter des Evangeliums müsse seine Stätte haben in Jerusalem, der den Christen, Juden und Muhammedanern so heiligen Stadt, auf daß von da aus sein Licht sich durch die finsternen Lande des Orients in Folge der tausendfachen Berührung von Ost und Fern mit diesem Mittelpunkte.

Es gelang dem Bischof Alexander, selbst ein Sohn Abraham's, dieses und ja

für die seligmachende Wahrheit zu gewinnen, das bis dahin fern geblieben. Die Mission wurde von sämmtlichen nun vorhandenen Kräften einmüthig fortgeführt, protestantische Gottesdienste in hebräischer und englischer Sprache wurden eingerichtet; eine Anstalt für lernbegierige junge Leute wurde 1843 unter der Leitung des englischen Missionars Douglas Beitch gestellt mit vielversprechendem Erfolg, doch sollte die Wirksamkeit des ersten evangelischen Bischofs nur eine sehr kurze sein; schon im November 1845 wurde er auf einer Reise nach Aegypten abgerufen und in Folge der zwischen Preussen und England alternirenden Wahl des Bischofs wurde vom König von Preussen März 1846 der Missionar Gobat berufen, am 9. Juli zum Bischof der anglikanischen Kirche consecrirt durch den Erzbischof von Canterbury, so daß am 30. Dez. 1846 Gobat als zweiter evangelischer Bischof von Jerusalem seinen Einzug hielt mit nicht minder warmen Herzen für Israel und für Nicht-Israel, ausgerüstet mit seiner Erfahrung auf dem Missionsgebiet, mit apostolischem Sinn und Eifer.

Den ernstlichen Bemühungen J. Nicolajson's war es gelungen, durch die englische Mission zu Constantinopel einen Ferman zum Bau der Christuskirche auf Zion zu erhalten. Die Mittel flossen reichlich; wie groß auch die Kosten des 40 Fuß tiefen Fundaments, und ob man auch zunächst ein Consulat zu bauen hatte, sofern der Ferman Sultan's nur eine Consulatkapelle gestattete, so konnte am 21. Januar 1849 die Einweihung der allen billigen Anforderungen in edlem Stuhl entsprechenden protestantischen Kirche stattfinden, als wichtigen Anhaltspunkt für alle Missionsbestrebungen und von dem Segen für die sich mehr und mehr aus einheimischen Elementen vergrößernden jüdischen und deutschen Gemeinden.

Schutz und Pflege der letzteren war eine der Stipulationen des englischen Bischofs, welche jederzeit treulich gehalten worden. Der englische Gottesdienst wurde frühmorgens in hebräischer, Vormittags in englischer, Nachmittags in deutscher Sprache gehalten. Die deutsche Gemeinde hatte durch Gründung des Bräuerhauses von Christhona tüchtige Kräfte erworben, und obgleich die Brüder in das ihnen botene weitere Feld der Wirksamkeit im Dienste des Bischofs oder der englischen Missionsgesellschaft eintraten, blieben sie doch die Stützen der kleinen deutschen Gemeinde auf Zion.

Die häufigen Krankheiten im Jahre 1850 unter den protestantischen Familien veranlaßten Bischof Gobat, sich nach Kaiserswerth zu wenden um zwei Pflegeschwestern. Ein Fliehdiner ging darauf bereitwillig ein, jedoch den gemachten Vorschlag dahin erwidert, daß er anstatt der begehrten zwei Pflegeschwestern vier Diaconissen im Jahre 1851 nach Jerusalem brächte, um daselbst ein Hospital zu gründen und vor der Hand an der des Bischofs Schule zu theilnehmen, bis der Weg gebahnt worden sei für eine vollständige Schule und ein Pensionat. Für die ersten Jahre war auch das preussische Hospital mit dem Schwesternhause verbunden.

Die Erweiterung der deutschen Gemeinde und die Gründung deutscher Anstalten machte das Bedürfniß eines deutschen Geistlichen umso dringender erscheinen lassen, und diese Bitte fand bei Sr. Majestät König Friedrich Wilhelm IV. huldvollste Genehmigung; es wurde Pastor Fr. Valentiner aus der Zahl der aus Schleswig vertriebenen Geistlichen für Jerusalem ernannt, und traf derselbe am 11. Januar 1852 da ein. Die Abreise mußte beschleunigt werden, da zu Ostern dieses Jahres soeben Bischof Gobat als auch Missionar J. Nicolajson eine Reise nach England anzutreten hatten.

Die englische Kirche wurde nun der deutschen Gemeinde zu freier Benutzung mitgetheilt. Die Bunsen'sche Liturgie wurde vom Cultusministerium für die deutsche Kirche in Jerusalem bestimmt, nachdem sie auch vom Erzbischof von Canterbury gebilligt worden war. Das sich von Jahr zu Jahr vergrößernde Hospital der Diaconissen bietet dem Geistlichen der deutschen Gemeinde ein in gleichem Maße sich erweiterndes Missionsfeld, da in den letzten Jahren neben der nicht unbeträchtlichen Aus-

zahl vom Patienten der verschiedenen christlichen Confectionen die Zahl der ungarischen Kranken sich auf 300 bis 400 beläuft. Daneben nimmt die Diakonissen die Thätigkeit desselben für Ertheilung des Unterrichts in Religion und in der deutschen Sprache in Anspruch. Die gemeinschaftlichen Gottesdienste, Bibel- und Missionsstunden, ganz besonders aber die seit 1860 bestehenden Gebetsstunden, zweimal täglich, geben ein liebliches Bild des herzlich-brüderlichen Verhältnisses der deutschen englischen Gemeinde, der Vorsteher sowohl wie ihrer Glieder.

Bischof Gobat gründete im Jahre 1847 zuerst eine Schule für Knaben und eine gemeinschaftlich. Das Wachsen derselben machte zunächst eine Trennung der schlechterer notwendig. Darnach zweigte sich die Mädchenschule der Diakonissen ab, später bildete sich auch eine selbstständige Schule der englischen Mission für Knaben und Mädchen. Die Grünselkenen des Libanon im Jahre 1860 gaben Veranlassung zur Errichtung eines syrischen Waisenhauses in Verbindung mit der Pilgermission, ursprüngliches Bruderhaus sich im Laufe der Jahre in ein Handlungsgeschäft, dessen der Mission umgestaltet hatte, in welchem 30 arme Kinder verpflegt wurden, so daß die Gesamtzahl der in christlichem Unterricht stehenden Kinder sich auf hundert beläuft.

Jenes in Verbindung mit der Mission für Israel errichtete Collegium wurde fünfjährigem Bestande wieder aufgegeben und dafür das Industriehaus eröffnet zur Aufnahme der jungen Leute aus Israel, welche sich zum Unterricht in der christlichen Arbeit melden, verbunden mit Erlernung eines Handwerks. Dieses seit 1848 in bestehende Haus beherbergt als beste Stätte der Prüfung und Unterweisung im Leben wie im Materiellen die vom Judenthum zum Christenthum Uebertretenden, Jahre, innerhalb welcher Zeit den sich Bewährenden die Taufe ertheilt wird, so daß sie dann befähigt sind, ihr weiteres Fortkommen in der Welt zu suchen. Zwölf Kinder hier zur Zeit Aufnahme finden.

Daneben wurde das Bedürfnis einer Voranstalt gefühlt, wo die sich Meist völlig unbekannt, zunächst geprüft würden, um sie, wenn die Motive sich als lauter herausstellen, leichter entlassen zu können, andererseits aber auch mit der Aufnahme aus dem armen umherwandernden Volke nicht zu schwierig seyn zu lassen. Der Vorsteher dieses Inquiritor homo leitet zugleich einen Buchladen, in welchem neben vielen anderen Erzeugnissen der Jerusalemer Literatur die Bibel in recht vielen Sprachen zu haben ist, neben dem Volk der Juden besonders auf die große Zahl von Pilgern zwischen Weihnacht und Ostern berechnet.

Auch für die Mädchen geschieht was geschehen kann, um sie aus der Armut und Armuth emporzuheben durch Unterricht in Handarbeiten, so daß sie zugleich zu verdienenden, ihren Fähigkeiten entsprechend.

Missionar N. Nicolayson hatte im Jahre 1856 sein Tagewerk vollendet; Nachfolger war der seit 1852 in gleicher Arbeit in Jerusalem thätig gewesene Missionar Kenmsford als Geistlicher der Christuskirche. Seine Liebe und große Treue seinem Berufe hatte ihm Aller Herzen gewonnen, so daß die Trauer allgemein war als er im Jahre 1860 genöthigt war, in Folge eines schweren Brustleidens den 10. November seinen Posten aufzugeben.

Im Jahre 1861 wurde der im Dienste der Londoner Gesellschaft zu Constantinopel thätige Missionar Barclay wurde ein tüchtiger, eifriger Nachfolger gefunden, dem hiesigen gleichfalls verbundenen Missionare Bailey und Frankel zu Seite stehen.

Dem mit ihm ersten Bischof in Jerusalem eingezogenen englischen Arzte Dr. W. Thomson folgte im Jahre 1861 Dr. W. Thomson, eben so dienstfertig als geschickt, von Allen geachtet und geliebt, welcher nach dem Diakonissenhospital in jeder Weise unentgeltlich seine Dienste zu leisten suchte.

Die von ihm fortgeführten Werk der Schulen in Jerusalem sammelte sich eine große Gemeinde, welche gegenwärtig 80 Seelen zählt. Die griechische

he ist daselbst am zahlreichsten vertreten, etwa 400 Männer zählend, die lateinische, die armenische gleichfalls 300.

Vom Beginn seiner Wirksamkeit in Jerusalem an breitete Bischof Gobat seine Thätigkeit auch über die Eingebornen des Landes aus. Seine Colporteurs fanden nicht nur Samaria und Galiläa, sondern auch in dem jenseits des Jordan gelegenen Salt willige Aufnahme; auch Schulen wurden eröffnet und die Wirksamkeit des ausgestreuten Samens lieh sich bald in direkter und indirekter Weise. Letzteres sofern die Häupter der alten Kirche genöthigt wurden, ihren Untergebenen mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden, auch Missionsdränge abzustellen und Aehnliches zu thun, wozu die Evangelischen ein gutes Beispiel gaben.

Die in letzter Zeit in Ramallah gebildete protestantische Gemeinde wird in ähnlicher Weise von dem Geistlichen der englischen Gesellschaft besorgt, wie die protestantische Gemeinde zu Bethlehem von dem preussischen Geistlichen zu Jerusalem.

Es entstanden Schulen in Nablus und Nazareth, Liberias und Salt. An letzterem errichteten die Griechen sogleich eine Gegenschule, welche aber alsbald wieder nachdem die evangelische Schule verdrängt worden war, welcher unwürdige sich einige Jahre später noch wiederholte.

Auch Jaffa, Ramleh und Bethlehem wurden mit einer protestantischen Schule versehen, wo es gelang, einen tüchtigen Lehrer zu finden, fehlte es nicht an Ansprache der Kirche. Bethlehem war durch Missionar Dr. Sandreczki, welcher im Dienste der Missionary Society stehend, im Jahre 1851 Smyrna gegen Jerusalem verlegt hatte, von hier aus versorgt worden, so daß erst J. Nicolajson, nach ihm der in Nazareth angestellte, im Jahre 1856 nach Jerusalem versetzte, ordinirte Missionar H. Klein Dienst verrichtete.

Im Jahre 1859 wurde Missionar S. Müller von Nazareth nach Bethlehem versetzt, um das Werk daselbst eifriger betreiben zu können. Doch war diese Versetzung auf Ordre des Vokalcomité zu Jerusalem geschehen, da zu Aller Befremden bald nach die Resolution der Gesellschaft eintraf, daß in Folge der gewaltigen Anwesenheit von Ostindien und China, die Stationen zu Bethlehem und Ramleh aufgegeben werden sollten.

Bischof Gobat erklärte sich bereit, eine der beiden Stationen aus seinen Mitteln zu erhalten, in der Hoffnung, es werde die Gesellschaft ihn nicht im Stich lassen. Für Bethlehem trat in der Stunde der Noth der Jerusalems-Verein zu Berlin helfend ein, schickte auch Pastor Valentiner, ein Grundstück zu kaufen, um Haus und Kapelle zu bauen. Es fand sich ein schön gelegenes Plätzchen am Westende des Ortes mit herrlicher und herrlicher Aussicht nach allen Seiten, und am 17. November 1864 fand feierliche Einweihung der Kapelle in dem herrlichen Missionshause statt unter herzlicher Theilnahme aller Jerusalemsfreunde, Bischof Gobat an ihrer Spitze.

Die protestantische Gemeinde Bethlehems zählt 45 Familienhäupter, Knaben und Mädchen zusammen c. 60 Kinder, die protestantische Gemeinde Ramleh's, wo Missionar Grähler seit 1859 thätig gewesen, zählt 35 Mitglieder, die Zahl der Schulkinder betragt 18 Knaben und 14 Mädchen. Die in dem benachbarten Lydda neu errichtete Schule zählt bereits 12 Knaben.

Die bischöfliche Knabenschule bildet die fähigeren Schüler so weit aus, daß sie als Hauslehrer verwendet werden können; außer dieser werden fähige Leute unter der Führung der Missionare zum Lehrersfach angeleitet, auch kommt es vor, daß junge Leute, welche die Bildungsanstalten der griechischen Kirche durchlaufen, zur protestantischen Kirche übertreten und dann zum Schuldienst sich tüchtig erweisen. Der Geist bitterer Verfolgung und Verfolgungssucht wird bei diesen alten Kirchen besonders wach gerufen, als aus dem Lehrer- oder Priesterstande Jemand zum Protestantismus übertreten will. Daneben bieten die Gerichtsverhandlungen der resp. Obergelien die Hauptgelegenheit zum Interveniren und Chikaniren. Die griechische Kirche als die bei Weitem

am zahlreichsten vertretene, und die lateinische, deren Patriarch Valerga sehr ihren Einfluß auszubreiten besonders in den Dörfern Beitjala und Ramallah, westlich von Bethlehem, letzteres nördlich von Jerusalem gelegen, haben ihre B im Gericht als völlig stimmberedhtigte Beisitzer, wo sich dann für solche Verhandlungen welche Angelegenheiten der Protestanten betreffen, durch Vesteckung für allerlei rechtigkeit Thür und Thor öffnen. Könnten die zum Protestantismus Uebertr damit zugleich an dem Schutze des preussischen oder englischen Consuls Theil so wäre die Sache viel leichter, aber sie sind natürlich nach wie vor ausschließli terthanen des Sultans und die sie geistlich Pflegenden sind deshalb genöthigt, in dies allerunsauberste Gebiet der Gerichtsverhandlungen einzutreten.

In Jaffa bildete sich in den Jahren 1850 und 1851 eine recht viel verspre Gemeinde; von 1854 bis 1862 war Missionar Kruse, welcher eine lange Zeit Jahren in Cairo stationirt gewesen, dort thätig. Sein Posten blieb unbesetzt u Knabenschule ging ein, doch ist die Missionsthätigkeit daselbst von einem Agente Spittler'schen Handlungshauses in Jerusalem insofern fortgeführt, als er den R Medicin austheilt, in besonderen Fällen auch die Kranken in sein Haus aufnimmt die kleine deutsche Gemeinde sonntäglich in seinem Hause zu versammeln sucht, der deutsche Geistliche von Jerusalem mehrere Male im Jahre dort zur Verri der Amtshandlungen eintrifft, in welchem Verhältnisse derselbe auch zu der an protestantischen Gemeinde zu Bethlehem steht. Für eine c. 30 Kinder zü Mädchenschule wurde in einer englischen Dame eine sehr fähige und treue Le gefunden.

Die protestantische Gemeinde zu Nablus steht gegenwärtig unter der Leitung Missionars Fußscher, welcher ursprünglich gleich den Missionaren Müller und O von der Pilgermission in dies Land geschickt worden. In den Jahren 1854 und war der englische Missionar Bowen dort mit großem Erfolg thätig, welcher später Bischof von Sierra Leone consecrirt wurde und dort sein frühes Grab fand. Ihm Missionar Zeller, welcher jetzt der Mission in Galiläa vorsteht, bis der Aufruf Muhammedaner im Herbst 1856 ausbrach, in welchem einige getödtet wurden u bischöfliche Schule zertrümmert ward. Kurze Zeit war auch der vorübergehend in stationirte Missionar Fleischhacker in Nablus thätig.

Das nahe gelegene Dorf Raphidia eingeschlossen, zählt die Gemeinde zu N 17 Familienhäupter, 9 Frauen, 14 Kinder; die Schule zu Nablus zählt 25 K die zu Raphidia 15.

Außerdem befindet sich eine Schule zu Rusdjebel mit 12 Kindern, einem östlich gelegen von Sebaste, dem alten Samaria, wo gegenwärtig, mit Ausnahme Mutter mit ihrem Sohne, Alles muhammedanisch ist. Einige Protestanten finden in den umliegenden Orten. Das ganze Nablusgebirge zählt nur fünf christliche K in Nablus selbst sind nur 500 Seelen griechischer Confession, von welchen sich die testantische Gemeinde abgezweigt hat. Die Lateiner sind dort nicht vertreten. den Kindern der protestantischen Schule befinden sich neben der Mehrzahl von K griechischer Confession fünf muhammedanische Knaben, ein Kind samaritanischer, ein jüdischer Eltern.

In Galiläa hat das Evangelisationswerk eine erfreuliche Ausbreitung gewu Die Bemühungen des Katechisten, ausgesandt von Bischof Gobat, weckten zund Nazareth Hunger und Durst nach dem Worte Gottes. Als eine Anzahl Lateine Griechen sich der evangelischen Lehre zuwandten und die Irrthümer ihrer Kirch kämpften, wurden sie aus ihren Kirchen ausgestoßen und schlossen sich nun enge sammen. Im Jahre 1851 sandte Bischof Gobat den Missionar Schwarz nach reth, und mit ihm kam Missionar Klein, von der englischen kirchlichen Missions schaft ausgesendet. Die Predigt des Evangeliums erregte nun so heftige Opp der lateinischen und griechischen Geistlichkeit, daß der fanatisirte Pöbel einen K

den, die Missionare mit Gewalt zu vertreiben, wobei Schwarz verwundet wurde. Alle heiligen und religiösen Schriften, deren die Priester habhaft werden konnten, wurden öffentlich verbrannt und alle Protestanten in den Bann gethan.

In Folge des energischen Einschreitens des englischen Consuls zu Jerusalem fand die Behandlung der Missionare die verdiente Bestrafung, um so heftiger wandte sich das Volk gegen die Geistlichkeit gegen die übergetretenen Rajah's.

Im Jahre 1853 verließ Missionar Schwarz Nazareth, die englisch-kirchliche Mission erhielt aber Verstärkung durch die beiden Deutschen Huber und Müller, welche die Mission fortführten, als Missionar Klein 1855 nach Europa zurückkehrte, da seine Frau an Fieber erlegen war und seine eigene Gesundheit litt.

Im Jahre 1857 kam Missionar Zeller nach Nazareth. Die Missionsthätigkeit wurde nun auf die umliegenden Dörfer ausgedehnt und in zwei derselben ein Versuch Schulen gemacht. Es zeigte sich viel Fortschritt nach der Wahrheit, auch schien der Verkehr mit Muhammedanern und Drusen nicht fruchtlos zu bleiben.

Der furchtbare Sturm, der im Jahre 1860 über die Christen auf dem Libanon und in Damascus hereinbrach, erschütterte auch die Mission in Galiläa. Die Protestanten hatten neue Angriffe und Bedrückungen zu erdulden, doch wurde durch Hülfe des britischen Commissärs für Syrien schließlich die Anerkennung der protestantischen Kirche in Nazareth als selbstständig durchgesetzt.

Lebhaftige Kämpfe gab es in dem westlich gelegenen Orte Schemamer, wo sich eine protestantische Gemeinde bildete unter Leitung des vom Bischof Gobat unterhaltenen katechetischen Catechisten Seraphin.

Dem Mangel an ärztlicher Hülfe wurde im Jahre 1862 abgeholfen, indem ein armenischer Armenier nach absolvirtem medicinischen Studium zu Edinburgh, nach Nazareth kam wurde. Freundliche Beiträge aus Württemberg machten die Einrichtung einer Schule möglich.

Neben der bestehenden Knabenschule wurde mit dem Beginn des Jahres 1864 auch eine Mädchenschule unter Leitung einer tüchtigen englischen Lehrerin eröffnet.

Seit dem Frühjahr 1864 hat die unverhohlene Ungunst der türkischen Regierung vor der wachsenden russischen und französischen Einfluß den Protestanten neue Schwierigkeiten bereitet und besonders die Mission unter den Muhammedanern gehemmt.

Der früher erwähnte direkte und indirekte Einfluß der Mission zeigt sich auch in der unverkennbar; ein nicht zu übersehender Punkt für die richtige Beurtheilung der in den verschiedenen Stationen fortgeführten Werke und des Verhältnisses der protestantischen Gemeinden zu den alten Kirchen. Unter der für alle höheren Ideen und Fragen früher völlig todtten Bevölkerung hat das neu gepredigte Evangelium einen Saureteig gewirkt und die Häupter der lateinischen und griechischen Kirchen sich genöthigt gesehen, Manches für ihre Angehörigen zu thun und, obgleich ungern, die schreiendsten Mißbräuche dennoch eine Reformation eintreten zu lassen.

In gleicher Weise haben die Bestrebungen der englischen Mission unter den Juden in Jerusalem die heilsame Folge gehabt, daß die Rothschild's etc. sich aufgemacht, aus eigenen Mitteln den armen Brüdern dasselbe zu schaffen, was die Mission bot, auf welche ein Hospital und Schulen neben den englischen Anstalten entstanden sind, wie auch die griechische Kirche in Jerusalem sich genöthigt gesehen hat, gleichen Schritt zu halten mit den Unternehmungen der Protestanten.

Auch von den Gegnern des Protestantismus wird anerkannt, daß durch die Mission der englischen Einfluß der in früherer Zeit im Schwange gehenden furchtbaren Verfolgung der Christen in Galiläa durch die Muhammedaner, wodurch viele Christen in die Gegenden zur Annahme des Islam genöthigt wurden, der kräftigste Damm entgegen gesetzt worden ist.

Gegenwärtig macht Nazareth unter den Ruinen Syriens und Palästina's auf den reisenden Europäer den freundlichen Eindruck einer kräftig emporblühenden, mehr

als sonstwo von christlichen Sitten beherrschten kleinen Stadt, was auch dem zuzuschreiben ist, daß die christliche Bevölkerung ein bedeutendes Uebergewicht mohammedanische gewonnen hat. Die Bevölkerung beläuft sich auf 5000 1 Seelen, wovon zwei Drittheile christlichen Bekenntnisses sind.

Die Gesamtzahl der Protestanten in Nazareth und den umliegenden Yafa, Keneh, Refr-Kenna und Schefamer beläuft sich auf 145 Männer (ohne und Kinder). Yafa liegt eine halbe Stunde südwestlich von Nazareth, Keneh 1 Kenna nördlich und Schefamer westlich zwischen Nazareth und Akka.

Auch in Yafa und Keneh bestehen protestantische Schulen. Die Gesamtzahl Schüler beträgt o. 100.

Die englisch-kirchliche Mission besitzt in Nazareth ein Missionshaus und ein Haus. Der Bau einer Kirche ist in Anregung gebracht und der Bauplatz für bereits gekauft. Mit dem Bau eines kleinen Hospitals wird noch in diesem Jahr begonnen werden, da der Ferman dafür bereits erteilt worden ist. Fr. Paley

Paley, William, englischer Theologe, wurde geboren im Juli 1743 in borough in Northamptonshire. Sein Vater war damals Kanonikus an der Domkirche, siedelte aber schon im Jahre 1745 nach Giggleswick in Yorkshire und er zum Direktor der dortigen lateinischen Schule ernannt worden war. Hier denn auch Paley unter den Augen seines Vaters bis zu seinem 16. Lebensjahre erste klassische Bildung, und schon damals zeichnete er sich durch große Klarheit Verstandes und durch eine besonders auf das Praktische hingelernte Wißbegierde besonderes Vergnügen machte es ihm, wenn er von Zeit zu Zeit Gelegenheit hatte Gerichtsitzungen in Lancaster oder in York beizuwohnen, und in der eifrigen Betrachtung von allerlei Rechtsfällen offenbarte er schon frühe den Scharfsinn, der sich später namentlich in seinen apologetischen Schriften so glänzend entfaltete.

Im Jahre 1759 bezog er die Universität Cambridge. Sein Vater hegte Zeit die größten Erwartungen von ihm. Nach der Abreise seines Sohnes an „Mein Sohn ist nun zur Universität gegangen. Er wird einmal ein bedeutend werden, dessen bin ich gewiß; denn er hat bei weitem den hellsten Verstand, den meinem Leben jemals vorgekommen ist.“ Paley zeichnete sich durch seine außerordentlichen Fähigkeiten bald vor allen seinen Mitstudirenden aus und erwarb sich nach dreijährigen Studium den akademischen Grad eines Baccalaureus Artium mit deren Ehren. Eine für seine dialektische Gewandtheit, aber auch für seinen latinitischen Standpunkt charakteristische Anekdote ist uns aus dieser Zeit seiner akademischen Studien aufbehalten. Für eine Disputation wählte er sich zwei Thesen, die eine die Todesstrafe, die andere gegen die Ewigkeit der Höllestrafen, aeternitas p. contradicere divinis attributis. Als seine akademischen Oberen nun gegen die Unsicherheit dieser Thesen, namentlich aber der letzteren, Einsprache erhoben, so entgegnete Paley kurz, ein „non“ vor „contradicere“ einzuschieben, und vertheidigte nun mit Gewandtheit die Ewigkeit der Höllestrafen.

Im Anfange des Jahres 1763 verließ Paley die Universität und ging nach Norwich, wo er sich bis zum Jahre 1767 aufhielt, zuerst als Hilfslehrer an einer lateinischen Schule, dann als Hofmeister in einer Privatfamilie und als Hilfsprediger der dortigen Geistlichen. Von hier aus machte er häufige Excursionen in das nahegelegene London, und seine frühere Neigung, den Verhandlungen der Gerichte beizuwohnen, fand hier reichliche Nahrung. Er erwarb sich eine bis in's Einzelne Kenntniß des englischen Criminalrechts und eine gründliche Einsicht in die allgemeinen Principien der Jurisprudenz, Kenntnisse, die er später in seinen Schriften anzuwenden wußte. Dabei vernachlässigte er die wissenschaftlichen Studien nicht; bewarb sich um den im Jahre 1765 von der Universität Cambridge für die beste lateinische Dissertation ausgeschriebenen Preis. Das Thema war eine Vergleichung stoischen und epikuräischen Philosophie: *Utrum civitati perniciosior sit Ep*

nomis philosophia? Paley entschied sich, wie das seiner ganzen Geistesrichtung und nur durch Locke bestimmten philosophischen Bildung am meisten entsprach, für den **Maritismus** und trug den ersten Preis davon. Im folgenden Jahre 1766 wurde er in **Kügliede** der Universität erwählt (fellow of Christ's college) und um dieselbe Zeit erwarb er sich den akademischen Grad eines Magister artium. Doch blieb er **ständig** noch in Greenwich und trat erst im folgenden Jahre 1767 seine akademischen **Unter an**.

Als Universitätslehrer in Cambridge, während der Jahre 1767—1776, erwarb **Paley** durch die Neuheit und Originalität seiner Lehrweise allgemeinen Beifall, und **er** auch noch nicht als Schriftsteller auftrat, so reiften doch schon jetzt in ihm alle **Stoern**, die er späterhin in seinen wichtigsten Werken niedergelegt hat. Er begann **Curfus** seiner Vorlesungen mit einer Erklärung von Locke's Essay on the human **standing**, die er durch die aus dem gewöhnlichen Leben und der Tagesgeschichte **namen** Beispiele besonders interessant zu machen wußte. Darauf folgte Clarke, on **being and attributes of God**, Vorlesungen, in denen der Hauptsache nach schon **was** enthalten war, was er späterhin in seiner „Natural Theology“ über die **heit, Macht und Güte** der Gottheit niedergelegt hat. In seinen Vorlesungen über **gab** er schon jetzt die Substanz seines späteren Werkes über „Moral and Poli- **Philosophy**.“ Zuletzt folgten seine Vorlesungen über das griechische Neue Testa- **mt**, in denen er sich jedoch allein auf die historischen Bücher beschränkte. In der **Zeit** seiner akademischen Wirksamkeit kündigte er, als etwas ganz Neues, noch **Vorlesungen über Theologie“** an, die besonders für solche schon graduirte Studenten **mauet** waren, die in den Dienst der Kirche eintreten wollten. In dem apologetischen **aupttheile** dieser Vorlesungen gab er den wesentlichen Inhalt seiner späteren „Evi- **ences of Christianity**“, der Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, und **in Kern** seiner „Horae Paulinae“. Dazu fügte er einen Abriß über die Ursachen des **glaubens** und eine kurze Darstellung der Hauptunterschiede, welche die Kirche von **Land** von der Kirche von Rom, den Presbyterianern, Methodistern und Quäkern **amen**. Endlich schloß er diese Vorlesungen mit einer Anleitung zur Anfertigung von **bigten** und zur Erfüllung der anderen Amtspflichten eines Geistlichen.

Während dieser Zeit seines Aufenthaltes in Cambridge entbrannte der Streit über **Verpflichtung** auf die Glaubensartikel der englischen Kirche zu ungewöhnlicher Heft- **keit**. Während in Oxford die hochkirchliche Partei das alleinige Wort führte, erhoben **in Cambridge** Stimmen auf beiden Seiten der Frage, und Paley stand zugestandenem- **auf** der liberalen Seite. Doch weigerte er sich, die im Jahre 1772 dem Unter- **vorgelegte** Petition um Milderung zu unterschreiben, und als er von seinen **nden** gedrängt wurde, gab er die Antwort, daß „seine Mittel es ihm nicht er- **lassen**, sich ein Gewissen zu halten.“ In der Beurtheilung solcher Aussprüche darf **er** jedoch nicht zu strenge verfahren, sondern man muß dabei eine gewisse Naivität **ley's** in Anschlag bringen, die allen seinen Unterhaltungen einen eigenthümlichen Reiz **gibt**. An dem noch einige Jahre lang über diese Frage fortgeführten litterarischen **Streite** betheiligte sich Paley später anonym unter dem Namen eines Freundes religiöser **Wahrheit**.

Im Jahre 1776 gab Paley seine Stellung als Universitätslehrer auf, und von **an** an ist sein äußerer Lebenslauf für seine theologische Entwicklung von geringerer **Bedeutung**. Die kirchlichen Aemter, die er bekleidete, ließen ihm Ruhe genug, seine **hauptsächlich** in Cambridge ausgebildeten theologischen Ansichten schriftstellerisch zu ver- **breiten** und die Werke abzufassen, die bis auf die neueste Zeit für die englische Theo- **gie** von so großer Bedeutung gewesen sind. Im Jahre 1776 erhielt er eine Anstel- **lung** als Rektor von Rusgrave in Westmoreland und dazu übernahm er noch in dem- **selben** Jahre das Vikariat von Dalston in Cumberland und im folgenden Jahre das **Vikariat** von Appleby. Im Jahre 1780 wurde ihm die vierte Präbende oder Stifts-

Stelle an der Domkirche zu Carlisle ertheilt, und einige Jahre später wurde er diakonus von Carlisle und Kanzler der Diocese. Alle diese Anstellungen von Paley der persönlichen Gunst des Bischofs von Carlisle, Law, mit dessen Sohne Cambridge bekannt geworden war. Er hatte für gewöhnlich mehrere von diesen Stellen zu gleicher Zeit inne und war also nach dem englischen kirchenrechtlichen Recht ein Pluralist. In Bezug darauf pflegte er zu sagen: „Ich bin allerdings ein Pluralist in meinen Pfründen, aber noch ein viel größerer Pluralist in meiner zahllosen Familie.“ Im Jahre 1792 erhielt er das Vikariat von Abdingham und im folgenden Jahre das von Stanwix, in der unmittelbaren Nähe von Carlisle, worauf er die Stelle in Dalton niederlegte. Als er von einem Freunde gefragt wurde, weshalb diesen Tausch gemacht hätte, antwortete er mit seiner gewöhnlichen Freimüthigkeit: hatte drei Gründe für diesen Tausch. Zuerst sparte er mir eine doppelte Hauskassa da Stanwix nur 20 Minuten von meinem Hause in Carlisle entfernt ist. Zweitens ist die Stelle jährlich 50 Pfund mehr werth. Endlich begann ich zu fühlen, daß der Kreislauf meiner Predigten zu schnell wiederkehrte.“

Im J. 1794 erschien die erste Auflage seiner „Evidences of Christianity“ während Paley früher wegen der in seinen Schriften ausgesprochenen liberalen Ansichten wenig Gunst bei den hohen Würdenträgern der Kirche von England gefunden hatte. Dieses Werk erregte großes Aufsehen und fand solchen Beifall, daß nun auch anderen Bischöfe nicht umhin konnten, ihm ein Zeichen ihrer Anerkennung zukommen zu lassen. Der Bischof von London ertheilte ihm noch in demselben Jahre eine Stelle an der St. Paul's Cathedral, und fast zu gleicher Zeit ernannte ihn der Erzbischof von Lincoln zum Subdiakonus seiner Diocese, eine Stellung, mit welcher ein Einkommen von etwa 700 Pfund jährlich verbunden ist. Die Universität Cambridge ernannte im Jahre 1795 zum Doktor der Theologie, und bald darauf übertrug ihm der Bischof von Durham das Rektorat von Bishop-Wearmouth, mit einem jährlichen Einkommen von etwa 1200 Pfund. Hier in Bishop-Wearmouth verlebte Paley den angenehmsten äußerlichen Verhältnissen den Rest seines Lebens. Im Jahre 1805 begann er zu kränkeln, doch setzte er seine litterarischen Arbeiten auch unter Schmerzen des Krankenlagers fort, und ein nicht unbedeutender Theil seines Werkes, der „Natural Theology“, wurde in dieser Zeit abgefaßt. Paley starb am 25. Mai 1805 in einem Alter von 62 Jahren, allgemein betrauert von denen, die ihn näher gekannt hatten. Im Privatleben war er allgemein beliebt wegen seiner wohlwollenden Gesinnung und wegen seines heiteren und humoristischen Temperaments. „Seinen Nebenmenschen zu nützen“, sagt einer seiner Biographen, „scheint das höchste Ziel seines Ehrgeizes gewesen zu seyn, und es ist nicht der geringste Vorzug seiner Werke, daß sie alle in ganz besonderem Grade nützlich sind.“

Unter den Schriften Paley's sind folgende für die englische Theologie von großer Bedeutung. Wir geben das Verzeichniß nach der Reihenfolge der Druckjahre, mit Angabe der Zahl der Auflagen, die die einzelnen Werke bis zum Tode des Verfassers im Jahre 1805 erlebten. Im Jahre 1785 erschienen die Principles of moral and political philosophy, 2 Bde. in 8. 15 Aufl. Für das Manuscript dieses Werkes erhielt Paley von seinem Verleger ein Honorar von 1000 Pfund. — 1790 Horae Pauli, 1 Bd. in 8. 4 Aufl. — 1794 A view of the evidences of Christianity, 2 Bde. in 8. 9 Aufl. — 1802 Natural Theology, or evidences of the existence and attributes of the Deity, collected from the appearances of nature. 1 Band 8 Aufl. — Außer diesen Werken gab Paley eine Reihe von kleineren Gelegenheitschriften und Predigten heraus, die nach seinem Tode gesammelt erschienen unter dem Titel: Sermons and Tracts. Darunter sind besonders zu bemerken: The clergyman's companion in visiting the sick, ein pastorales Hülfsbuch, und Reasons for non-resistance, addressed to the laboring part of the british public, veranlaßt durch die bei Gelegenheit der französischen Revolution auch in England hervortretenden Aufstände in der Arbeiterbevölkerung.

In seinen *Principles of moral and political Philosophy* steht Paley ganz auf dem flachen Standpunkte des Empirismus, der, weil er keine angeborenen moralischen Gesetze und kein Gewissen kennt, die ganze Moral nur auf dem Principe der Nützlichkeit erbaut. In den *Aids to faith*, herausgegeben von William Thomson D. D., im Jahr 1861, wird der Proceß, wie die Vertheidiger des Glaubens in jener Zeit zur Vertheidigung dieses flachen Nützlichkeitsprincips verleitet wurden, so geschildert: „Auf der ersten Stufe des Kampfes gegen den Unglauben waren es die Gegner der Religion, welche das selbstsüchtige System der Moral aufstellten, und ihre Vertheidiger, welche die andere Behauptung verfochten, daß die Tugend um ihrer selbst willen geliebt werden müsse.“ Das war in der That in dem Grade der Fall, daß kaum etwas eine größere Wirkung gegen Locke's „*Essay*“ hervorrief, als die Furcht, daß durch seine Tugenden der angeborenen Ideen das Fundament der Moral untergraben werden müsse. Nach und nach entdeckte man, daß Locke ein Christ gewesen sey, und die platonische Theorie wurde von Shaftesbury zu einer Stütze des Naturalismus und zu einer Waffe gegen das Christenthum verwendet. Dieser Umstand präjudicirte unthätigweise einige der stimmführenden Theologen selbst gegen dasjenige, was in Shaftesbury's Schriften noch das Beste und Gesundeste war. In dem Beweise, daß die Tugend nothwendig sey, um den Menschen zu zeigen, daß die Uebung der Tugend unter allen Umständen ihr wichtigstes Interesse sey, glaubten sie einen rechten Gewinn zu finden, und sie haschten nur zu eifrig darnach. So wechselten Hamlet und die Degen, und einige unter den Kämpfern der Wahrheit brachten Schande auf sich, indem sie die vergifteten Waffen gebrauchten, die sie den Vertheidigern der Irrthümer hatten.“ Diese Bemerkungen finden in der That auf Paley ihre volle Bestätigung. Ihm besteht die Bedeutung der Offenbarung vor allen Dingen nur darin, zu zeigen, daß Gott ein zukünftiges Leben für sie bestimmt hat, um sie zur Ausübung der Tugend zu vermögen. Ist aber das die alleinige Bedeutung der Offenbarung, so ist sie nur dann nothwendig, wenn ohne diese Offenbarung kein anderer Grund zum tugendhaften Handeln vorhanden ist, mit anderen Worten: wenn die Tugend nicht Selbstzweck ist. So wurde Paley dazu verleitet, ein System der Moral aufzustellen, das, wenn es auch bei seinen Zeitgenossen den größten Anklang fand, doch bei seinen falschen Grundprincipien sich in die größten Abgeschmacktheiten verwickeln mußte, und nicht selten durch sein flaches Raisonnement über die Nützlichkeit und Schädlichkeit gewisser Handlungen das sittliche Gefühl auf das Tiefste verlegt. Der Wille Gottes ist die Regel und die ewige Seligkeit das Motiv aller menschlichen Handlungen; entweder aus seinen besonderen Vorschriften, wenn solche in der heiligen Schrift zu finden sind, oder aus dem Lichte der Natur. Die Tendenz irgend einer Handlung, die allgemeine Glückseligkeit zu mehrern oder zu mindern, ist nun das beste Mittel, um den Willen Gottes aus dem Lichte der Natur zu erkennen, da die nämliche Beweise von Wohlwollen in den Werken der Schöpfung uns zu dem Schlusse führen, daß die Glückseligkeit seiner Creaturen Gottes Wunsch und Wille ist, und diejenigen Handlungen ihm wohlgefällig sind, die geeignet sind, diesen Zweck zu erreichen. Handlungen sind also recht oder unrecht je nach ihrer Tendenz. Was nützlich ist, ist auch recht. Es ist die Nützlichkeit irgend einer moralischen Vorschrift, die einer verbindlichen macht.“ Allerdings suchte Paley, wie die meisten auf dem Standpunkte des Empirismus stehenden Moralisten, dem Mißbrauche dieser Principien das Interesse der allgeringsten Selbstsucht einen Damm entgegenzusetzen. Das that er durch seine Lehre von der Nothwendigkeit des despotischen Staates; Shaftesbury durch das Vorschieben des Strebens nach Gemeinschaft, indem das Wohl des Einzelnen die Glückseligkeit des Einzelnen einschließt; Locke durch das Hineinziehen des Einzelnen in die Gemeinurtheile, indem sich in bestimmten Volksgesellschaften über gewisse Handlungen eine wesentliche Uebereinstimmung des sittlichen Urtheils herausbildet, durch

die der Einzelne beschränkt wird; und so stellt nun auch Paley einen Unterschied zwischen den nächsten, besonderen und direkten, und den entfernteren, allgemeinen und indirekten Folgen einer Handlung auf, und verlangt, daß bei dem Urtheile über die Nützlichkeit einer Handlung besonders auch diese letzteren wohl erwogen werden sollen. In die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit einer vollständigen Erwägung aller Folgen einer bestimmten Handlung ist ihm mit Recht als ein Hauptschaden seines Systems vorgeworfen worden. Es ist einleuchtend, daß in einem solchen System die Begierde, Klugheit und Pflicht ganz zusammenfallen müssen, und es ist eine rein willkürliche Bestimmung, wenn Paley sagt: „Der Unterschied zwischen einer Handlung der Klugheit und einer Handlung der Pflicht besteht darin, daß wir bei der einen auf die gegenwärtige, bei der anderen dagegen auf die zukünftige Welt blicken.“ In solchen Mischschmachtheiten zeigt es sich, wie falsch die Grundvoraussetzungen seyn müssen, von denen Paley ausgeht. Wenn aber später in dem speciellen Theile dieser Moral die einzelnen christlichen Tugenden nur wegen ihres Nutzens für die Glückseligkeit der Menschen empfohlen werden, so kann dadurch nur die Selbstsucht großgezogen werden. Und wenn dann die Verwerflichkeit der allergrößten Verbrechen und Laster nur durch ihre Nützlichkeit begründet wird, so kann das nur den Erfolg haben, alles wahrhaft sittliche Gefühl in dem Menschen zu erlöschen. Uebrigens fehlt es diesem Werke Paley's, obgleich es den Namen einer Moralphilosophie trägt, an jeder wissenschaftlichen und philosophischen Tiefe. Er begnügt sich meistens damit, seine Sätze durch allerdings treffend aus dem Leben genommene Beispiele zu erläutern, und da er dabei auf die wichtigsten kirchlichen und politischen Streitfragen seiner Zeit Rücksicht nimmt, so erklärt sich daraus hauptsächlich die große praktische Wichtigkeit, die dieses Werk für seine Zeit gewonnen hat. Seine Auseinandersetzung über die Verpflichtung auf die Glaubenssätze der Kirche von England ist besonders bekannt und der Gegenstand vielfacher Angriffe geworden. Durch geschickte Interpretation sucht er hier die Strenge einer Formel mildern, die er selbst nicht ernsthaft billigte. Er meint, man müsse bei der Untersehung dieser Verpflichtungsformel nicht auf ihren Buchstaben, noch weniger auf die Meinung des sie administirenden Bischofs sehen, sondern vielmehr auf die Absicht derer, die zu der Zeit der Reformation diese Formel aufstellten. Ihre Absicht sey aber keine andere gewesen, als die der neuen Kirche feindlichen Sekten auszuschließen, nämlich den Papisten und den Anabaptisten. „Wenn dieser Absicht der damaligen Gesetzgeber genügt wird, ist das hinreichend.“ Eben so lax sind auch Paley's Ansichten über die Pflicht zum Gehorsam der Unterthanen gegen die Obrigkeit. Er verwirft die Ansicht von einem Contract zwischen Bürger und Staat und bezeichnet dagegen den Willen Gottes, den wir aus dem Nutzen der Sache erkennen, als den einzigen Grund der Verpflichtung zum bürgerlichen Gehorsam. „Die bürgerliche Gemeinschaft“, sagt er, „ist förderlich für die Glückseligkeit des menschlichen Lebens, die nach Gottes Willen gebietet werden soll. Und da nun eine bürgerliche Gemeinschaft nicht bestehen kann, es sei, daß das Interesse des Ganzen für den Einzelnen verbindlich ist, so schließt er, daß so lange das Interesse der ganzen Gemeinschaft es erfordert, das heißt: so lange die einmal bestehende Obrigkeit nicht ohne allgemeine Unzuträglichkeiten geändert werden kann, so lange ist es der Wille Gottes, daß man der bestehenden Obrigkeit gehorcht — nicht länger. Dieß zugegeben, ist die Frage nach der Berechtigung des Widerstandes in einem gegebenen Falle reducirt auf eine Berechnung der Größe der Bedrückung von der einen Seite, und der Wahrscheinlichkeit und der Kosten einer Abhülfe auf der anderen, worüber „Jedermann für sich selber urtheilen muß.“ Paley's Moralphilosophie wurde schon im Jahre 1786 als Lehrbuch auf der Universität Cambridge eingeführt und hat sich dort bis auf die neueste Zeit behauptet. Uebrigens erkennt Paley selbst an, daß er einen großen Theil seiner Argumente vorhergehenden Schriftstellern verdankt, namentlich einem Werke von Abraham Tucker, *The light of nature pursued*. Gegenschriften erschienen von Gisborne, Pearson u. A.; Analysen und Commentare

zum Theil polemischen Anmerkungen von Le Grice, und noch im Jahre 1859 von Whately; eine französische Uebersetzung von Vincent, Paris 1817; und eine deutsche Uebersetzung unter dem Titel: Paley's Grundsätze der Moral und Politik, aus dem Englischen übersezt, mit einigen Anmerkungen und Zusätzen, von C. Garbe. Leipzig. 1818. gr. 8.

Die Evidences of Christianity oder Beweise für die Glaubwürdigkeit des Christenthums — nehmen unter den Werken Paley's in Bezug auf ihre Bedeutsamkeit für die englische Theologie den ersten Platz ein. Bis auf den heutigen Tag ist dieses Werk das wichtigste theologische Lehrbuch, das auf der Universität Cambridge im Gebrauch ist. Im Jahre 1822 wurden dort die sogenannten vorläufigen Prüfungen eingerichtet, denen alle diejenigen zu unterziehen haben, die sich um den akademischen Grad eines B. A. (Baccalaureus Artium) bewerben wollen. Zu Gegenständen der Prüfung wurden neben den vier Evangelien in der Grundsprache, einem griechischen und einem lateinischen Schriftsteller auch Paley's Evidences bestimmt, und im Jahre 1849 wurde die darin bestehende Praxis ausdrücklich dahin verschärft, daß die Prüfung in den Evidences auf mindestens drei Stunden ausgedehnt werden sollte. So ist dieses Werk zum öffentlichen Studium geworden, aus dem der auf der Universität Cambridge gebildete Theil der englischen Geistlichkeit seine hauptsächlichste theologische Bildung geschöpft hat. Es ist in verschiedenen Sprachen commentirt worden, und noch im Jahre 1849 erschien eine für den Gebrauch der Studirenden berechnete Ausgabe mit Anmerkungen, einer sorgfältigen füllenden genauen Analyse, die von manchen Studenten einfach ausgeleert wird, und einem 30 Seiten umfassenden Anhang von bei den früheren Prüfungen wirklich vorgekommenen Examinationsfragen, die nach den einzelnen Kapiteln dieses Werkes vertheilt sind. — Die apologetische Methode Paley's ist die historische, wie sie die damalige Zeit erforderte. Dem in der Restaurationszeit vielfach verbreiteten Atheismus gegenüber hatten die damaligen Apologeten Eudworth, Clarke, Boyle, einen Beweis für das Vorhandenseyn einer natürlichen Religion geführt. Aber nun begannen sich die Deisten dieses, wie es schien, eigens für sie ausgedachten Systems anzunehmen um so entschiedener die Wahrheit der Offenbarung. Ihnen gegenüber wählte die Apologetik einen doppelten Weg ein, den philosophischen und den historischen. Der philosophische Weg wurde besonders betreten von Warburton und Butler, dessen „Theory of natural and revealed religion“ noch jetzt auf der Universität Oxford die Stellung einnimmt, die Paley mit seinen Evidences in Cambridge behauptet. Aber von den Deisten und namentlich von Bolingbroke die Behauptung aufgestellt, daß eine geschichtliche Offenbarung könne nur auf demselben Wege wie jede andere geschichtliche Thatsache bewiesen werden, so schlugen die Vertheidiger der Offenbarung zur Zeit auch den historischen Weg ein. Das ist die apologetische Richtung, die in den Werken von Lardner und Paley gipfelte (vgl. Aids to Faith, Essay II.). — Das Werk theilt seinen Gegenstand in drei Theile ein, indem er zuerst die direkten historischen Zeugnisse für die Wahrheit des Christenthums anführt, dann eine Reihe von Beweisen beibringt und endlich einige allgemein verbreitete Einwendungen zum Grunde seiner Widerlegung macht. — Im ersten Theile stellt er zunächst als Proposition I. den Satz auf: „Wir haben genügende Zeugnisse, daß Manche, die sich für Augenzeugen der christlichen Wunder ausgaben, ihr Leben in Arbeiten, Gefahren und Hindernissen zubrachten, denen sie sich freiwillig in der Bezeugung ihres Glaubens unterwarfen, und zwar einzig und allein, weil sie selbst einen festen Glauben an die von ihnen behaupteten Ereignisse hatten; und daß sie aus gleichem Grunde ihre ganze Lebensweise darauf gründeten.“ Diesem Satze stellt er nachher als Propositio II. gegenüber: „Wir haben keine genügenden Zeugnisse, daß Personen, die sich für Augenzeugen der christlichen Wunder ausgaben, in der Bezeugung ihres Glaubens auf diese Weise einzig und allein, weil sie selbst einen festen Glauben an die von ihnen behaupteten Ereignisse hatten, in derselben Weise handelten. Unter Propositio I. bringt

dann Paley zuerst aus der Natur der Sache, aus den Profanschriftstellern Tacitus, Plinius, Martial, Sueton, Juvenal und Anderen, sowie aus der heiligen Schrift die nöthigen Beweise, und gibt dann eine ausführliche Abhandlung über die Authentizität der neutestamentlichen Schriften, in welcher ihre Bezeugung durch die ältesten in sehr übersichtlicher Weise zusammengestellt wird. Dieser Theil des Werkes ist aus der Sammlung der profanen und patristischen Zeugnisse über das Christenthum über die neutestamentlichen Schriften besonders brauchbar, und hier liegt wohl der Grund der außerordentlichen Beliebtheit, deren sich dieses Werk so lange als akademisches Lehrbuch zu erfreuen hatte. — Im zweiten Theile, in dem Paley die Hilfsbeweise der Wahrheit des Christenthums zusammenstellt, spricht er von den Weissagungen, dem hohen moralischen Charakter des Evangeliums, von der Offenherzigkeit der neutestamentlichen Schriftsteller, von der Identität des Charakters Christi (nach den Synoptikern und Johannes), von der Originalität seines Charakters und von der Uebereinstimmung der gelegentlich im Neuen Testamente erwähnten historischen und kulturgeschichtlichen Züge mit dem allgemeinen Zustande jener Zeiten und der damaligen Weltlage. In diesem Kapitel führt Paley eine Reihe von 41 verschiedenen Stellen aus dem Alten Testamente an, stellt sie mit einschläglichen Stellen aus Josephus, Dio Cassius, Sueton, Cicero, Plutarch und Anderen zusammen und zeigt daraus, daß die neutestamentlichen Schriftsteller eine solche Kenntniß der damaligen Verhältnisse verrathen, wie sie mit gleichzeitigen Schriftstellern desselben Landes erklärt werden kann, zumal die Zerstörung Jerusalems eine solche Umwälzung hervorbrachte, daß spätere Schriftsteller schwerlich in dem Stande gewesen seyn würden, sich vor mancherlei Irrungen zu hüten. In demselben Zusammenhange gibt dann Paley ferner dasjenige, was er unbeabsichtigte Coincidenzen nennt, die Uebereinstimmung, welche zwischen den gelegentlich in den paulinischen Briefen erwähnten Thatfachen und dem Berichte der Apostelgeschichte zu finden ist, ein Argument, das er in den *Horae Paulinae* zum Gegenstande eines eigenen Werkes gemacht hat. — In dem dritten und letzten Theile seines Werkes, wo er gegen einige allgemeyn verbreitete Einwendungen polemisiert, spricht er von den Abweichungen der einzelnen Evangelien untereinander, von den Irrthümern, die man in den Briefen der Apostel findet, z. B. ihre Auslegung des Alten Testaments u. dergl. m. In Bezug auf die erste bemerkt er, daß wesentliche Uebereinstimmung bei Abweichungen in Nebensachen der gewöhnliche Charakter jedes menschlichen Zeugnisses sey. In Bezug auf den zweiten Fall hilft er sich mit der Annahme der Accomodation, mit der Unterscheidung zwischen dem eigentlichen Zweck der apostolischen Wirksamkeit und dem, was nur zufällig gelegentlich damit in Verbindung trat, und endlich mit der Unterscheidung zwischen der Lehre der Apostel und ihrer Argumentation. — Für den jetzigen Standpunkt der Wissenschaft haben Paley's *Evidences* ihren Werth als wissenschaftliche Apologie des Christenthums verloren. Auf die von Seiten einer pantheistischen Philosophie gegen die Wahrheit des Christenthums erhobenen Einwendungen läßt er sich natürlich nicht ein. Aber als historische Untersuchung über die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Geschichte, und als ein Magazin des in die Einleitungswissenschaft gehörigen patristischen Materials behaupten die *Evidences* ihren Werth. Auf den Ruhm der Originalität hat Paley übrigens in diesem Werke am allerwenigsten Anspruch zu machen, da die Substanz seiner Argumente schon vorher zusammengestellt war in Lardner's „*Credibility of the Gospel history*“ und in Bischof Douglas's „*Criterion of miracles*“. In Frankreich sind die *Evidences* übersetzt worden von Lebade, Lausanne 1806. Die deutsche Uebersetzung erschien unter dem Titel: *W. Paley's Uebersicht und Prüfung der Beweise und Zeugnisse für das Christenthum*, nach der dritten englischen Ausgabe, 2 Bände. Gr. 8. Leipzig 1797.

Die *Horae Paulinae*, die schon vier Jahre vor den *Evidences* erschienen, bilden in ihrer inneren Stellung nach einen Theil dieses umfassenderen Werkes. Sie erschienen in der deutschen Uebersetzung unter dem Titel: *Horae Paulinae, oder W. Paley's Beweis*

besonders vor der unmittelbaren Uebertragung der Ausdrücke „wiedergeboren“, „Geist geboren“, „neue Creatur“ und ähnlichen auf den persönlichen Zustand jetzt lebender Menschen warnt. Es ist der Standpunkt des mäßigsten Supranaturalismus zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, den Paley in der englischen Theologie präsantirt.

Wie der theologische, so ist auch der kirchliche Standpunkt Paley's ein etwas schwankender und schwankender. In der Subscriptionsfrage vertrat er in Cambridge die Ansichten der Low-Church-Partei, wenn er sich auch nicht offen dazu bekannte. Bei der bischöflichen Consekration seines Freundes John Law hielt er eine Predigt zur Begründung der hierarchischen Ranggliederung der Kirche von England, und das scheint seinen Platz unter der High-Church-Partei anzuweisen. Da er aber diese Begründung nicht von theologischen, sondern von seinen beliebten Nützlichkeitsprincipien führte, so erscheint sein Hochkirchentum doch nur als ein halbherziges. Die Engländer haben für diesen Standpunkt den bezeichnenden Namen „high and dry“ (hoch trocken) und der Ausdruck möchte wohl für den kirchlichen Standpunkt Paley's der charakteristischste seyn.

Der Einfluß Paley's auf die Bildung der englischen Geistlichkeit ist durch die Führung seiner Werke auf der Universität Cambridge und auf mehreren anderen geordneten theologischen Bildungsanstalten bis auf den heutigen Tag ein höchst bedeutender geblieben. Namentlich seine apologetischen Werke sind nicht nur in der Kirche von England, sondern auch unter den Dissentern, und nicht nur unter den Theologen sondern auch unter den Laien allgemein verbreitet. Doch scheint seine Herrschaft dem in der neueren Zeit so mächtig hervortretenden Einfluß der deutschen Theologie ihrem Ende entgegen zu gehen, und die englischen Theologen werden sich wohl genöthigt sehen, dem neueren Unglauben gegenüber andere Waffen zu ergreifen, als jenigen, mit denen ihre Väter den Deismus des vorigen Jahrhunderts bekämpft haben.

Vergl. über Paley: *Memoirs of W. Paley, D. D. by G. W. Meadley*. London 1810. — Die gesammelten Werke sind vielfach herausgegeben worden; London 1805—1808. 8 Bde. in 8. Edinburgh 1820. 4 Bde. in 12. London 1825. 4 Bde. in 8. London 1825. 7 Bde. in 8. und öfters. F. Rühl.

Palladius. Dieser jüngere Zeitgenosse des Epiphanius und Hieronymus, als Gegner Beider in den origenistischen Streitigkeiten, wurde um 368 in Galatien geboren (Epiphanius Ep. ad Joann. Jerosol., s. Ep. 51 inter Epp. Hieronymi). Er war etwa 20 Jahre alt, als er nach Aegypten reiste, um die berühmten Mönche des dasigen Mönchthums kennen zu lernen und sich ihre ascetische Lebensweise anzueignen. Ein in einer Höhle unweit Alexandrien lebender Einsiedler, den er zuerst besuchte, hielt ihn allzu streng, weshalb er ihn bald wieder verließ und nach kürzeren Aufen bei mehreren anderen Anachoreten in Alexandria's Umgebung zu den berühmten Mönchengemeinschaften des Nitrischen Gebirges wanderte. Hier verweilte er am längsten und knüpfte die dauerndsten Verbindungen an, besonders mit Evagrius Ponticus, der Hauptlehrer wurde und ihm seine begeisterte Vorliebe für die origenistische Lehre und Weltanschauung einflößte. Später besuchte er noch die Syrische Wüste und die östliche, so daß er so ziemlich alle Hauptstämme des damaligen ägyptischen Anachoretenthums kennen lernte. Körperliche Leiden nöthigten ihn endlich, das anstrengungs- und einsamkeitsvolle Wüstenleben aufzugeben. Er begab sich nach Alexandria und von da, Rath der Aerzte folgend, nach dem höher gelegenen und gesünderen Palästina, wo unter Anderem drei Jahre lang bei den Mönchen des Gelberges verweilte, deren Gemeinschaft auch Rufinus längere Zeit (bis zu seiner Rückkehr nach Ephesus im J. 398) angehörte. Um das Jahr 400 treffen wir ihn in Bithynien, wo ihn Johannes Chrysostomus, damals Patriarch von Constantinopel, zum Bischof von Sykeon weihete. Als eifriger Anhänger des Chrysostomus wurde er in die seit 400 Jahren der antiorigenistischen Partei gegen diesen gerichteten Verfolgungen verwickelt.

unkel, verworren und widerspruchsvoll auch die hierauf bezüglichen Nachrichten lauten ab, so viel scheint gewiß, daß er in Sachen des verbannten Chrysostomus sich eine Zeit lang in Rom aufgehalten hat, wahrscheinlich um sowohl für sich selbst als für den im Exil befindlichen Freund und geistlichen Vorgesetzten Hülfe bei Kaiser Honorius zu suchen (also nicht etwa um Verbindungen mit Pelagius und Eusebius anzuknüpfen, wie z. B. Baronius, Dudinus und Andere, ohne allen Grund gemuthmaßt haben), daß er nach seiner Rückkehr in's Morgenland auf Befehl des Artadius gefangen genommen und in's Exil nach dem fernen Syene in Oberägypten geschleppt wurde, wo lange Mißhandlungen und Entbehrungen zu erdulden hatte, und daß er endlich als Bischof von Aspona in Galatien (welchen Sitz er in nicht näher zu bestimmender Zeit dem bei jenen Verfolgungen eingebüßten Helenopolitanischen vertauscht haben muß) in die Zeit des Concils zu Ephesus im J. 431 starb. Vergl. namentlich Histor. Praefat. und cap. 43. 121. 144; Dialog. de Vita Chrysost. p. 26. 85. und Baronius, Hist. Eccl. VII, 26. 35.

Wir haben unter dem Namen des Palladius noch drei Schriften, von welchen aber keine mit Sicherheit als ächt, d. h. als herrührend von dem hier behandelten Galater Palladius, dem origenistischen Gegner des Epiphanius und Hieronymus, betrachtet werden kann. Es ist dieß die „Historia Lausiaca“ (τὸ Λαυσαϊκόν; in alten Uebersetzungen auch zuweilen Paradisus de vitis Patrum genannt), eine Sammlung von Lebensbeschreibungen ägyptischer und palästinenfischer Mönchsväter, verfaßt um's J. 420 auf Grund der eigenen Beobachtungen und Reiseerfahrungen des Palladius, und einem Rufinus, Statthalter von Cappadocien, gewidmet. Die auf unmittelbare Augenzeugenschaft des Autors hinweisende Frische und Anschaulichkeit der Darstellung, sowie verhältnißmäßig seltene Vorkommen von Wundergeschichten, wenigstens von solchen besserer Art, verbürgen die Glaubwürdigkeit des Werkes in allem Wesentlichen. Vielen zum großen Theil fast wörtlichen Berührungen mit der ähnlich angelegten Lebensgeschichte des Rufinus (s. d. Art.) erklären sich wohl nicht nur daraus, daß Rufinus als Begleiter der Melania die meisten der von ihm beschriebenen Einsiedler besucht und kennen gelernt hatte, sondern vielleicht auch aus einem Austausch der seitigen Reisenotizen und Beobachtungen, wie er während des palästinenfischen Aufenthaltes der beiden Schriftsteller stattgefunden haben mochte. Jedenfalls würde, wenn eine der beiden Schriften für unächt, d. h. für die Compilation irgend eines Unbekannten aus späterer Zeit zu erklären hätte, dieses Urtheil nicht die Hist. Lausiaca, sondern die dem Rufinus beigelegten Vitas Patrum betreffen müssen, die namentlich in dem zweiten Buche auffallend viele wörtliche Berührungen mit dem Werke des Palladius darbieten. Vgl. auch, was Tillemont (Mémoires T. XI. p. 523 sqq.) zu Gunsten der Echtheit und Glaubwürdigkeit der Lausiaca beigebracht hat.

Ob der „Dialogus cum Theodoro, Eccles. Rom. Diacono, de vita et conversione Joannis Chrysostomi“ von unserem oder von einem anderen Palladius herrühre, oder mit anderen Worten: ob der helenopolitanische Bischof Palladius, der die Lebensgeschichte des Chrysostomus jedenfalls verfaßt hat, mit dem Galater Palladius, dem Verfasser der Lausiaca, eine und dieselbe Person sey oder nicht — dieß ist eine schwer entscheidende Streitfrage. Für die Identität Beider spricht nicht nur die wesentliche Ähnlichkeit der beiden Schriften hinsichtlich ihrer Schreibart, sondern namentlich auch der Umstand, daß der Verfasser der Lausiaca des Chrysostomus und seiner Freundin Symphas mit warmer Verehrung als seiner Freunde und Vertrauten gedenkt. Die chronologische Schwierigkeit, daß der Verfasser des Dialogs sich von dem helenopolitanischen Palladius unterscheidet und diesen um mehrere Jahre früher in Rom anwesend zu läßt, als die Zeit, wo er angeblich daselbst verweilte und sich mit dem Diacon Theodoros über das Leben und die Schicksale des Chrysostomus unterredete (nämlich die Jahre 417 oder 418, unter der Regierung des Papstes Zosimus) — diese Schwierigkeit hebt sich vollständig durch die nahe liegende Annahme, daß Palladius ab-

sichtlich die seine Person betreffenden Umstände in dem Dialog verändert habe, um f als verschieden von demselben darzustellen. Bis zu völliger Gewißheit läßt sich 1 Beweis für die Identität der Verfasser der beiden Schriften allerdings nicht führen, schon aus alter Zeit widersprechende Nachrichten über den Gegenstand vorliegen. Ben Cave, Hist. Eccl. literar. I, 377; Du Pin, Nouv. Biblioth. des Aut. Eccl. III, 2; Schröckh, Kirchengesch. VII, 208. X, 525 ff., welche für die Identität sind, wähen E. Vigot in seiner Ausgabe des Dialogus (1680), Tillemont, Mém. XI, 530, Fabricius, Biblioth. Graeca IX, 8 sqq. mehr zur Annahme eines doppelten Palladius neigen, jedoch ohne so weit zu gehen, wie Labbeus, Vossius und einige Andere, w den Verfasser des Dialogs mit dem um 430 von Pabst Celestin I. als Missionar 1 Irland gesandten römischen Diakon Palladius identificirten. Vergl. über diesen Palladius, der vielmehr eher als ein geborener Drite zu betrachten sehn dürfte: Pro Chronie. pars III. p. 309 in Canisii Lectt. antiquae, T. I. und Usher, Britann Ecclesiar. Antiquitt. p. 418 sqq.

Noch existirt unter dem Namen des Palladius eine kleine Schrift: „De g bus Indiae et de Brachmanis“, die aber eher einen späteren Schriftsteller zum fasser zu haben scheint, wiewohl sich auch ihre Echtheit nicht mit entscheidenden Gr bestreiten läßt. Vgl. Cave a. a. O. S. 377.

Gesamtausgaben der Schriften des Palladius existiren bis jetzt nicht wegen 1 Zweifelhaftheit ihres Ursprungs. Die Hist. Lausiaca, die bis zu Anfang des 1 zehnten Jahrhunderts nur in lateinischer Uebersetzung bekannt war (vgl. z. B. die Paris 1570 erschienene lateinische Ausgabe) veröffentlichte im Urtexte zuerst Joh. M flus (Lugd. Bat. 1616), welchem dann Fronto Ducius (in seinem Auctar. Bibli Patr. Tom. II. Par. 1624) und Coetlerius (Monum. Eccl. Graecae T. III, 117 Par. 1686) folgten. — Den Dial. de vita Chrysost. gab zuerst heraus der schon nannte E. Vigot (Par. 1680, graeco cum vers. lat.); sodann Montfaucon in T. X der Benedictiner-Ausgabe des Chrysostomus S. 155. — Das Büchlein De gent Indiae etc. edirte zuerst Camerarius in seinem Liber gnomologicus (Lips. s. a. dann der Engländer Ed. Bissäus. London 1665. — Ueber das Leben des Pall handelt außer den schon angeführten Schriftstellern noch Joh. Christoph Martini, putatio de vita et fatis Palladii Helenopolitani etc. Altorf. 1754. Zöcher.

Paradies, paradisus, *παράδεισος* LXX. u. Nov. Test.), פֶּדֶס (Hohesl. 4 Pred. 2, 5. Nehem. 2, 8., auch Thargumim u. Thalmud), bedeutet im Persischen, wo das Wort in das Arabische, Syrische, in das Hebräische der späteren Bücher Alten Testaments und in das Griechische der LXX. und des Neuen Testaments, in die verschiedenen Uebersetzungen der heil. Schrift übergegangen ist, einen jeden Garten, insbesondere aber

1) den Garten, welchen Gott (nach 1 Mos. 2, 8—15.) in Eden pflanzte und zur Wohnung anwies, daß dieser ihn bebaue und bewahre, von wo er aber 1 Mos. 3, 23. 24.) das gefallene Menschenpaar vertrieb und auf der östlichen die Cherubim lagerte, daß sie dem Menschen den Rückweg zu dem Baume des L vertwehren;

2) die Wohnung der Seligen im Himmel, wohin Jesus (nach Lukas 23, 43.) reumüthigen und gläubigen Schächer wies, der Apostel Paulus (nach 2 Kor. 12, entzückt ward, um unaussprechliche Worte zu hören, und die Offenbarung Johannis zelte Blide uns erdffnet (2, 1. 7, 17. 22, 1. 2.).

Die Exegese ist kaum einem anderen speciellen Gegenstande der heil. Schrift unermülich und mit einem solchen Aufwande von Scharfsinn und Gelehrsamkeit gegangen und doch so gewaltsam damit verfahren und auf so abenteuerliche Ref gerathen. Die größten Kirchenväter, Reformatoren und Theologen der neuen Zeit, Geographen, Historiker und Philologen, Gelehrte nicht nur der Christenheit, so auch der jüdischen und der muhammedanischen Welt haben seit achtzehn Jahrhunder

ein miteinander gewetteifert; man hat das mosaische und das neutestamentliche Paradies identisch genommen und jenseits des noch unbekannten Oceans, jenseits noch unbekannter Gebirge, auf der Erde und über der Erde sich gedacht; man hat, als man das neutestamentliche Paradies von dem mosaischen zu unterscheiden und im Himmel zu setzen angefangen, das mosaische nach allen denkbaren Gegenden der Erde verlegt: nach Arabien, Syrien, Armenien, Mesopotamien, Persien, dem Indusdelta, Kaschmir, einer Insel der Südsee, den canarischen Inseln, sogar an den Fuß des Gotthard und an die Gesteade der Ostsee; die Zahl der verschiedenen Ansichten, welche in einer Reihe von Monographien, sowie in Commentaren, Geschichtswerken, philologischen und geographischen Abhandlungen darüber aufgestellt worden, beläuft sich auf etwa 80; — und es weiß einer unserer größten Kenner der theologischen Literatur, der selige Georg Meier in seinem Biblischen Real-Wörterbuch (Art. „Eden“) kein besseres Urtheil zu fällen, als das traurige Wort: „Ueberhaupt wird es nie gelingen, die geographische Vorstellung jenes Conciipienten (!), so vag (!) sie auch gewesen seyn mag, ganz zu klären!“

Wir treten in diesem Artikel den Gegenbeweis an, so gedrängt, als es in einer Encyclopädie es gestattet, und bitten Alle, welche sich für diesen speziellen Gegenstand interessieren mögen, um nichts als eine ruhige, aufmerksame Lektüre. Wir geben hiezu in der ersten Hälfte unseres Artikels die Uebersicht der verschiedenen Ansichten seit neunzehn Jahrhunderten, in der zweiten Hälfte unsere Bemerkungen über die exegetischen Schwierigkeiten. —

I. So bunt und seltsam die Verschiedenheit aller jener Ansichten erscheinen mag, lassen sie sich doch sammt und sonders unter die kleine Zahl von viererlei Klassen zusammenfassen, von welchen wiederum die beiden ersten und die vierte für uns im Voraus auffallen und selbst die dritte, beim rechten Lichte betrachtet, kaum eine Wahl übrig lassen. Sollen wir sie kurz benennen, so können wir die erste als die allegorische, die zweite als die mystische, die dritte als die orthodoxe, die vierte als die mythische bezeichnen. Die beiden ersten gehören dem Mittelalter an, die beiden anderen der Neuzeit.

1) Die vornehmsten Vertreter der allegorischen Auffassung waren Philo, Origenes und Ambrosius. Man sollte meinen, diese Auffassung auch nur einzelner Partheien der heil. Geschichte könne kaum im Ernste versucht worden seyn, und doch haben drei ausgezeichneten Männer den Versuch mit allem Fleiß und Scharfsinn auch in der Geschichte vom Paradies durchgeführt, Philo in seiner *Νόμων ἑρμηνεία ἀλληγορικῇ*, Origenes in seinen Homilien zur Genesis, im vierten Buche seines Werkes *Contra Gentes* und im vierten Buche seiner *Principia* (cap. 2), Ambrosius endlich in einer lateinischen Schrift *De Paradiso ad Sabinum*.

Für Philo war die allegorische Auffassung das Mittel, sich die Stellung innerhalb des Judenthums zu bewahren, indessen er doch der griechischen Philosophie huldigte, gerade die Geschichte vom Paradies schien ihm ein besonders günstiges Gewand, die mystischen Ideen darein zu kleiden: das Paradies versinnbildete ihm — die Tugend, die Pflanzung desselben gegen Morgen — ihre Richtung nach dem Licht, die Theilung des Einen Stromes in vier Ströme — die vierfache Erscheinung der Tugend als Weisheit, Besonnenheit, Muth und Gerechtigkeit u. dergl. Diese Auffassung widersprach dem gesunden Sinne der ersten Kirchenlehrer noch also, daß ihre Einführung in die Kirche nur unter starkem Widerspruche geschah. Was Papias und Irenäus, Pantänus und Clemens nur erst versucht hatten, ward von Origenes und Ambrosius durchgeführt und fand sodann so viele Nachahmung, daß Ambrosius die Mehrzahl der Kirchenlehrer seiner Zeit dahin rechnen kann; die vornehmsten Vertreter der Opposition dagegen waren Vertreter der antiochenischen Schule und in specieller Bekämpfung des Origenes noch Hieronymus und Hieronimus, obwohl selbst bei diesen Opponenten, namentlich auch bei Hieronymus und Hieronimus sich Spuren einer allegorischen Behandlung des Paradieses finden.

Origenes griff zur Allegorie darum, weil ihm in der h. Geschichte und ganz besonders in der Geschichte der Schöpfung und des Paradieses gar Vieles der Erhabenheit unwürdig erschien; er erblickte daher in dem Paradies ein Bild der menschlichen Seele, in welcher die Keime der christlichen Tugenden gedeihen und hervordringen, oder ein Bild des Himmels, darin die Bäume die Engel Gottes, die Ströme Ausflüsse der Weisheit und anderer Tugenden repräsentiren. Die Existenz des Paradieses wollte er darum nicht läugnen, wie er (in seiner ersten Homilie zum Hohenliede) ausdrücklich gesagt; er betrachtete das mosaische und das neutestamentliche gleichfalls als identisch, kannte nur kein besseres Mittel, sich die Schwierigkeiten im Einzelnen zurechtzulegen, als die Allegorie. Auch Ambrosius war der gleichen Gesinnung; was ihn zur Abfassung seiner Monographie und der darin durchgeführten allegorischen Behandlung bewog, indeffen der specielle Wunsch, das Paradies, in welches Paulus entzückt ward, zu klären, da er, im Unterschiede von dem auch in seinen Augen identischen Paradies der Schrift und unserer Stammeltern, das Paradies des Apostels für Etwas betrachten konnte, das keine Unreinlichkeit, das aller Leiblichkeit entbehre. Dieses paulinische Paradies ist die christliche Seele, deren Verfassung er nun übrigens in lauter Bildern aus der mosaischen Beschreibung des Paradieses durchgeführt; er nennt sie eine „anima foecunda in Eden plantata, hoc est in voluptate quadam“, Adam ist ihm „tanquam Eva“, „tanquam sensus“, der Strom, welcher den Garten wässerte, „Dominus Christus“, „sicut et Pater“, die sapientia divina aber hat „quatuor initia, in quibus dividitur“, die prudentia (der Pischon mit seinem bonum aurum, splendidum, hunculus et prasinus lapis), die temperantia (Gichon, in quo figura est castitatis, weil er Aethiopien umfließt und also carnis vilissimae restinguat incendium), fortitudo (Tigris) und die justitia (Euphrates) u. s. w. In solchen Spielereien bewegt sich das Ganze; während aber über Origenes die schärfste Kritik erging, waren noch die Reformatoren nur ihn verantwortlich machten (Luther für diese „nugae et logo indignae“ etc., Calvin für diese „allegoriae, quas pessima astutia in Ecclesia invehere conatus est Satan“), gingen die anderen betreffenden Kirchenväter frei an.

2) Dieser spielenden Behandlung des Paradieses lag indeffen, wie wir bemerkt, eine Anschauung zu Grunde, welche theils in der Form der Poesie, theils in derjenigen der wissenschaftlichen Abhandlung ihre von der Allegorie durchaus verschiedene Ausprägung fand und der Kürze halben von uns oben als

die mythische bezeichnet wurde, sofern sie das mosaische und das neutestamentliche Paradies als identisch faßte und in eine geheimnißvolle, halb noch der Erde, halb dem Himmel angehörige Ferne verlegte. Die vornehmsten Vertreter dieser Auffassung waren Theophilus von Antiochien, Tertullian, Ephraim, Basilus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, Cosmas Indicopleustes und Moses Bar-Cepha, somit von dem zweiten bis zum zehnten Jahrhundert. Derer, welche an der Identität beider Paradiese zweifelten, waren nur sehr Wenige, so Justin der Märtyrer, der Gnostiker Valentinus, und wiederum wie gegenüber der allegorischen Behandlung Hieronymus, welcher gegen diese Vermischung ausdrücklich protestirte. Die heilige Schrift hatte dazu keine Ursache gegeben, denn die mosaische Beschreibung verräth in so deutlichen Zügen einen geographischen Charakter, während die neutestamentlichen Stellen eben so deutlich davon entbehren und nach einer ganz anderen, überirdischen Welt hinweisen, daß die Ursache dieser Verwirrung nicht in der Schrift, sondern in den Auslegern derselben zu suchen ist. Und zwar trugen dazu viererlei Umstände bei: der Indifferentismus der damaligen Exegeten, die ascetische Richtung jener Exegeten, die Ignoranz des Zeitalters in physischen und geographischen Dingen und der Nachklang der klassischen Mythologie in der jungen Christenheit. Was wir heute noch vielfach bemerken, daß die frommsten Christen das geistvolle Menschen darum, weil die heilige Schrift der Inbegriff der göttlichen Offenbarung ist, auch alle ihre Bestandtheile als gleichartig betrachten, ihre dogmatischen Begriffe und sogar ihre geographischen und historischen Angaben ohne Rücksicht auf

Verhältnisse der Zeit und des Raumes als gleichbedeutend fassen, das galt auch von jenen alten Sitten der Kirche und ließ sie in dem neutestamentlichen Paradiese kaum etwas anders erscheinen, als das einstige mosaische Paradies. Wo ferner, wie in jenen ersten Jahrhunderten der Kirche, alle irdischen Verhältnisse ein so trauriges Gepräge der inneren Verderbnis an sich trugen, da mußte das Christenthum mehr und mehr eine andere Richtung nehmen, welche auch in der Exegese ihren Ausdruck fand, welche nicht mehr dem irdischen Verhältnissen gerecht zu werden, sondern in schwärmerischer Weise seit dem Sündenfalle zur Hölle zu verdammen, alles Irdische vor dem Himmelsfalle in das Himmlische zu verklären geneigt war. Bedenken wir dazu, wie unvollständig das Zeitalter war in geographischen und physikalischen Dingen, wie wenig die Wissenschaft des Eratosthenes von der Kugelgestalt der Erde und alle die Vermessungen und Berechnungen innerhalb des orbis romanus und des Orientis bis zum Gebiete des Indus, welche von der Zeit Alexander's bis auf die der römischen Kaiser herab die Kenntnisse der Erde bereicherten, — wie wenig das Alles in das allgemeine Bewußtseyn der Christen durchgedrungen, Vieles (wie der Rückschritt auf der Karte des Ptolemäus zeigt) sogar noch für Eingeweihten wieder verloren gegangen war, — so können wir uns nicht wundern, wenn die Anschauung auch so ausgezeichneten Kirchenlehrer mit der Leichtigkeit der Phantasie unserer Kinder über den Rand des irdischen Horizontes emporstieg und in der einfachsten Weise sich das Bild eines halb noch der Erde, halb schon dem Himmlischen Paradieses entwarf. Geheiligt und verklärt klangen ihnen nun auch die Sagen ihrer heidnischen Vorfahren wieder in die Seele, die Sagen ihres klassischen Vorbildes von einem Okeanos, welcher die Erde umfließt und aus seiner Urne die Ströme speist, von Inseln der Seligen jenseits der bekannten Gewässer, von einem Hesperiden und Gärten der Hesperiden mit ihren goldenen Äpfeln: — der dämmernde Hesperiden ward nun nur zum leuchtenden Osten, der Hades zur Hölle an dem Fuße der irdischen Höhen, und das Paradies ward erhoben über das Niveau der Inseln der Seligen und der ganzen verderbten Erdscheibe; nicht mehr hinab, sondern aufwärts ging der Weg der Vollendeten; nicht mehr in ein Land der Schatten, sondern nach einer Höhe des Lichtes; nicht mehr über einen Strom der Vergessenheit, sondern in eine ewige Gemeinschaft des Diesseits und des Jenseits in Jesu Christo; so himmlisch dieser Weg aufwärts geht, so ist doch, wie Ephraim sagt, keine Beschwerde in das Paradies, das Paradieses für seine Erben, und während es zuvor gegolten hatte: Nieder zum tausend Steige, keiner führt zum Licht zurück! — lebte man nun des Glaubens, so ließen die Bewohner des Paradieses oftmals zu den Ihrigen herabsteigen auf den Erden, ohne das Meer zu fürchten, daß sie über dessen Fluthen einhergetragen werden, wie Petrus einst darüber hinwandelte. Die früheste Ausführung des Bildes, welches sich aus dieser Auffassung ergab, verdanken wir Ephraim dem Syrer, welcher die zwar nicht mit dem Griffel entwarf, wohl aber mit der Feder in zwölf Gesängen von reicher poetischer Schönheit. Was Theophilus in seiner Schrift: *Πρός Αὐλινον περί τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως*, Tertullian in seinem Apologeticum, Hieronymus in seiner Oratio de Paradiso, und Andere nur in einzelnen Zügen zu erkennen lassen, das findet sich bei Ephraim vereinigt.

Die unterste der drei Etagen des Paradieses beginnt jenseits des Randes der Erde, welche den Ocean rund umgibt, und beginnt in einer Höhe, welche über die höchsten Spitzen unserer Berge hinausliegt, also daß „zu seinem äußersten Rande nur künnte das Haupt der Sündfluth, seine Füße nur küßte und anbetete, während sie in das Haupt aller Berge schlug.“ Dieser halb irdischen, halb himmlischen Lage des Paradieses entspricht auch die Natur aller seiner Herrlichkeiten, seiner Pflanzen, seiner Metalle, seiner Edelsteine, und insbesondere auch des Wassers seiner Flüsse, welches erst durch den Abfluß derselben in die Tiefe unserer Welt seinen überirdischen Geschmack verliert. Der gemeinsame Strom entspringt unter dem Throne Gottes in dem Garten des Paradieses (das Paradies wird hier als das Ganze, in welchem im Osten auf der

obersten Etage ein besonderer Garten; Eden aber nicht lokal, sondern nur eigenschaftlich genommen), theilt sich in vier Ströme, welche, wenn sie auf der untersten Etage den Rand der Hölle erreicht haben, „in cuniculis“ versinken, unter der Hölle, dem Ocean und einem Theil der Erde durchfließen und in drei verschiedenen Gegenden an die Oberfläche kommen, in Armenien als Euphrat und Tigris, in Aethiopien (oder aber Ostindien, von wo er als Indus ausgehe, das erythräische Meer umfließt und das Aethiopien herabkomme) als Nil (Sichon) und im Westen Europa's als Donau (Rhein). Wir übergehen alle weiteren Einzelheiten, darüber die genannten Männer und Andere, so schon Josephus, ferner Hieronymus und Origenes, Cassarius (der Bruder Gregor's von Nazianz) und Severianus von einander abweichen, und erwähnen noch Folgendes:

Nicht in concentrischen Kreisen aufsteigend, sondern in der Form eines Tropfens stellte und zwar mit einer von ihm selbst entworfenen Karte die Welt und das Paradies dar in seiner *Χριστιανική Τοπογραφία* Cosmas Indicopleustes, zwei Jahrhunderte nach Ephraim; auch verstand er unter dem Sichon nicht die Donau, sondern den Ganges.

Im zehnten Jahrhundert stellte Moses Bar-Cepha in seinem *Traotatum* das Paradies noch eine dritte Ansicht auf, wornach das Paradies nicht jenseits des Ocean zu denken sey, sondern diesseits desselben, aber hinter Gebirgen, welche für den Menschen jedes Sterblichen unzugänglich bleiben. Die Ursache, warum Bar-Cepha und Andere (wie er sagt) von der transoceanischen Ansicht zurückgekommen, sey diese, daß er seine Meinungsgenossen alle vier Elemente immer wieder eines das andere einschließen zu sehen und darum nicht annehmen können, daß jenseits des Ocean's wieder eine neue Erde anfangen.

Mit dieser Gesamtanschauung der Kirche stimmte überein die Anschauung der Synagoge und des Islam: die der Synagoge, wie sie zuerst von Josephus, später von den großen mittelalterlichen Exegeten in deren Commentaren zum ersten Buch Esra und in einigen Wörterbüchern ausgesprochen ward, ging dahin, das Paradies sey die Mitte der Welt, wie die Pupille die Mitte des Auges, liege aber jenseits aller Fußsteine eines Sterblichen betretenen Länder in der Ferne des dämmernden Ostens; vier Ströme seyen Euphrat, Tigris, Nil (Aben Esra dafür: der Bach Aegypten) und Donau (oder einer der hochasiatischen Ströme); das Land Eusch sey Aethiopien, das Land Chavilah Indien. Der Islam bezeichnete zwar vier Gegenden der bekannten Erde als Paradiese, nämlich 1) die Gegend von Beit el Dschanne (Haus des Gartens) auf dem östlichen Abhange des Berges Hermon, 2) die Gegend von Baban in Persien, 3) die von Samarkand in der Bucharei, 4) die von Baghra am Schatt el Arab; allein sollte damit nur die paradiesische Anmuth dieser Gegenden bezeichnet werden; das wirkliche Paradies mit seiner halb sinnlichen, halb übersinnlichen Herrlichkeit, mit seinen vier Strömen, davon der erste reines Wasser, der andere Milch, der dritte Wein und der vierte Honig enthalte u. s. w., dachte sich auch Muhammed als ein halb irdisches, halb himmlisches Jenseits. Einzelne geographische Angaben über das Paradies finden sich bei zwei muhammedanischen Gelehrten: der berühmte Edrisi in seiner Geographie läßt den Sichon sey der Nil, der auf den Bergen Hochasiens entspringe und um Aethiopien herumfließe, das Paradies mit der Quelle der vier Flüsse sey zu suchen an dem großen Flusse Chamban im fernen China; der spätere Geschichtschreiber Munedschem Begi Ahmed Efendy dagegen sagt in seinem aus den ältesten und geschätztesten historischen und kanonischen Schriften der Araber und Perser gesammelten Geschichtswerk, das Paradies sey mitten in den Lustgegenden Eden's gelegen und von einem wunderbaren Baum bespült worden, der Quelle der vier Flüsse des Orients, des Dschihum (Djordan), des Euphrat, des Didschlat und des Fraat.

Man hat auf die Uebereinstimmung zwischen der alten Kirche, der Synagoge und dem Islam ein Gewicht gelegt, um die eine oder die andere Auslegung des Paradieses

und einzelner Flüsse in seiner Beschreibung dadurch zu unterstützen. Allein wenn auch in der Totalanschauung eine ziemliche Uebereinstimmung waltet, so gehen doch in der Auflegung einzelner Flüsse die Ansichten gleichfalls weit auseinander, wie denn z. B. der Sijon wohl nach den meisten Kirchenvätern den Ganges bedeutet, nach Ephräm, Eusebius, Seberianus aber und nach den Rabbinen die Donau und nach den Muhammedanern den Sijon u. Wenn aber auch in den Einzelheiten eine eben so große Uebereinstimmung waltete als in der Totalanschauung: — was für einen Werth hätte es einer so naiven Unwissenheit über die wichtigsten physikalischen und geographischen Verhältnisse? Man vergleiche einmal die geniale Anschauung des Eratosthenes (wie sie in Ptolemäus's Atlas dargestellt ist und dem Ende des dritten Jahrhunderts vor Chr. angehört), die Karte des Ptolemäus (um 120 nach Chr.), die obige Anschauung des Ephräm (viertes Jahrhundert), die Angaben des Cosmas Indicopleustes (sechstes Jahrhundert), die Anschauung des Moses Bar. Cepha (zehntes Jahrhundert), man vergleiche mit gar erst die Karte des französischen Hofgeographen Vicomte de Santarem (im *Appemonde des grandes chroniques de St. Denis du tome de Charles V.* [1364–1375], *manuscript de la bibliothèque de St. Gervais*), welche dem Ende des zehnten Jahrhunderts angehört, und man wird im Laufe dieser 16 Jahrhunderte im Rückschritt der betreffenden Erkenntniß von so trauriger Art bemerken, daß die Uebersetzung, auf die Kirchenväter und Rabbinen als geographische Autoritäten sich zu stützen, in Jedermanns Augen hinwegfallen muß.

3) Erst mit dem 16. Jahrhundert tritt ein wirkliches geographisches Verständniß ein; die Befähigung, geographische Fragen nüchtern und auf fester Grundlage zu lösen; erst mit dem 16. Jahrhundert beginnen die Versuche der dritten, der orthodoxen Richtung. Die Ursachen dieses Umschwunges kennt Jedermann; wie gewaltig war die Wirkung war, welch' einen Riesenschritt die Wissenschaft über diese Schwelle vom 15. zum 16. Jahrhundert machte, das tritt erst recht vor die Augen, wenn man den des 16. Jahrhunderts mit der obigen Karte vom Schlusse des 14. Jahrhunderts vergleicht. Eine solche bei all' ihrer Mangelhaftigkeit überraschende Karte findet sich in Calvin's Commentar zum ersten Buch Mose, eine Karte von Mesopotamien. Luther und Calvin sind die beiden Häupter dieser dritten Richtung, ein Jeder von ihnen seiner eigenen Weise, ein Jeder mit einer langen Reihe von Gelehrten nach sich, welche die Fußstapfen des Einen oder des Anderen traten und mit gewissenhafter Festhaltung des historischen Charakters der mosaïschen Beschreibung, sowie auf der Grundlage einer klaren geographischen Anschauung das Paradies behandelten, daher wir dieser Richtung den Namen der orthodoxen gegeben haben.

Den Uebergang dazu machte die Ansicht, welche Badian von St. Gallen in seinem *Trium terrarum partium Epitome* (Tiguri 1534 u. 1548) ausgeführt hat, die Ansicht, daß der ganze Erdkreis vor dem Sündenfalle das Paradies gewesen sey mitten im Eden, d. h. in der Fülle aller Lust und Wonne, daß der Sündenfall aber unter der Flüche Gottes diese Fülle von Lust und Wonne in ein gleiches Maß allerlei Leids verwandelt habe, daß der Eine Strom der die Erde umwogende Ocean sey, die Flüsse der Ganges, der Nil, der Tigris und der Euphrat, sofern sie, wie Badian meint, den Süden, Osten und Norden unseres Continents bespülen und die größten Theile desselben durchheilen. Badian war nicht der Einzige, welcher dieser Ansicht huldigte; er war vielmehr nur, wie es scheint, der Letzte, welcher sie öffentlich vertrat; Martin Luther hat schon im Jahre 1524 in seinen *Enarrationes in Genesin* diese Ansicht zurückgewiesen. Ihre Unhaltbarkeit liegt auf der Hand. Diese Auslegung des Edens streitet mit dem geographischen Charakter des Berichts; diese Ausdehnung des Paradieses über die Erde mit der Austreibung Adam's und Eva's gegen Morgen und mit der Nachbarschaft der Länder Eusch, Chavilah, Assur; dieses Verhältniß des Oceans und der Ströme mit den Angaben über den Nahar und die vier Rasmim. Es war der letzte Nachklang der mittelalterlichen Anschauung, indessen mit jenen *Enarrationes*

Luther's bereits der Umschwung erfolgt war. Wie es aber in Allem die Reformators war, nicht nur das Neue aufzustellen, sondern auch mit dem Alten haltbaren mit gewaltiger Hand aufzuräumen, so finden wir es auch bei unserem ciellen Gegenstande, bei dem Paradies: Luther räumt mit allen bisherigen An- darüber gründlich auf, — mit der Vermischung der beiden Paradiese, gleichwie u allegorischen Behandlung; er weist nach, daß die neutestamentlichen Stellen keine graphischen Charakter haben, während die mosaische Beschreibung ein Stück Geog- sey; er weist hin auf die Bestimmtheit ihrer Angaben im Detail; und nachdem i Raum geschafft und den geschichtlichen und geographischen Charakter des heiligen festgestellt, entwickelt er seine eigene Ansicht. Freilich ist diese nur erst negativ, indem er sagt: „*Mea igitur haec sententia est, quod primum Paradisus pe- oatum homini clausa, deinde per diluvium tota vastata sit et disiecta, i nullum ejus appareat vestigium. Nam omnino existimo, Paradisum post lapsum extitisse et notum fuisse posteritati ejus, sed tamen inaccessibilem p custodiam Angeli. Sed diluvium omnia vastavit, sicut scriptum est, rupto omnes fontes et abyssos. Quis igitur dubitet, etiam hos (nämlich des Euen- und seiner vier Rasm) fontes ruptos et confusos esse?*“ — „*Tota terrae mutata est, nec dubito ego, reliquias diluvii esse*“ (folgen Beispiele von Be- rungen, Inseln, Halbinseln x., Meerbusen, wie der persische, arabische x.) — , ergo offendatur hoc scandalo, quod audit Mosen dicere, ex eodem fonte si quatuor oriri, quae hodie longissime inter se distant et diversos fontes habet „*Si quis Nilum et alios fluvios vidisset in sua prima conditione et gloria, vidisset esse alios. Jam non solum non est origo eadem, nec qualitas, se oursus idem; sicut aliae quoque creaturae omnes deformatae et corruptae* Die Deutung der einzelnen Namen machte nun freilich keine Schwierigkeit, man das Unzusammengehörigste vereinigen, und so erklärte Luther den Ganges für d- schon und Indien für Chawilah, den Nil für den Sichon und Aethiopien mit Ae für Eusch u. s. w.

Kein Wunder, daß die Mehrzahl derer, welche den geschichtlichen Charakt mosaischen Berichtes festhielten und doch die Schwierigkeit des Textes erkannten, zu dieser Ansicht ihre Zuflucht nahmen: — sie gewährte der Orthodorie den si Spielraum und deckte ihre Blößen zu mit dem größten Namen der evangelischen Diese Ansicht ist bis auf den heutigen Tag die beliebteste geblieben, nicht nur l Menge der Bibelleser und Prediger, welchen die Ehrfurcht vor der heil. Schrift Zweifel an der geschichtlichen Treue des mosaischen Berichtes zuläßt, sondern an vielen gleichgesinnten Gelehrten. Aus der Zahl der Letzteren machen wir um der thümlichkeit ihrer Ausführung willen Folgende namhaft: David Clericus und Hardouin, sowie Fabrian Reland, Karl von Raumer, Michael Baumgarten, F de Rougemont und Franz Deligisch. Die beiden Ersteren gelangten zwar zu eine deren Resultat als die Folgenden, alle Sieben aber gehen von der gleichen B- setzung aus, der Sündenfall und die Sündfluth haben die Oberfläche der Erd- verwandelt, daß die Nachweisung des mosaischen Bildes von dem einstigen Parat- unserer heutigen Geographie unmöglich geworden sey. Hierbei war Luther steh- blieben; auf Grund dieser Ueberzeugung hatte er nicht nur alle Legenden über Paradies niedergeschlagen, sondern auch auf alle wissenschaftlichen Versuche, En- zu deuten, verzichtet; jene Gelehrten dagegen ließen sich auf solche Versuche ein, Hoffnung, auch aus den vereinzeltten Spuren noch Schlüsse ziehen zu können a- muthmaßliche Lage des einstigen Paradieses. Clericus (*Notae ad Sansonis graphiam sacram* im 8. Bande von Ugolini *Thesaurus biblicus* und *Comment Genes* von 1699) schienen diese Spuren nach Syrien zu weisen, welches in Propheten als ein Paradies geschildert werde und wo nach Strabo, Plinius, Ptol- und Anderen in der Nähe der Drontesquellen eine Stadt Namens *παράδεισος*

Chavilah müsse nach 1 Sam. 16, 7. Eblesthyrien benachbart gewesen seyn, auch haben die Alten nicht fern vom Libanon sich die Wohnstige der Chablasti oder Chaulotai genannt, Eusch könne der Berg Cassius in Syrien seyn; auf den Chrysochoros als Pischon müsse derselben Wasserfälle bei kurzem Lauf und die Etymologie von $\pi\psi\chi\epsilon$ = diffusus lauten; auf den Drontes als Sichon desselben ungefüßtes Hervorbrechen und die entsprechende Etymologie von $\pi\psi\chi\epsilon$; ursprünglich freilich haben die vier Flüsse (Chrysochoros, Drontes, Tigris und Euphrat) zwar auch alle vier ihre eigenen Quellen gehabt, aber im Paradiese sich vereinigt und erst nach dem Austritt aus demselben sich wieder in vier besondere Ströme gespalten! Hardouin (De situ Paradisi terrestri. Opera selecta 1709) glaubt, die Spuren führen nach Palästina: der Pischon sey das Flumen Achenum (Plin. 6, 32) in Arabien; der Sichon das Flumen Salsum; mit diesen beiden seyen der Tigris und der Euphrat ursprünglich in Verbindung gestanden! Reub (Dissertatio de situ Paradisi terrestri, zu finden in seinen Dissertationum select. partes tres 1706—1708, auch im 7. Bande von Ugolini Thes. bibl.) findet die meisten Spuren noch in den Verhältnissen von Sopharmenien und hat dazu eine Karte gegeben; seine Gründe sind: 1) Euphrat und Tigris weisen auf eine Land ihres Stromgebietes hin, die vier „Häupter“ aber weisen in das Quellengebiet dieses Gebietes; 2) Pischon und Sichon können nur der Phasis und der Araxes seyn, weil keiner anderen Flüsse Quellen denen des Euphrat und Tigris so nahe liegen; 3) dazu stimme die Ähnlichkeit des Namens Pischon und Phasis! ferner, daß unter den Söhnen Sem's auch ein Chavilah und ein Ophir gewesen sey, Colchis aber ein Theil des gold-krystallen- und smaragdenreichen Scythien, die Ähnlichkeit des Namens, wenn Colchis hebräisch geschrieben würde! Sichon bedeute dasselbe wie Araxes, Arras, das im Persischen; Eusch sey das Land der Cossai, welches nicht weit vom Araxes entfernt seyn solle! 4) die Angabe des Einen Flusses, welcher sich in vier Häupter theile, sey hinlänglich ausgedrückt durch die Nachbarschaft der Quellen der vier Flüsse, durch das Eine armenische Quellengebiet; — es wäre denn, daß die vier Flüsse sogar wirklich aus einem und demselben, nicht offenen Tage liegenden, dann aber mit aller paradiesischen Herrlichkeit verschwindenden und nun unterirdischen Fluß entsprängen. Auf Eines der auf das Andere würde es passen, daß Mose gerade diesem Einen Strom allein diesen Namen beilege. An diese, alle Theile der mosaïschen Beschreibung mit der größten Aufmerksamkeit behandelnde Dissertation Meland's reihen sich der Exkurs von Karl von Raumer (der Pison, von Palästina, 1836), die Bemerkungen von Michael Baumgarten (Commentar zum Pentateuch, 1843), der betreffende Abschnitt von Frédéric de Lagemont (in seiner Geschichte der Erde nach der Bibel und der Geologie, 1856), die Erklärung des mosaïschen Berichtes von Franz Delitzsch (in seinem Commentar über die Genesis, dritte durchaus umgearbeitete Ausgabe, 1860). — Raumer läßt die übrigen mosaïschen Angaben unerörtert und befaßt sich nur mit dem Pischon und Chavilah, wozu ihm eine Angabe in Rosenmüller's Scholia in vetus Test. (p. 1. S. 50) die Veranlassung gegeben zu haben scheint, seine reichen geographischen Kenntnisse über die Verhältnisse des Schwarzen und des Caspischen Meeres aber das Material lieferten. Seine Angabe ist, daß nach G. F. Müller, „De Chwalissis, populo a plerisque ad fluviorum prosapiam relato, exteri scriptores nihil nos docent, sed soli russici, qui quoque raro illorum mentionem facientes. Ad Wolgam proximo a Caspio mari feruntur habitasse. Nomen eorum derivatur a Chwala, ejusdem cum Slawa significationis.“ Da nun auch Raumer überzeugt ist, daß die uns gegebenen bekannten Taurus, Phrath und Chiddes, uns bei der Erörterung der Lage des einstigen Paradieses bestimmen müssen, und da von der lustigen Berginsel Armeniens, dem Ararat, die zweite Bevölkerung der Welt ausgegangen sey, so glaubt er, daß dieses Quellengebiet auch zur ersten Bevölkerung ausersehen gewesen sey, und dient ihm jene Angabe über die Chwalissi als ein Fingerzeig zur Entdeckung des Pischon und des Landes

Chawilah. Raumer erkennt denn gleich Meland den Pifchon im Phasis, jedoch wie dieser, im Klassischen, sondern in dem sogenannten oberen Araxes, welche Mannert der Phasis des Xenophon seyn soll, und entwirft nun das Phantastieg einer Uralinsel, welche gebildet gewesen sey durch den ursprünglichen Zusammenhang Caspischen Meeres mit dem Aralsee, durch die Wasserstraße, welche vom Ural das Stromgebiet des Irtysh, hiemit in den Ob, hiemit in das nördliche Eismeer hier mittelst der Stromgebiete der Petschora und der Dwina wieder in die Wolga also zurück in das Caspische Meer geführt habe; eine Uralinsel, welche wir uns vorfluthlichen Zeit nicht in der jetzigen Rauheit des Ural denken dürfen, sondern mit einem milden und gesegneten Klima, in welchem Elephanten, Rhinocerosen, Potamen und andere tropische Thiere leben konnten; eine Uralinsel, auf deren Reichthum die jetzigen 82 Goldgruben etc. hinweisen; eine Uralinsel, an deren Ufer nach der Wolga zu das Volk der Chwalissi gewohnt und also dieser ganzen Insel Namen „Land Chawilah“ gegeben habe! Baumgarten weist zuerst die mit dieser Auffassung zurück (worüber wir später handeln werden) und weist sodann auf den geographischen Charakter der mosaïschen Beschreibung hin, wobei man indessen nicht ver dürfte, daß zwischen dem Anfange der Geschichte und uns eine große Revolution in der Mitte liege, nämlich die Sündfluth. Man könnte dadurch sogar veranlaßt werden die Vergleichung der Beschreibung mit den gegenwärtigen Lokalitäten ganz aufzuheben allein theils sey doch die Identität der Erde durch die Sündfluth nicht aufgehoben theils sollen auch einzelne Namen, wie Phrath und Assur, ohne Zweifel auf die Erde hinweisen. Baumgarten denkt sich daher die Sache so, daß ursprünglich in der Gegend Armeniens herab sich ein Strom ergossen habe, der sich in vier Arme von denen die beiden östlichen dem späteren Euphrat und Tigris entsprechen, die westlichen durch Arabien ihren Lauf hatten, welches etwa durch eine spätere Erhebung über das ursprüngliche Stromthal erhöht worden! Rougemont läßt sich bei diesen Angaben der Zendavesta bestimmen: „Eden“, sagt er, „kann nur Armenien mit den Nachbarländern, weil sich in Eden die Quellen des Euphrat und Tigris fanden; derselbe Name erscheint wieder in den Büchern der Könige, in Jesai Ezechiel als eine Provinz von Assyrien oder Medien bedeutend, und Zendavesta den Namen Eden dem Lande Aserbeidschan, dem Vaterlande Zoroaster's.“ — können sogar die genaue Lage des Paradieses andeuten: Es hatte nur Einen Ausweg also ein Thal, ein Thal, das von allen Seiten von hohen und unzugänglichen Bergen umgeben war, welche als einzigen Zugang einen Engpaß übrig ließen. In diesen strömte der Fluß Edens aus dem Paradies und trat in weite Ebenen wo er sich in vier Arme theilte, die sich nicht mehr vereinigten und sogar in verschiedene Meere mündeten. Der erste dieser Flüsse war der Pifon; nun trug der Araxes den Namen Phasis in der Gegend, wo seine Quellen sind, dem Phasiane der am Fuße des Ben-Cul oder des Berges der Tausend Quellen; dieses Phasiane also der unermessliche Garten Adam's.“ — — „Mose wußte, daß dieser Ort durch irgend eine große Umwälzung zerstört war, ohne Zweifel durch die Sündfluth und daß die Beschreibung, welche er davon gab, der Geographie seiner Zeit nicht entsprach“ (?). Rougemont gibt nun ein Bild der vier Ströme, welches so ganz dasselbe ist mit dem Bilde Raumer's, nur daß er noch den Oxus als Gichon zu nimmt, und sagt endlich: „Was auch übrigens die Erklärung des vierfachen Ausflusses Edens seyn mag, man wird immer dahin kommen, entweder Mose eines groben Irrthums zu beschuldigen oder zu sagen, die Oberfläche Armeniens und der Nachbarländer habe von Adam bis zu den nachfluthlichen Zeiten durch die Erhebung neuer Ketten, die die ganze Hydrographie des westlichen Asiens bedeutend modificirt hat Bezug auf Höhen und Tiefen große Veränderungen erlitten.“ — Delitsch bemerkt einen Unterschied in der geographischen Beschreibung des Paradieses mit dem bewässerten Garten und der vier Arme desselben: von jenem rede Mose als von

Weschen vergangenem Sache, von diesem aber als von geographischen Verhältnissen seiner Zeit. „Der Strom, der einst in Eden entsprang und durch das Paradies hin-
 lief, existirt, nachdem das Paradies verschwunden ist, noch in den vier Armen, in
 die er sich, aus dem Paradies ausgetreten, theilte.“ Nach dieser (wie Ewald mit Recht
 sagt) völlig grundlosen Unterscheidung in der geographischen Beschreibung Mose's folgt
 die gelehrte Erdörterung der vier Flüsse, deren Resultat ist, daß Phrath und Chibdel
 den Euphrat und Tigris bedeuten, Pischon zwar nicht den Ganges, aber doch einen
 Strom Indiens, am wahrscheinlichsten den Indus, Sichon den um Aethiopien, beson-
 ders Berber, sich windenden Nil. Endlich sagt Delitzsch: „Sonach müssen wir die Un-
 möglichkeit entweder mit dem Bekenntniß der Unbegreiflichkeit schließen oder uns zu dem
 Zugeständniß bequemen, daß mit dem Verschwinden des Paradieses auch die sichere
 Kunde der vier Flüsse verloren ging und daß der Verfasser treu die Uebersieferung
 vergibt, welche Indus, Nil, Tigris, Euphrat als Fingerzeige auf das verlorene Pa-
 radies ansah. Die Einheit derselben ist vielleicht auch im Sinne der Erzählung ein
 Mangel ohne Lösung.“

Statt solcher Zugeständnisse an die mythische Auffassung schien anderen rechtglän-
 zenden Gelehrten eine dritte Annahme offen, eine Vereinigung aller einzelnen Züge der
 biblischen Beschreibung sowohl untereinander wie mit der heutigen Geographie mittelst
 einer anderen Deutung des Verhältnisses der Ströme. An der Spitze dieser orthodoxen
 Lehren steht Johannes Calvin mit seinem Commentar zur Genesis und der
 beigegebenen Karte des Paradieses (s. oben). Calvin weist zu allerndchst diejenigen An-
 sichten zurück, welche er für unzulässig erkennt, nämlich 1) die allegorische Behandlung,
 2) die Vermischung beider Paradiese, 3) die Ansicht Vadian's und 4) die Ansicht Lu-
 cer's (ohne jedoch dessen Namen zu nennen), letztere mit den Worten: „Ex hoc nodo
 quidam ita expediunt, quod diluvii vastatione mutata fuerit orbis facies: ideo
 non potuisse divinant, ut turbati sint ac conversi fluminum cursus et scaturigines
 non translatæ, quod mihi nullo modo recipiendum videtur. Nam etiam
 hoc, terram ex nativa pulchritudine in miserum squalorem et quasi luctuosum
 habitum redactam esse, ex quo maledicta fuit, postea in diluvio multis locis va-
 riatur esse: dico tamen, eandem esse terram, quæ initio creata
 fuerat. Adde, quod topographiam suam Moses, meo quidem ju-
 dicio, ad suæ ætatis captum accommodavit.“ Calvin behauptet aber
 nicht nur den rein geschichtlichen und den den Zeitverhältnissen Mose's vollkommen ent-
 sprechenden geographischen Charakter der Paradiesesurkunde, sondern er erkennt auch die
 Nothwendigkeit, daß das Paradies zwischen dem Orient und Judæa
 gelegen haben, ja daß es noch genauer zu bestimmen sey; und so
 entscheidet er sich für das südliche Mesopotamien. Pischon und Sichon müssen zwei
 in Phrath und Tigris in unmittelbarem Verhältniß stehende, uns allerdings ziemlich
 unbekannt gewordene Flüsse bezeichnen; man müsse nur den Punkt auffinden, ubi ex
 uno uno exeant Tigris et Euphrates, um damit den Mittelpunkt für alle vier ca-
 nas zu treffen. Soweit waren seine Grundsätze vollkommen richtig; und Calvin war
 der Erste, welcher von der Nothwendigkeit derselben sich überzeugt hatte. In der Art
 und Weise der Anwendung derselben aber begann die Willkür und der Irrthum: Da
 er noch keine Ströme kannte, welche als Pischon und Sichon dem Chibdel und Phrath
 coordiniren wären, so nahm er dafür die beiden Mündungen des Schatt el Arab,
 die östliche für den Pischon, die westliche für den Sichon, und um sich diese
 Coordination mit Euphrat und Tigris und das Verhältniß aller vier Wasser zum ge-
 meinsamen Schatt el Arab erlauben zu können, erklärte Calvin, daß das Wort Ra-
 hman ebensowohl principia, ex quibus nascuntur fluvii, wie ostia, quibus se in
 mare exonerant, bedeuten könne. Chabilah sey die Persien benachbarte Gegend jenseits
 der östlichen Mündung (was er aber erst aus 1 Mos. 25. und noch irrig zu beweisen
 vermochte) und Gusch die Gegend der Midianiter, welche als mit Arabien zusammen-

hängend von Mose angeführt werde und so immer noch nach dem allgemein dem verstandenen Aethiopien hinweise. Die Gegend des Schatt el Arab also sey die des mosaischen Paradieses. Dieser Ansicht schlossen sich trotz des Mangelhaften in Begründung ganz und gar an: Joseph Scaliger (in seinem *Thesaurus temporum* 1658) und Johannes Voort (in seiner *Dissertatio de Paradiso* im 8. B. von Ugolini's *Thesaurus bibl.*, nebst Karte des südlichen Mesopotamiens), nur daß wiederum einen kleinen Rückschritt machten, indem sie die Mündungen sich unvernünftigermaßen groß, den Schatt el Arab unverhältnißmäßig klein dachten. Eine kleine Verbesserung der Ansicht Calvin's beabsichtigten, wiewohl vergeblich, Athanasius Kir (in seiner *Turris Babel*), Samuel Bochart (in seiner *Epistola de Paradiso* ad Ludov. Capellum in Ugolini's *Thesaurus bibl.*, 7. Band), Stephanus Mus (in seiner *Dissertatio de Paradiso terrestri* in Ugol. *Thes. bibl.*, 7. B.) Daniel Huetius (in seinem *Tractatus de situ Paradisi terrestri*, ursprünglich französisch 1691, lateinisch in Ugol. *Thes. bibl.*, 7. Band mit einer sehr hübsch wieder viel richtiger gezeichneten Karte) und Thomas Stadhause (in seinem Begriff der ganzen christlichen Religion, aus dem Englischen übersetzt von Rambach's dritter Theil), indem sie die Deutung von Pischon und Gichon geradezu umkehrten, westliche Mündung für ersteren, die östliche für den zweiten erklärten, und zwar t um der vermeintlichen Etymologie willen, theils und zu allermeist, um den Gichon Chusistan in unmittelbare Verbindung bringen zu können. Eine andere um nichts sicherere Verbesserung der Ansicht Calvin's versuchte Bochart (in seinem gelehrten *De animalibus Scripturae sacrae*, 1663) und ihm nach eine Anzahl anderer Gelehrten, indem sie statt der Mündungen des Schatt el Arab zu etlichen Kanälen im Gebiet desselben ihre Zuflucht nahmen: Bochart und Steuchus nämlich schloß vor, in einem noch vor der Vereinigung des Euphrat und Tigris nach Süden zweigenden, heutzutage versandeten Bett des Euphrats den ursprünglichen Pischon erkennen und in dem Schatt el Arab selbst den Gichon. Andere nahmen zwei großen Verbindungskanäle zwischen Euphrat und Tigris zu Hülfe: nämlich Johann Popkinson (in seiner *Descriptio Paradisi*, 1594; auch in Ugolini's *Thesaur.* 7. Band, mit Karte) den Nahar Malka als Pischon, den Maarfares als Gichon; Hieronimus Junius (in seinem *Commentar zur Genesis* um's Jahr 1590), Hugo Grotius (in seinen *Annotationes in vet. Testam.* 1664) und J. F. Hottinger (in seinem *Historiae creationis examen*, 1695) den Schatt el Arab, den sie für den Tigris hielten, als Pischon und den Kanal Malka oder den Kanal Sura als Gichon.

Während diese Gelehrten alle die Schwierigkeiten im mosaischen Bericht durch Coordinirung der beiden Mündungen oder zweier Kanäle mit Euphrat und Tigris bereinigen suchten, versuchten andere Gelehrte, wie Heidegger, Schultheß, Michaelis Kurz, es durch eine andere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Nahar und dem Raschim: nämlich Heidegger (*Hist. Patriarch.* 1667), indem er unter dem Einem den Jordan verstand und annahm, daß derselbe vom Becken des todtten Meeres aus, der Erde durch in entlegene Gegenden dringe, bis sein Wasser als Quellen verschiedne Flüsse hervorbreche; Eden sey das Land des Stammes Dan, der Garten sey Gan Sar = Fürstengarten = Garten Adam's, Chavilah sey eine Gegend Arabiens, das Mochrenland Jethro's. Nicht besser war der Versuch von Johann Schult (das Paradies, das irdische und überirdische, historische, mythische und mystische, einer kritischen Revision der allgemeinen biblischen Geographie. Zürich 1816, viel versprechende Titel eines eine Masse von Gelehrsamkeit bunt durcheinander sendenden, alles Lichtes entbehrenden Buches), welcher zwar gleichfalls wie Calvin die zu Ansicht ausspricht, „daß Mose von Flüssen schreibe, welche nach wie vor der Weltfluth existirten, nach wie vor dieselbe Lage, denselben Lauf hatten“, dafür aber bessere Auslegung weiß als: „es entsprang ein Fluß aus Eden zur Bewässerung in Eden befindlichen Gartens und von da aus zerfließt er in vier Quellen, u

die vier vornehmsten Flüsse des (zu Moses Zeit) bekannten Erdbodens (den Indus, den Tacaggé [seinen Nebenfluß des Nil!], den Tigris und den Euphrat) abgeben. Aus einem Flusse entstehen nach der Natur der Dinge nicht mehrere Hauptflüsse, sondern umgekehrt; wohl aber kann ein Fluß, der zur Bewässerung eines Landes dient, zumal in flachen Gegenden des heißen Erdstrichs darüber versiegen, und es ist gedenkbar, daß sein vom Erdboden eingefogenes Wasser durch unterirdische Randle in entfernte Gegenden hingeführt, daselbst als Quelle anderer Flüsse hervordringe (!), besonders wenn man von dem Verdunsten der Wasser zu mangelhafte Begriffe hat und die Wasserwege der Länder gegen einander nicht kennt" (!). Auf Grund dieser physikalischen Anschauung hin nimmt nun Schultheß die jüdischen, muhammedanischen und christlichen Legenden zu Hülfe, welche schon Luther als Märlein zurückgewiesen, die Legenden, daß Iudäa die erste Wohnstätte des Menschen gewesen; daß dieser nicht fern davon auf dem Felde bei Damascus erschaffen worden; daß der Flecken Dan oder Medinat el Nas im Libanon den Ueberrest der allerersten Stadt auf dem Erdboden bilde; daß das Dorf Eden auf dem Libanon, in dessen nahem Kloster ein maronitischer Bischof seinen Sitz hat, auch den Namen führe von seiner ursprünglichen Landschaft, dem mosaischen Eden; daß die Stadt Abila und ihre Vergruine Nebi Abel die Stätte sey, wo Cain den Abel erschlugen, woher auch Damascus den Namen habe (Scham el Dameschi = das blutbefleckende Scham); endlich daß auf der schönen Ebene westwärts von Damascus aus der rothen Erde daselbst Adam erschaffen worden. Diese Ebene, welche die Araber für eines der vier Paradiese halten, durchfließt der vom Antilibanon kommende, in mehrere Arme getheilte Steppenfluß Chrysorrhoea, dessen Name die Bedeutung anspiehe, daß er, in viele Randle getheilt, die einzige Quelle aller Schönheit und Fruchtbarkeit dieser ganzen Gegend ausmache, und dessen Lauf östlich von Damascus sich in einer seiner obigen Hypothese entsprechenden Weise in einem kleinen Landsee verliere. Am willkürlichsten aber ging mit der Erklärung des Textes um J. D. Michaelis (Uebersetzung des Alten Testaments, mit Anmerkungen. 1769—1786), indem er folgendermaßen übersezte: „Es quollen Flüsse (Nahar sey collective zu fassen) aus Eden; sie gingen immer weiter auseinander (יָרְדוּ) und hatten vier Quellen (statt יָרְדוּ אֶתְּנָהֵם אֶתְּנָהֵם).“ In seinen Supplementen ist Michaelis geneigt, den Gichon im Orus zu erkennen, Eusch sey Chath am Orus, an der Stelle des heutigen Balch, Chavilah sey das Land der Chwalissi, wie später v. Raumer und v. Rougemont es erklärten. Und doch, — so willkürlich diese Auffassung war, so eignete sie sich im Wesentlichen an Theologe an, von dem man es nicht erwarten sollte: J. Heinr. Kury (Bibel und Astronomie, 1853; und Geschichte des Alten Bundes, 1853—1855). Seine Ansicht ist aus folgenden paar Sätzen seiner Deduktion zu erkennen: „Der Sündfluth eine solche umgestaltende Macht beizulegen, erscheint biblisch wie geologisch gleich unzulässig. Und auch die Annahme geographischer Unkenntniß möchte kaum ausreichen, so lange wir die Paradiesfage als eine urzeitliche Ueberlieferung und nicht als eine fabelhafte Mythembildung späterer Zeit ansehen.“ — — „Sehen wir die Worte genauer an, so ergeben sich nicht ungewichtige Bedenken gegen die gewöhnliche Uebersetzung. Daß יָרְדוּ durch „Arme“ übersezt werden müsse, halten wir für entschieden irrig. Ein so völlig verkehrtes und verfehltes Bild können wir bei keinem Volke und in keiner Sprache voraussetzen. Soll יָרְדוּ einen Flußtheil bezeichnen, so kann es vernünftiger Weise nur die Quelle oder den oberen Theil des Flusses bezeichnen. Hätte der Referent obigen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er vielmehr umgekehrt den Nahar als Rosch und die vier Raschim als Naharim bezeichnen müssen.“ Während man nun aber nach solchen richtigen, gesunden Betrachtungen meinen sollte, die nächsten Schritte bringen die Lösung, folgt statt derselben die gleiche Willkür wie bei Michaelis, indem Kury fortfährt: „Wir sind deshalb geneigt, zu der viel bestrittenen Auffassung zurückzukehren, welche das Nahar collectivisch nimmt und darin die Bezeichnung eines Fluß- oder Quellenreichthums im Garten findet.“ — „Das Fluß- und Quellenystem des Gar-

tens ging außerhalb des Gartens auseinander“ u. — „Dann muß freilich Kaschmir mit Luther, Rosenmüller u. A. in dem Sinne von *flumina principalia* gefaßt werden, woran ich mich auch durch nichts gehindert sehe.“ Kurz entscheidet sich demzufolge ebenfalls für Armenien als die Gegend des Paradieses.

4) Die Orthodorie schien mit allen ihren verschiedenen Versuchen außer Stande, die Lösung der Schwierigkeiten aufzufinden, und während diejenigen, welche Calvin's Ausweg einschlugen, sich selbst und Anderen es nicht verbergen konnten, daß sie in irgend einem Punkte denn doch dem Texte Gewalt anthun, ließ sich auch das Haltlose des anderen Ausweges, worauf Luther vorangegangen, nicht verkennen. Kein Wunder darnach, daß solche Gelehrte, welche die Antastung des heiligen Textes weniger bedenklich fanden und zugleich durch anklingende Sagen der Heidenwelt, der klassischen oder der germanischen oder der orientalischen sich angezogen fühlten, nun sich hinreißen ließen, durch die Annahme einer Vermischung von Dichtung und Wahrheit in der mosaischen Beschreibung den Schlüssel zur Lösung ihrer Schwierigkeiten zu erkennen. Wir haben diese Auffassung oben der Kürze halber als die mythische bezeichnet, und machen nun die vornehmsten Vertreter derselben bei diesem Gegenstande namhaft: Herder, Eichhorn, Wahl, Hassé, Buttmann, Hartmann, Gesenius, Hammer, Rosenmüller, Eredner, Nasl, Luch, Ewald, Rebslob, Bertheau und Knobel. Der Erste, welcher dahin aussprach, war Joh. Gottfried Herder im ersten Theile seiner Schrift *Über den Geist der hebräischen Poesie*, 1782, und im zweiten Bande seiner *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1785. Er nannte den Bericht noch nicht *Mythus*, er gab ihm in der ersteren Schrift den noch geringerschätzenderen Namen *Fabel*: „Die Fabel setzt alles Wunderbare an die Goldflüsse, den Phasis, der Gold umfließt, den Drus, der Caschmire umgibt, den Indus und Euphrat.“ In dieser *Fabel* ist der Garten zu suchen, wohin die Nationen der alten Welt ihre schönsten Zauberideen, das goldene Vließ, die goldenen Äpfel, das Gewächs der Unsterblichkeit und dergl. setzten. Es war der Garten ihrer schönen Götter und Genien, der *Orion*, *Peris* und *Neris* (in unserer Urkunde der *Elohim* und *Cherubim*) nebst anderen *Zaubern* wesen.“ In der anderen Schrift drückt Herder sich etwas decenter aus, aber der Geist ist derselbe: „Ohne *Physis* ist diese Sage keineswegs; denn ohne Berge könnte auf der Erde kein lebendiges Wasser haben; und daß alle Ströme *Asiens* von dieser *Erde* fließen, zeigt die Karte. Auch geht die Sage, die wir erklären, alles *Fabelhafte* in paradiesischen Ströme vorbei und nennt vier der weltbekanntesten, die von den Gebirgen *Asiens* fließen. Freilich fließen sie nicht aus Einem Strom; dem spätem *Samm* dieser Traditionen indeß mußten sie genug seyn, den Urstiz der Menschen in einer ferneren *Ostwelt* zu bezeichnen.“ Schließlich entscheidet Herder sich für *Kaschmir* als die Stätte des einstigen Paradieses. So fabelte Herder. Kürzer noch fertigten den *Rest* zwei andere Zeitgenossen ab: *Paulus* in seinem *Neuen Repertorium für biblische u. morgenländische Literatur* (von 1789 an), im zweiten Theile, wenn er unter *Anden* sagt: „Der *Mythus* vom ersten Lustgarten hört durch seinen Anschein von geographischer Genauigkeit nicht auf, *Mythus* zu seyn. So zeichnet die *Odyssee* die Fahrt in den Inseln der Verstorbenen u. u. Schade für die vergeblichen Nachtwachen, für die Denkmale des eiserne Menschenfleißes, welche über dem Scheinproblem, ihn geographisch zu bestimmen, verschwendet wurden“; und *Eichhorn* in seiner *Urgeschichte* (herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von *Gabler*, 1790 — 1793) im zweiten Theile des ersten Bandes, wenn er nach einer kurzen Darstellung der verschiedensten Lösungversuche und der Nothwendigkeit der mythischen Auffassung sagt: „Jedoch ist nicht nöthig, Alles in der Beschreibung für bloßen *Mythus* zu halten, sondern ich glaube noch immer mit Herder, daß eine alte einfachere Sage, eine wahre Begebenheit der Welt zum Grunde liegt u. Wahrheit schimmert überall durch, aber sie ganz eigentlich verstehen kann man ohne Absurdität gewiß nicht.“ Die Saite des *Mythus* war angeschlagen; so folgte diesen ersten Vertretern eine Reihe anderer, welche es sich

Angabe machten, aus dem Schatze ihrer abend- oder morgenländischen Völker- und pflanzenkunde Alles herbeizuholen, was als Stütze dafür dienen konnte. Die Einen hielten sich hierbei besonders durch die persische Sagenwelt leiten, so Wahl, Rosenmüller, Zimmer und Knobel; Andere durch die ostindische, so Buttmann, Hartmann und Ewald; Andere durch die klassische, so Credner; wieder Andere durch die germanische, so Hassé; einige hielten sich innerhalb des mosaischen Gesichtskreises, so Nasl und Luch; während Andern, Siedler, Rebslob und Bertheau in die unbegrenzteste Ferne der alten Welt ausschweiften.

Der älteste von ihnen ist Günther Wahl, welcher im ersten Theile seines *Neuen und Alten Vorder- und Mittellasiens* (Bd. I. 1795) in einem Anhang die Frage stellt: Ob nicht eines oder das andere der von ihm erwähnten Paradiese Vorder- oder Mittellasiens das mosaische gewesen sey? Die nächste Antwort ist: „Wirklich muß man diese Frage in gewisser Rücksicht bejahen, wenn man die schöne mosaische Dichtung ganz in ihrem ursprünglichen Geiste verfolgt und mit der Karte vergleicht.“ In demselben erkennt er „den großen Strich Landes zwischen dem Euphrat und Oxus, die vornehmste gegen Morgen gelegene Landschaft“; in „Thysoon“ den Tassus, welcher das Land Phavola, d. i. Iberia (Kolkhis, Georgien und Nordarmenien) umfließt; und ohne Zweifel den Tassus, Rhour und Araxes zusammen, das ganze kaukasische Flußsystem begreift, ungefähr wie es Avesta mit Arg und Weh gehalten hat; in „Oghon“ nach dem einstimmigen Sprachgebrauch der Morgenländer den Oshihon oder Oxus, doch müsse man sich „unter diesem Namen den Oxus und Indus zugleich denken“, Bundeheesch enthalte noch „eine Spur von diesem Irrthum der eingeschränkten geographischen Kenntnisse der ältesten Vorderasiaten“; in „Khous“ endlich Chusistan, das alte Elchmais. Alle vier Ströme zusammen machen den Nahar (das heiße eben „das Wasser“) aus; wolle man sie wirklich aus Einer Quelle ableiten, so bekomme man das chaldäische Bild, nach welchem auch Zoroaster den reinen und heiligen von Gottes Thron ausfließenden Quell Arduisur genannt habe. Eden sey somit der bei den Parthern berühmte Rheshwar Choumeres, und der Garten darin das noch jetzt so vortreffliche und paradiesische Land Iranwebshj (Provinz Erivan und Aderbydschan), denn dahin führe das ganze medische und persische, mit Einem Wort (?) chaldäische Alterthum hin, das chaldäische Urstrungs, — vielleicht durch Abraham auf den ersten Geschichtsbücher des hebräischen Volkes gekommen, sey doch die Quelle dieser Hieroglyphen.

Au Wahl reiht sich an Rosenmüller in seinen *Scholia in Vetus Testamentum* und ausführlicher in seinem *Handbuch der biblischen Alterthumskunde* (1825), in dem er darzustellen sucht, was an der alten hebräischen Sage, die uns Mose aufbewahrt hat, das Wahrscheinlichste seyn dürfte. Das Wichtigste hiervon ist Folgendes: Eden ist „ein fernes Land, von welchem wir nur die allgemeine Vorstellung fassen können, die uns der Name desselben, Anmuth, gibt“; dabei erinnert Rosenmüller überdies an Zend-Avesta, welcher als die von Ormuzd erschaffene Lustgegend Teriend Vredjō bezeichnen, d. h. das reine Iran, worunter das vom Rhur und Arax gewässerte schöne Land Erivan zu verstehen sey und worin die Gegend, da Zoroaster geboren ist, Hebedsch, Heden = Ort der Ruhe in der Pehlvisprache. 2) Die vier Flüsse sehen der Tassus, der Araxes, der Tigris und der Euphrat; hierin stimmen, was die Zahl und was die Namen (mit Ausnahme eines einzigen) betreffe, die arabischen Geographen überein; der Phasis könne der kolkhische oder der armenische seyn; der Araxes sey der Oxus; Chavilah sey Kolkhis; Eusch das Mohrenland, aber in weiterer Bedeutung, da es das Südländ mit dunkelfarbigen Einwohnern bis zum Indus und Ganges hinerreichte; die Angabe, daß der Chiddikel in Assyrien gegen Morgen fließe, müsse man zu geographischen Ungenauigkeiten beizählen, welche ihren Grund haben in den dunkeln und unvollkommenen Vorstellungen, die sich die Hebräer der früheren Zeiten von jenen so fernen Gegenden machten.

Ähnlich, mit Ausnahme des Pishon, spricht sich aus Hammer in seiner Ab-

handlung über Schahnameh in den Wiener Jahrbüchern (Bd. IX. 1830) aus dem Zusammenhang der jenem Gedicht zu Grunde liegenden oder doch verwandten altpersischen Geographie. Hammer findet „zwischen den beiden ältesten Erklärungen aller Geschichte und Geographie, der Genesıs und dem Sendavesta, eine wunderbare Uebereinstimmung in der Beschreibung des paradiesischen Hochlandes nach den Gränzcheiden der Flüsse, der Gebirgszeugnisse und Ländernamen.“ — „Ueber den Phrath und Chiddel kaum jemals ein Zweifel erhoben worden; — — auch vom Dschihon wußte man, was daß derselbe Persien von Transoxana trennt, man stieß sich aber am Lande Kusch.“ — — Seitdem wir aber wissen, daß der Drus wirklich nirgends als am Hindukush d. h. im Lande der indischen Kuschiten entspringe, kann auch wohl kein Zweifel mehr über die Identität des heutigen Dschihon mit dem Dschihon der Schrift seyn. Der Dschihon hat bisher alle Bibelausleger und Erdbeschreiber getäuscht u. — Der Dschihon strömt ostwärts vom Dschihon, demselben zunächst benachbart (wie die beiden Moses sagen, der ägyptische und der von Chorene) im Lande Chavilah, wo Gold, Edelstein und Onyx erzeugt wird, kein anderer als der heutige Sijon oder Jaxartes. Der Sijon entspringt bei Chadschend, d. h. bei der Stadt Cha (denn Dschend oder Kend ist die Stadt) und umfließt das noch heute Kach oder Kachal genannte Land, wo die türkische Fundgrube des Goldes und der Edelsteine, östlich von Baktrien; und was das Wertwürdigste, — Plinius rühmt, ganz im Einklange mit Moses, das Opellium des Landes als das berühmteste von allen.“

Statt des Sijon versteht unter dem Pischon den Indus K. Nobel in seiner Erklärung der Genesıs (1852) bei im Uebrigen gleichen Voraussetzungen und Resultaten. Man seh, sagt er, durch den Euphrat und Tigris nicht an Armenien gebunden, sondern nur an ein nördliches Hochland überhaupt. Dahin weisen die Stellen, welche den Pischon mit dem Götterberg verbinden (Ezech. 28, 13 f.), diesen aber nach Norden setzen (Ezech. 14, 13. Ps. 48, 3.). Mit ihnen treffen anderweitige Mythen zusammen. Bei'm indischen Pischon werde der Götterberg Alborz genannt, der Wohnsitz des Ormuzd, der guten Geister und der Nabel der Wasser. Dieß sey ohne Zweifel der indische Kaukasus, der heutige Hindukush; an ihm lag Airjana Veerbjo, der Ursitz der arischen Menschheit. Hier lasse sich auch Eden nachweisen, das Edenesch Zoroaster's u. Das sey der Berg *Myros*, Meros der Klassiker. Von den Sagen des östlichen Asiens, die den Hebräern zur Zeit des jüngeren Erzählers Manches bekannt geworden, und Eden, Pischon und Sijon mit der hebräischen Tradition von Tigris und Euphrat vereinigt worden u. Indien (von der im südlichen Vorderindien liegenden Handelsstadt *Kolchos* und dem promontorium Coliacum her) sey Chavilah; der Drus der Sijon und das Land zwischen Indus und Tigris sey Kusch, denn es wohnen auch noch vom Indus Dunkelfarbige und der hebräische Erzähler scheine angenommen zu haben, daß der Drus auch von Norden nach Süden ströme und so im Westen das Land der Dunkelfarbigen umfließe.

Einen Schritt weiter nach Osten gingen drei andere Gelehrte: zuerst Buttmann in seiner Abhandlung: Die älteste Erdkunde des Morgenlandes (1803, und später in im ersten Bande seines „Mythologus“ 1828) mit einer Karte. Aus dem Mythos der ältesten hebräischen Tradition folgt nach Buttmann nur so viel, daß das hebräische Eden selbst sich aus jener Gegend herleitete; es sey aber auch höchst wahrscheinlich, daß die hebräische Tradition Wahrheit zu Grunde liege; der wachsende Verkehr unter den Nationen habe dann die aus den früheren Sagen des Volkes mitgebrachten Notizen wieder aufgefrischt und bereichert. Nun weise Alles hin nach Süd asien, nach der Landschaft, die wir unter Persien und Ostindien begreifen, am Stärksten, Lautesten und Vollständigsten nach Indien in seiner von alten Zeiten her ihm anklebenden Unbestimmtheit, wozu der ganze Landstrich zwischen Arabien und China längs der See damit bezeichnet wird. Der Sijon bezeichne den Ganges mit dem Burampooter miteinander, der Pischon der Drabaddi, der Chiddel beides, den Indus und den Tigris; der Phrath den Euphrat.

ist dem Chiddel nämlich verhalte es sich also: Ursprünglich sey der dritte Fluß der Indus, der vierte der Del el gewesen; im Verlaufe der Tradition aber seyen Indus und Del el zu Einem Namen und Strom vereinigt worden (aus Hind ward Hidd, d. h. das H ward geschrieben mit einem dageshirten d; das dritte d in Del el ward nicht mehr abgedrückt, so lautet es denn Hiddel und das H ward zu einem dicken Gurgelton, in einem starken H nahekommt und so als Ch, Chiddel, geschrieben) und als vierter Strom habe sich nun der Phrath eingeschlichen. Die Stätte des Gartens und damit die gemeinsame Quelle jener vier asiatischen Ströme sucht Buttmann im Himalaja; Chavilah im Lande Ava in Hinterindien, Kusch in Vorderindien, Affur erstreckt er bis zum Indus.

Ein paar Jahre später erschien die verwandte Schrift von Ant. Theod. Hartmann, *Aufklärungen über Asien* (1806), deren Hauptsätze folgende sind: 1) Die elften Kapitel der Genesis sind ein Produkt des babylonischen Erzils, denn sie verrathen die Feinheit der Beobachtung und Anordnung und ein psychologisches Verständniß, wie sie sie Rose gar nicht zutrauen kann, ferner eine Uebereinstimmung mit Herodotus, Pindar, Hesiod und anderen griechischen Schriftstellern, welche aus babylonischen, ägyptischen und indischen Quellen geschöpft haben, daß man annehmen muß, der gemeinsame Brunnen seyen die Tempelarchive zu Babylon gewesen. 2) Die hebräischen Schriftsteller haben den Norden von Europa nicht gekannt, also auch 3) nichts von der Vernichtung der Ostsee (dieß war gegen Hassé gerichtet, wovon unten Weiteres). 4) Gegen Buttmann macht Hartmann geltend theils die Widersprüche und Lücken seiner Exegese, theils daß weder die Hebräer, noch die Phönizier, noch die Griechen vor Cyrus die Länder von Südasien gekannt haben, wohin Hartmann sogar die Gegenden des Euphrat setzt. 5) Nach seiner eigenen Ansicht sind die zwei ersten Ströme der Phasis und der Oxus; Chavilah ist Colchis, Kusch die Südbucharei, das heutige Ost; Eden ist Paropamisus der Alten, der Garten in demselben das Thal von Kaschmir mit dem durchströmenden Behud, und statt des Gebirges, daraus die Ströme quellen, setzte die Tradition allmählich den Fluß jenes Thales. Von Kaschmir und Indien überhaupt werden die Noachiden durch die Fluth nach Hocharmenien getragen.

Diese Anschauung hat denn auch Ewald in seiner Geschichte des Volkes Israel (Hettingen 1843) kurz und scharf ausgesprochen. Er sagt zuvörderst in einer Anmerkung (S. 377): „Die dort gegebene Beschreibung des Paradieses wird ihrer Quelle nie richtig erkannt, noch die vier Flüsse sicher erklärt werden, bis man zugibt, daß die Namen der vier Flüsse beim Wandern der Sage zum Theil gänzlich verändert sind. Der Phishon und der Gihon sind nach meiner Ansicht der Indus und der Oxus, statt zwei zu diesen ursprünglich passenden wurden ihnen nun aber, bei dem Wandern der Sage zu den Hebräern in Palästina, die diesen bekannten Euphrat und Tigris zugesellt.“ Später sagt Ewald im Texte selbst: „Obwohl die Vorstellung von den vier Flüssen des Paradieses, welche der vierte Erzähler 1 Mos. 2, 10—14. mittheilt, ihrer letzten Quelle nach erst in den königlichen Zeiten aus dem entfernten Osten unter vielen Umwandlungen nach Palästina vorgebracht zu seyn scheint, so läßt sie doch sogar in ihrer jetzigen Gestalt deutlich erkennen, wo die Hebräer aus uralter Erinnerung ihr Eden (ein ächt semitisches Wort) sich dachten; denn indem die hebräische Vorstellung diese Sage nicht anders sich aneignen konnte, als so, daß Euphrat und Tigris bei der Paradieseströme wurden, verräth sie klar genug, daß sie eben an den Quellen dieser Ströme oder in der heiligen Umgebung des Ararat sich ihr Eden dachte.“

In ganz entgegengesetzter Himmelsrichtung suchten das Paradies Credner und Hassé, und zwar:

Credner auf dem Boden der klassischen Sagenwelt, in einer Abhandlung in *Wegen's Zeitschrift für historische Theologie* (VI. I. 1836). Credner sucht das Paradies im äußersten Westen der alten Welt, auf den kanarischen Inseln; die hebräische Sage sey ein Erzeugniß der Hierarchie, erfunden zur Verherrlichung der Abstammung

Israels; übrigens wohne der hebräischen Fülle eine Wahrheit inne, gewisse geschichtliche und geographische Data, nur ohne alle Etymologie. Das Verschließen des Ganges von Osten her weise darauf hin, daß er von allen anderen Himmelsgegenden her doch schon unzugänglich gewesen sey, also — seine Lage im äußersten Westen gehabt und hier aus die Versetzung der Noachiden nach dem Ararat stattgefunden habe. Die Unwissenheit des Erzählers suchte die Quellen auch des Euphrat und Tigris im äußersten Westen statt in Armenien, weil ihr Lauf eine vorherrschende Richtung von Westen nach Osten zeige. Auch die Griechen aber verlegten schon zu Homer's Zeiten ihr Elysion an den äußersten Westrand, an den die Erdscheibe umfließenden Okeanos: — woher bei zwei Völkern, welche keine Seefahrt trieben und in älterer Zeit miteinander keiner Verührung standen, diese Uebereinstimmung? Beide erfuhren es von den Phöniziern, welche aber absichtlich es so darstellten, daß der Zugang zu jener westlichen Welt durch göttliche Ordnung verschlossen sey. Hiernach wäre der Ursprung der Flüsse der phönizisch-griechisch-hebräischen Sage gemäß aus dem Einen Nahar, d. h. dem Okeanos jenseits der Säulen des Herkules; der Europa und Asien im Norden umströmende Theil des Okeanos wäre der Pischon, und Chavilah dieser ganze Erdkreis von Ostindien nord- und westwärts bis durch Europa hinüber nach Spanien; der Asien und Asien im Süden umströmende Theil des Okeanos wäre der Gichon, und Eusch der Erdkreis von Arabien bis Westafrika herüber.

Eben so unaussprechlich ist es, wenn Hassé in seiner Schrift: „Preussens Geschichte, als Bernsteinland das Paradies der Alten gewesen zu seyn“ (Königsb. 1797) später 1801 auch unter dem Titel: Entdeckungen im Felde der ältesten Erd- und Völkergeschichte, das Paradies an der Ostseeküste in der Nähe von Königsberg sucht. Er basirte diese Meinung vorzüglich auf Zweierlei: auf nordgermanische Urkunden, wie die Edda und auf die Bernsteinlager jener Ostseegegend. Die letzteren waren für ihn offenbar die erste Veranlassung; die kolossalen Bernsteinbäume, welche in den Bergwerken auf Samland zu Tage kommen, riefen ihm zuerst die Produkte des Landes Chavilah in das Gedächtniß, und dieser Eindruck war so stark, daß er zur fixen Idee ward, in flüssiger Form sollte das Harz jener Bäume das Adolach seyn, in verhärteter Form verglaste der Schoham und das Gold; Samland komme von Sem und bedeute das Urland, dasselbe, was auch das Land der glücklichen Hyperboreer und von denen komme Vorussla; eine der Inseln der Seligen, Erythia, d. h. die röthliche, die morgenröthliche, weise auf die Ostseeinsel Sama; Elysum sey = Elysiuwall der Edda und dieß sey = Glasland, Bernsteinland, das Idawaller der Edda sey = Eden; Pischon sey der Phasis in einer fabelhaften Verlängerung gedacht als Eridanus, als die große Ostsee u.!

Während diese Gelehrten von dem mosaischen Boden so weit ab nach den verschiedensten Himmelsgegenden sich verloren, beschränkten sich weislich auf denselben Boden und Eusch. Rasmus Rask kommt in seiner Abhandlung über die älteste hebräische Zeitrechnung (in Jüger's Zeitschrift für histor. Theol. 1836. VI. II.) in den Abschnitten 74—85. darauf zu sprechen; die Hauptpunkte sind folgende: 1) Die indischen Vorstellungen gehören der Phantasie an, die hebräischen der Wirklichkeit; sie sind geknüpft an den Euphrat und Tigris. 2) Die beiden ersten Flüsse müssen ebenfalls bedeuten gewesen seyn, was zu den zwei Mündungen und zu Kanälen nicht paßt; doch sind die entsprechenden Ansichten von Huec u. besser als diejenigen, welche von Mesopotamien abgehen, vorzüglich als die seltsame Ansicht Buttmann's. 3) Die Flüsse folgen einander von Osten nach Westen und alle vier im gleichen Verhältniß zum Hauptstrom und da Tigris und Euphrat sich in den Schatt el Arab vereinigen, so müssen alle auch in denselben auslaufen; Pischon muß also der Karun seyn, Gichon der Karasú; Chavilah die Gegend südöstlich vom Schatt el Arab; das Land Eusch ist Chuzistan; Euschel ist = Wasser (armenisch yér, assyrisch ohed), Diglat also der Tigris, Phrath der Euphrat, denn die Vorstufe Ku ist das persische ab, au = Wasser. So weit ist bei Rask

mit der Ansicht des Verfassers dieses Artikels ganz übereinstimmend und einer umgekehrten, gewissenhaften Erwägung des Textes ohne Zweifel entsprechend. Aber nun betritt auch Rasl zu fabeln: Schon seine Etymologien (mit Ausnahme der treffenden Erklärung von Chid und Eu in den Namen des Tigris und Euphrat) und seine geographische Nachweise ermangeln noch der rechten Begründung; noch schlimmer steht es um die Erklärung des Verhältnisses der vier Raschim zu dem Einen Nahar und am Allermeisten um die Begründung dieser Erklärung. So scheint Rasl Vischon zu liegen bei Tigris, Chabilah in Ulai, Sichon in Syndes, nach Art der so vielfach schon gehalten etymologischen Spielereien Anderer; das Verhältniß der Flüsse zu einander erklärt Rasl daraus, daß der Verfasser den Lauf derselben nicht aus eigener Anschauung gekannt und darum nicht deutlich bestimmt habe, daß es vier Flüsse waren, die sich vielmehr zu Einem vereinigten. Unser Text sey nämlich schon aufgeschrieben, bevor er der Genesis einverleibt wurde; aber da es zweifelhaft, ob auch Mose das Hebräische gekannt habe, so sey es wohl gewiß, daß unser Text mit Hieronymus aufgezeichnet worden sey, und habe sich später allerlei Unbestimmtheit oder Eigenwilligkeit Ausdruck eingeschlichen. Die Vorstellung, das Paradies sey nur eine Mythe, erklärt Rasl zwar mit Entrüstung zurück, dabei hat er aber nicht nur von der Composition der Genesis, sondern auch von der Berichterstattung selbst die seltsamsten Vorstellungen, wie er denn annimmt, daß Adam gar nicht der erste Mensch gewesen sey, sondern nur der erste uns bekannte, welcher in der Gegend des Paradieses genug wilde Thiere angetroffen, nachdem es längst vor Adam einen wohlorganisirten Staat der Elimois gegeben habe, deren König den Titel Jehobah gehabt habe und die beiden Gottesnamen herkommen etc. Statt mit Rasl an dem westlichen Ufer des Euphrat el Arab, in der Gegend des heutigen Basra, das Paradies zu suchen, steigt auch Tuch in seinem Commentar zur Genesis (Halle 1838) wieder höher hinauf in Syrien, obwohl er bekennt, daß es vergebliche Mühe sey, dieses mythische Gebiet in der Wirklichkeit nachweisen zu wollen. Doch erklärt er, daß der althebräische Eigenname das Terrain des armenischen Hochlandes bis zum persischen Golf nicht erreichte; auch der Götterberg des Ezechiel sey in diesem Hochlande, und damit sey die Verbindung zu setzen. So weise die Sage nach den Bezirken hinaus, wo die Ursprünge des Semitischen verlieren. Aber gerade durch diese lokale Beziehung verliere sich die Sage als uralte Stammsage, welche die Erzdäter von Jenseits des Paradieses mit hinübernahmen in ihre neuen Wohnsitze. Vischon sey nur eine gemodelte Ausdrucksweise, welche auf keinen bekannten Strom der Erde und dem Erzähler selbst unbekannt gewesen sey; nur eine dunkle Erinnerung an die Ströme jenseits des bekannten Flußgebiets, vielleicht indischer, welche der Erzähler sich näher denken mochte, schwimmere hindurch. Auch Tuch also kann sich der Versuch, den orhis mosaicus zu verlassen, nicht ganz ent schlagen, und Rasl bleibt unter unsrerem den mosaischen Bericht halb und halb bezweifelnden Gelehrten der Einzige, der sich dabei denn doch innerhalb der hebräischen Grenzen hielt.

Es sind uns nun nur diejenigen Gelehrten noch übrig, welche bei ihrem Hinausgehen über jene Grenzen sich von gar keiner nationalen Rücksicht leiten ließen: Gesenius, Sidler, Reddlob und Bertheau.

Gesenius in seinem hebräischen Lexikon (Leipzig 1810—12) sagt: „Die Angabe, daß aus dieser Gegend aus die vier Hauptströme der Erde entsprängen, ist offenbar eine mythisch-geographische Vorstellung, bei welcher wenig Wahres zu Grunde liegt, und jede Auffindung jener Gegend in der heutigen Geographie wird eben so nutzlos und vergeblich seyn, als eine Nachweisung der Hesperidengärten und anderer dergleichen Gegenden des griechischen und römischen Alterthums.“ Bei den Flüssen Tigris und Sichon führt Gesenius ein paar Ansichten Anderer mit allem Vorbehalt der Unsicherheit einer Bestimmung an, gesteht aber zu, „daß hier eine uralte Vorstellung vorliegt, welche sich den Nil als das Land Cush (Aethiopien) umströmend und

in Verbindung mit den drei übrigen Hauptflüssen der ihnen bekannten Welt nach Chavilah sucht Oesenius in Arabien, Eusch in Aethiopien, aber dieses im weitesten Sinne als „Südland, von Schwarzen bewohnt, wie das Land der homerischen Aethiopen“.

Sidler in seiner Abhandlung in Augusti's theologischer Monatschrift (I, L) 1 den Urheber des Mythos beim Nahar an das kaspische Meer denken, das ihm (so wie Kaumer) ein ungeheurer Strom aus Osten war. Pischon umgebe die ganze damals bekannte Erde von Osten aus bis an den Nil; Sichon begreife das atlantische schwarze Meer und den Phasis in sich und umgebe die ganze Erde von Westen bis den Nil hin. Eden sey die Gegend des kaspischen Meeres.

Redslob hat in seiner Schrift: Der Schöpfungsapolog 1 Mos. 2, 4 — 3, 1 (Hamburg 1846) — ein Phantasiegemälde entworfen, welches weder zu den mosaïsch Angaben noch zu der geographischen Anschauung der klassischen Welt stimmt und Folgendem sich zusammenfassen läßt: Die Hebräer dachten sich die Erde als eine Meer umgebene Scheibe; alle Ströme mußten so nach ihrer Vorstellung in der Richtung vom Centrum nach der Peripherie laufen, die allerlängsten also dem Centrum nächsten entspringen, ja eine gemeinschaftliche Quelle haben, um dann erst sich zu ihren eigenthümlichen Richtungen. An solchen Strömen können neben Euphrat und Tigris nur Indus und Nil in Betracht kommen; übrigens ist es für unsere Dichtung ganz gleichgültig, welches die gemeinten Flüsse sind, indem es für sie bloß darauf kommt, daß Eden an die Quelle der Hauptströme, d. h. an den Mittelpunkt der Erde verlegt ist. Hätten die Hebräer etwas vom Senegal und Gambia gewußt, sie hätten auch ihre Quellen nach Armenien haben verlegen müssen, ja selbst der Mississippi müßte ihnen um das ganze Land Kithim und Tarsis herumgegangen seyn.

Ungleich werthvoller ist die letzte hier in Betracht kommende Schrift, die Abhandlung von Bertheau über „die der Beschreibung der Lage des Paradieses 1 Mos. 10—14. zu Grunde liegenden geographischen Anschauungen, ein Beitrag zur Geschichte der Geographie“ (aus den Göttinger Studien von 1847 abgedruckt als besondere Schrift 1848). Das Wichtigste ist Folgendes: 1) Die Beschreibung der Lage des Paradieses im zweiten Kapitel der Genesis stützt sich auf eine weite Räume umfassende Kenntniss von den Ländern der Erde und von den Verhältnissen ihrer großen Ströme zu einander und zu den Gegenden, welche von ihnen durchströmt oder durch sie begrenzt werden. — „Die leider sehr kurzen Angaben im zweiten Kapitel der Genesis lassen viele Fragen unbeantwortet“, darum räth Bertheau, „lieber im Voraus von jedem Versuch, dieselben unserer modernen europäischen Anschauung anzupassen, zu abstrahiren und nur ein wiewohl immer noch sehr werthvolles Exempel von der geographischen Vorstellung der Alten zu erblicken, wie sie bis auf die Erkenntniß von der Kugelgestalt der Erde durch Aristarchos aus Samos und Seleukos aus Erythra und bis auf die Hauptung des Aristoteles von der Möglichkeit einer westöstlichen Weltumseglung herab gemeine gewesen sey. Je früheren Zeiten die älteren geographischen Systeme angehören, desto weniger Berührungspunkte mit unserem geographischen Wissen bieten sie dar“; — — „Die Vorstellungen von der Erde in 1 Mos. 2., welche viel älter als die geographischen Systeme der Griechen, müssen also auch am weitesten von der geographischen Wissenschaft unserer Zeit entfernt seyn.“ Um nun aber doch die falsche Vorstellung und namentlich die wenigen Berührungspunkte derselben mit der Geographie zu erörtern, entwickelt Bertheau 2) zuerst und zwar richtig das Verhältniß der vier Flüsse zu einander, darauf falsch ihr Verhältniß zu dem Einen Nahar, und auch ihm die Kaschim sich eben nur als „Arme“ darstellen; endlich gibt er noch verschiedene Ansichten über die Namen der Flüsse und Länder und entscheidet sich für Pischon für den Ganges, bei Chavilah für ein Ostland, das von Ostarabien an unbestimmte Fernen reichte; bei Sichon für den Nil, bei Eusch für den Indus, die Länder des südlichen Erdgürtels, d. h. aller in den Gesichtskreis der Israeliten fallenden Südländer, welche nach Osten hin durch das östliche Arabien und den persischen Meer

im, nach Westen hin durch den Nil und die westlich vom Nil gelegenen wenig bestimmten und jeder bestimmten Anschauung sich entziehenden Wüsten begränzt werden; bei Adabel für den Tigris; bei Aschur für die ganze Ländermasse vom Mittelmeer bis geführ zum Tigris; bei Phrath für den Euphrat; den Garten in Eden sucht Beram im äußersten Norden, da es feststehe, daß alle Völker Asiens südlich von Hochnien von den ältesten Zeiten an die Wohnung ihrer Götter nach dem höchsten Norden verlegten und Erinnerungen daran auch im Alten Testamente durchschimmern. Das Uebrige ist gelehrter Apparat, sehr interessant, aber nicht im Stande, die Vertretung des mosaischen Berichtes zu rechtfertigen.

II. Was hat sich dieser Bericht nach dem Bisherigen unter der Hand der gelehrten Interpreten gefallen lassen müssen! Die Einen haben ihn allegorisch behandelt und ihm mit einem ganz fremden Sinn unterlegt. Andere haben ihn nach ganz ungleichartigen Ideen des Neuen Testaments ausgelegt und aus dem irdischen Paradiese, welches irdische Menschen bewohnten, ein überirdisches, eine Wohnung der Seligen gemacht. Andere haben in ihrer Ehrfurcht vor dem heiligen Bericht die Schwierigkeiten desselben zu beseitigen gesucht, daß sie behaupteten, das darin entworfene Bild des irdischen Paradieses lasse sich in Folge des Sündenfalles und der Sündfluth gar nicht mehr nachweisen. Wieder Andere erkannten, daß es jetzt noch müsse sich nachweisen lassen, und versuchten dasselbe, jedoch auf Kosten der ungezwungenen Deutung einzelner Theile des Bildes. Am Schwersten verfahren mit dem Texte Diejenigen, welche ihn mit sagenhaften Nachrichten der Heidenwelt gleichstellten und das Mehr oder Weniger der Wahrheit, welches noch daraus hervorschimmere, anzuerkennen sich herabließen.

Es sind fünf Auswege. Die beiden ersten sind als solche allgemein anerkannt: — die Allegorie in dieser Anwendung gilt heutzutage jedem besonnenen Interpreten für ein frommes Spiel; die Vermischung des irdischen und des himmlischen Paradieses für eine Verirrung der frommen Phantasie, welche nur so lange möglich war, als die Kunde von der Oberfläche und von der Stellung der Erde in der Gestirnwelt noch so außerordentlich mangelhafte und verkehrte war. Die drei anderen Auswege sind von Vielen noch nicht als solche erkannt; gehören doch, wie wir sahen, manche der bedeutendsten Vertreter der Gegenwart an. Dessen ungeachtet sind es Auswege; Auswege, deren Ungenügendes und Gewaltthätiges sich sogar ihren Vertretern nicht ganz entzieht und je länger je mehr allgemein dafür erkannt werden wird. Der erste dieser Auswege hat auf den ersten Anblick viel Bestechendes; bei genauerer Betrachtung sieht man sich aber doch sagen, daß der Knoten nur durchhauen, nicht gelöst ist. Oder wenn die Lage des mosaischen Paradieses in Folge des Sündenfalles und der Sündfluth nicht mehr sich nachweisen läßt, — wie mochte Mose selbst in seinem Bericht das nachweisen? Denn daß er sie nachweisen wollte, dafür zeugt die ganze bedeutende, geographische Namen und Verhältnisse in sich begreifende Fassung des Berichtes. Der zweite — kann man in Ernst annehmen, die Folgen des Sündenfalles und der Sündfluth haben sich auf die ganze Situation jener Landschaft, welche einst die Stätte des Paradieses gewesen, erstreckt, ja sogar auf die physikalischen Geseze von dem Laufe der Flüsse? Kann man in Ernst annehmen, daß Euphrat und Tigris nebst den beiden anderen Strömen den Ueberrest eines vor dem Sündenfall gemeinsamen Stromes bilden? Oder daß irgend jemals ein Strom in seinem Laufe nach vier Richtungen auseinandergegangen sey und in vier besonderen Strömen sein Wasser in das Meer ergossen habe? Der dritte der drei übrigen Auswege aber verstößt gegen den unzweifelhaften Sinn einzelner Ausdrücke des mosaischen Berichtes: denn die Rischim, d. h. die Häupter des gemeinsamen Stromes werden nimmermehr zu „Armen“, wenn auch die Geseze vom Laufe der Ströme es zuließen; eben so wenig zu „Hauptflüssen“ oder zu „Flußanfängen“ dergl.; der Eine Nahar wird nimmermehr zu einem „Bassin“ oder einem „Quellenbecken“ oder einem „Flußsystem“ u. dergl.; er ist und bleibt ein Strom; mit zwei

Landes, woselbst das Gold.“ — Vs. 12.: „Und das Gold dieses Landes (ist) woselbst (ist) das Bebolach und der Stein des Schoham.“ — Vs. 13.: „Und der Name des Zweiten (ist) Sichon; das (ist) der das ganze Land Eusch umgebende.“ — Vs. 14.: „Und der Name des Dritten (ist) Chibbikel; das (ist) der nach der Ostseite Aschschur gehende. Und der vierte Strom, das (ist) Phrath.“ — Vs. 15.: „Und sprach Jehova Gott den Menschen und führte ihn in den Garten in Eden, ihn zu bewahren.“

Wenn diese Uebersetzung mit dem Original vergleicht, wird die Richtigkeit derselben nicht bestritten können; und doch entspricht sie der gewöhnlichen hergebrachten Ansicht in manchen der wichtigsten Punkte keineswegs: das Pflanzen des Paradieses, die Versetzung des Menschen in dasselbe erscheint freilich auch nach unserer Uebersetzung als etwas Vergangenes, wie denn nach dem dritten Kapitel der Mensch das Paradies wieder verlassen mußte und die herrliche Pflanzung zerstört ward; die Beschreibung des Paradieses aber ist in ihrer ganzen Situation von Mose also beschrieben, nicht als etwas Vergangenes erscheint, sondern vielmehr als etwas Constatum, worauf weisen die Participia des 10., 11., 13. und 14. Verses, welche man als Präterita übersetzt hat; noch mehr: — Mose schildert die Gegend offenbar, welche seinen Lesern noch zugänglich sey, dahin sie kommen können, in welche die einzelnen Verhältnisse noch wahrzunehmen im Stande seyen, wenn der Schilderung Schritt vor Schritt folgen: — darauf weist namentlich das Fundament des 10. Verses, welches man zumeist als ein Präsens oder gar als ein Präteritum übersetzen sich erlaubt hat. Weiter ist aus unserer Uebersetzung zu ersehen, daß vier Ströme, in welche der Eine gemeinschaftliche Strom sich theilte, einerseits diese Ströme sind nach Mose's Anschauung, nicht bloße Mündungen oder Ausflüsse, andererseits daß diese vier Ströme keine Arme des Einen Nahar sind oder Flüsse, sondern nur irgend welche Hauptflüsse oder wie man sonst in oberflächlicher und unrichtiger Weise das Wort Kaschim übersetzen mochte, sondern Häupter des Einen Nahar. Wie wir uns das vorstellen können, vorstellen müssen, werden wir später sehen. Wir sehen wir, wenn wir den mosaischen Bericht recht darum ansehen, gar wohl, daß die Gegend der Erde, in welcher das Paradies einst gepflanzt und hernach zerstört war, nebst den angränzenden Landschaften und ihren Strömen, daß dieses ganze Gebiet den ersten Lesern oder Hörern des Berichtes keine terra incognita war, wenn sie auch nur eine ungefähre Kenntniß derselben hatten, wenn sie auch nöthig war, daß Mose sie darüber erst orientirte, mit einzelnen Namen derselben erst be- kannte. Von dem Stromgebiet Eden, von zweien der Häupter seines Einen Nahar, von Chibbikel und Phrath, und von der Landschaft Aschschur redet Mose nicht von etwas Bekanntem; von anderen Theilen des Stromgebietes dagegen, dem Chabilah und dem Lande Eusch kannten sie kaum die Namen, besser die Provinzen, welche aus dem einen derselben bezogen wurden; von den Strömen derselben, dem Pischon und dem Sichon, sowie von der Vereinigung aller vier Ströme im Einen Nahar und der davon bewässerten Landschaft, welche einst die Stätte des Paradieses gewesen, wußten sie nichts. Es verhielt sich bei den ersten Lesern oder Hörern des mosaischen Berichtes mit jenem Stromgebiet etwa, wie wenn man unserem Ungarn beschreiben würde: — unsere Leute wußten von Ungarn als einem der reichsten und herrlichsten Länder Europa's; sie wußten von Siebenbürgen und dem, daß sie kannten die Donau so genau, daß man, wie Mose bei dem Phrath, eben- so nur sagen dürfte: „der vierte Strom, das ist die Donau“; sie wußten auch noch von der Theiß; sie kannten die vornehmsten Produkte, den herrlichen Banater Wein, den Wein, die Pferde u. dergl., welche daher bezogen werden; aber sie wußten nichts von der Drave, der Save und den anderen südlichen Gegenden, welche davon be- zogen werden; sie wußten nichts von dem ganzen confluxus dieser vier Ströme zu dem Strom. Und doch wußten sie mit jenem Bekanntem genug, daß man sie durch

Strömen wie der Euphrat und Tigris lassen sich zwei Mündungen des gemeinsamen Stromes oder zwei Ränäle nimmermehr coordiniren. Gegen den dritten Ausweg, den letzten aller fünf Auswege, spricht Beides, der Charakter des Geschichtschreibers und der Charakter seines Berichtes: Ein Gelehrter war Mose freilich nicht, man in unseren Verhältnissen einen Gelehrten heißt, er war ein Mann, der wie Beberufen war, an der Spitze eines Volkes zu wirken; aber er war für seinen außerordentlichen Beruf auch hinsichtlich seiner Kenntnisse der Geschichte und der Natur, Vergangenheit und der Gegenwart, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt in einer Weise ausgerüstet worden, daß man großes Bedenken tragen sollte, einem solchen Mann Unwissenheit oder Leichtgläubigkeit zuzutrauen; er war unterrichtet worden am Hofe Pharao's in aller Kunst und Weisheit der Aegyptier, er war der Erbe einer Tradition, welche nicht in der üppigen und trügerischen Welt des Heidenthums, sondern in der schlichten aber gottesfürchtigen Geschichte der Erzväter von Adam auf Noa, von Noa auf Abraham, von Abraham auf Israel und Mose bewahrt worden war, er war Prophet, mit welchem Gott redete wie ein Mann mit seinem Freunde, und er zeugte die Geschichte von der Erschaffung der Welt bis auf seine Zeit auf als der Erbe seines Volkes. Diesem Charakter des Geschichtschreibers, wie er uns in den Schriften des Alten und des Neuen Testaments entgegentritt, entspricht aber vollkommen der Charakter der mosaischen Geschichte und im Besonderen unseres Berichtes über das Paradies. Man mag hentzutage nach drei bis vier Jahrtausenden über die Composition dieser Geschichte, über die einzelnen Urkunden, welche Mose vorgefunden und seiner Aufzeichnung einverleibt haben mag, Hypothesen aufstellen, welche man will, — der rein historische und geographische Charakter derselben macht sich doch immer und immer wieder geltend, wenn die Hypothesen wechseln wie die Wolken, welche die Sonne umschweben.

Wenn aber jene verschiedenen Versuche alle, die Schwierigkeiten des mosaischen Berichtes über das Paradies zu erklären, nur Auswege sind, — auf welche Weise ist die richtige Erklärung, die Lösung aller jener Schwierigkeiten gewinnen? Die Sache ist so einfach wie das Ei des Columbus und die Geir wird, — wir sind dessen gewiß, — je länger je allgemeiner die Richtigkeit derselben und damit die Treue des mosaischen Berichtes und seine Uebereinstimmung mit der richtigen Geographie zugestehen.

Das Erste hiefür ist, daß wir uns den Bericht, wie er 1 Mos. 2, 8—15, gehalten ist, in möglichst getreuer Uebersetzung vergegenwärtigen. Das Zweite, daß wir uns Rechenschaft geben über die Quelle, daraus Mose diesen Bericht schöpfte, und über den Länderkreis, innerhalb dessen wir demgemäß die geographischen Angaben beinahe nachzuweisen haben. Das Dritte, daß wir das richtige Verhältniß des Raschims seiner vier Raschim noch abgesehen von aller Etymologie ermitteln. Das Vierte, daß wir die Namen der Raschim damit zusammenhalten und in der heutigen Geographie nachzuweisen. Das Fünfte, daß wir über die entsprechenden Landschaften uns orientiren. Das Sechste, daß wir dem Paradies selbst seine Stelle unter diesen Landschaften anweisen. Das Siebente endlich, daß wir vier weitere Stellen im Buch Mose zuziehen, welche ein Licht darauf werfen, 1 Mos. 1, 28. 3, 23. 24. 25. und 9, 13. 14.

1) Der Bericht Mose's 2, 8—15. lautet in möglichst getreuer Uebersetzung also:

Vs. 8.: „Und es pflanzte Jehova Gott einen Garten in Eden, von Osten her, und setzte darein den Menschen, welchen er gebildet.“ — Vs. 9.: „Und es ließ Jehova Gott ausgehen aus der Erde allerlei Holz, lieblich anzuschauen und gut zu essen, Holz des Lebens in der Mitte des Gartens und Holz des Erkennens Gutes und Böses.“ — Vs. 19.: „Und ein Strom (ist) ausgehend von Eden, zu wässern den Garten, und von da wird er sich theilen und wird er zu vier Häuptern.“ — Vs. 20.: „Der Name des Einen (ist) Pischon; das (ist) der das ganze Land des Chanaan“

umgebende, woselbst das Gold.“ — Vs. 12.: „Und das Gold dieses Landes (ist) es; woselbst (ist) das Bedolach und der Stein des Schoham.“ — Vs. 13.: „Und der Name des Zweiten (ist) Gichon; das (ist) der das ganze Land Eusch umgebende.“ — Vs. 14.: „Und der Name des Dritten (ist) Chiddel; das (ist) der nach der Ostseite von Aschschur gehende. Und der vierte Strom, das (ist) Phrath.“ — Vs. 15.: „Und es nahm Jehova Gott den Menschen und führte ihn in den Garten in Eden, ihn zu bewahren und ihn zu bewahren.“

Wer diese Uebersetzung mit dem Original vergleicht, wird die Richtigkeit derselben nicht bestreiten können; und doch entspricht sie der gewöhnlichen hergebrachten Auslegung in manchen der wichtigsten Punkte keineswegs: das Pflanzen des Paradieses die Verführung des Menschen in dasselbe erscheint freilich auch nach unserer Uebersetzung als etwas Vergangenes, wie denn nach dem dritten Kapitel der Mensch das Paradies wieder verlassen mußte und die herrliche Pflanzung zerstört ward; die Gegend des Paradieses aber ist in ihrer ganzen Situation von Mose also beschrieben, daß sie nicht als etwas Vergangenes erscheint, sondern vielmehr als etwas Constantes. — darauf weisen die Participia des 10., 11., 13. und 14. Verses, welche man gewöhnlich als Präterita übersetzt hat; noch mehr: — Mose schildert die Gegend offenbar so, wie sie die einzelnen Verhältnisse noch wahrzunehmen im Stande sehen, wenn sie der Schilderung Schritt vor Schritt folgen: — darauf weist namentlich das Participium des 10. Verses, welches man zumeist als ein Präsens oder gar als ein Präteritum übersetzen sich erlaubt hat. Weiter ist aus unserer Uebersetzung zu ersehen, daß die vier Ströme, in welche der Eine gemeinschaftliche Strom sich theilte, einerseits die vier Ströme sind nach Mose's Anschauung, nicht bloße Mündungen oder Ausflüsse; andererseits daß diese vier Ströme keine Arme des Einen Nahar sind oder Flüsse, sondern nur irgend welche Hauptflüsse oder wie man sonst in oberflächlicher und unrichtiger Weise das Wort Raschim übersetzen mochte, sondern Häupter des Einen Nahar. Wie wir uns das vorstellen können, vorstellen müssen, werden wir später sehen. Wir sehen wir, wenn wir den mosaischen Bericht recht darum ansehen, gar wohl, daß die Gegend der Erde, in welcher das Paradies einst gepflanzt und hernach zerstört worden war, nebst den angränzenden Landschaften und ihren Strömen, daß dieses ganze Gebiet den ersten Lesern oder Hörern des Berichtes keine terra incognita war, wenn sie auch nur eine ungesfähre Kenntniß derselben hatten, wenn sie auch wußten, daß Mose sie darüber erst orientirte, mit einzelnen Namen derselben erst bekennt machte. Von dem Stromgebiet Eden, von zweien der Häupter seines Einen Nahar, von Chiddel und Phrath, und von der Landschaft Aschschur redet Mose nicht als von etwas Bekanntem; von anderen Theilen des Stromgebietes dagegen, dem Lande Chabilah und dem Lande Eusch kannten sie kaum die Namen, besser die Provinzen, welche aus dem einen derselben bezogen wurden; von den Strömen derselben, dem Pischon und dem Gichon, sowie von der Vereinigung aller vier Ströme in den Nahar und der davon bewässerten Landschaft, welche einst die Stätte des Paradieses gewesen, wußten sie nichts. Es verhielt sich bei den ersten Lesern oder Hörern des mosaischen Berichtes mit jenem Stromgebiet etwa, wie wenn man unserem heutigen Ungarn beschreiben würde: — unsere Leute wüßten von Ungarn als einem der reichsten und herrlichsten Länder Europa's; sie wüßten von Siebenbürgen und dem Banat, sie kannten die Donau so genau, daß man, wie Mose bei dem Phrath, ebensoviele sagen dürfte: „der vierte Strom, das ist die Donau“; sie wüßten auch noch von der Theiß; sie kannten die vornehmsten Produkte, den herrlichen Banater Wein, die Pferde u. dergl., welche daher bezogen werden; aber sie wüßten nichts von der Drave, der Save und den anderen südlichen Gegenden, welche davon bezogen werden; sie wüßten nichts von dem ganzen confluxus dieser vier Ströme zu einem Strom. Und doch wüßten sie mit jenem Bekanntem genug, daß man sie durch

einen Bericht wie der mosaische darüber orientiren könnte und daß sie sich darnach richteten, wenn Einer in jene Gegenden käme, wenn Einer etwa die Gegend Belgrad aufsuchen wollte.

2) Aber woher kannte Mose jenes Stromgebiet so genau? woher durfte er auch bei seinem Volke das nöthigste Verständniß für voraussetzen? — Er selbst war, soweit wir irgend wissen, niemals in die Gegend des Euphrat gekommen, sondern hatte, ehe er der Führer seines Volkes war, nur in Aegypten und auf der Halbinsel Sinai gelebt; die Seinigen aber waren ihrem Zustande der Unterdrückung wohl eben so wenig dahin gekommen. Dog dürfen wir annehmen, daß schon durch die Vermittelung des Handels, welcher seit Zeit der Hyksos das bisher so verschlossene Aegypten mit Vorderasien verband, unter den Kriegszügen der Dynastie des Raemeses, welche die Hyksos stürzte und deren Hofe Mose erzogen worden war, diejenige Kenntniß Vorderasiens in Aegypten verbreitet ward, welche zum Verständniß des mosaischen Berichtes seinen ersten Boden oder Hören erforderlich war. Noch wichtiger aber war eine andere Quelle, eine Quelle, welche sich beim Volke Israel zwar nicht ganz im Sande ihres Slavenzustandes verloren, aber doch nur in schwachen Erinnerungen einiger Namen erhalten haben und daraus indeffen Mose, der Urenkel Levi's, noch die genauesten Nachrichten schöpfte: — die Familientradition des Hauses Abraham's, Isaak's, Israel's. Diese Tradition, welche als ein Heiligthum von Geschlecht zu Geschlecht im Hause der Erväter theils mündlich, theils vielleicht schon in einzelnen Aufzeichnungen sich vererbt hatte, führte Mose und mit ihm wieder sein Volk aus der schweren Erwartung rückwärts in die fernste Vergangenheit, ja bis zu dem Ursprunge des Menschengeschlechtes und dem Anfang aller Dinge; aus Aegypten, diesem Lande der Knechtschaft hinauf nach Canaan und auf dem Wege, den Abraham gezogen, über den Euphrat über nach Haran und nach Ur in Chaldäa in der Nähe des oberen Tigris, hinauf zum Ararat, der Zuflucht Noa's und seiner Familie, und wieder herab nach Mesopotamien, nach der Landschaft Assur im Norden desselben, nach der Landschaft Sin der Mitte, nach der Landschaft Eusch und Chabilah im Südosten und nach der Gegend des einstigen Paradieses im Süden Mesopotamiens, in dem schmalen Tieflande Schatt el Arab. Das war die vornehmste Quelle, daraus Mose schöpfte, und der Complex von Ländern bildet den orbis mosaicus, innerhalb dessen jeder Interpret ersten Buches Mose sich halten muß, wenn er nicht in dem Nebel heidnischer Ueberlieferungen umhertappen und irre gehen will. Ehe wir nun aber es versuchen, innerhalb des Orbis uns über die einzelnen Namen der Ströme und Länder zurechtzufinden, gilt das wir,

3) noch abgesehen von aller Ethnologie, das richtige Verhältniß des Einen Nahar und seiner vier Raschim ermitteln. An der Lösung dieser Frage liegt Alles; denn die falsche Auffassung dieses Verhältnisses hat Auslegern seit 18 Jahrhunderten Alles verdorben und sie zu den vielerlei künftigen und willkürlichen Deutungen gebracht. Ja, dieses Verhältniß des Einen Nahar zu vier Raschim hat von Allen nicht ein Einziger richtig aufgefaßt und an dieser Stelle sind alle Versuche gescheitert. Und doch ist die Sache so einfach und spricht sich so deutlich aus! Er nennt die vier Ströme, in welche der Eine Nahar sich theilt, seine vier „Häupter“, und die Interpreten machten daraus „Arme“, als entstünden dem Einen Strome vier besondere Ströme oder als dürfte man doch mit den Häuptern Tigris und Euphrat die zwei Mündungen des Schatt el Arab oder gar Kanäle seines Stromgebietes coordiniren u. Ist es aber gegen alle Ordnung, die Mündungen oder zwei Kanäle mit zwei Strömen zu coordiniren, so ist es gegen die Natur, sich einen Strom vorzustellen, aus welchem vier besondere Ströme entspringen; einen solchen Strom gibt es nirgends auf Erden und konnte es auch vor dem Sündenfalle nirgends geben; diese Vorstellung hätte niemals in den Sinn eines Menschen kommen können.

keiten kommen sollen und war einem so seltenen Menschen, wie Mose war, gewiß am wenigsten in den Sinn gekommen. Nein, die vier Kaschim oder Häupter sind vier Ströme, welche vielmehr in umgekehrter Weise den Einen Nahar bilden. Aber, wendet man uns ein: Mose sagt doch, der Eine Nahar theile sich und werde zu vier Kaschim! Ganz richtig, es geschieht dieß heutzutage noch bei den Strömen der Erde, ob es zwei oder drei oder mehrere Häupter seyen, welche uns innerhalb einer gewissen Gegend des Einen Stromgebietes vor die Augen treten. Eines der entsprechenden Beispiele haben wir oben namhaft gemacht, wo wir von der Verästelung der Drave, der Sabe, der Donau und der Theiß sprachen; ein anderes besonders überraschendes und ungleich näher liegendes Beispiel gibt uns der Rhein, wenn er vom Bodensee aufwärts ihm bis nach Graubünden folgen und oberhalb Chur in den Schloßgarten in Reichenau treten, in dem Garten aber bis an den Rand des Teichs, auf welchem er gepflanzt ist: — siehe, da theilt sich der Eine Strom auf ein Mal zu unseren Füßen und wird zu zwei Strömen, dem linken Rhein, wie er aus der Schlucht der via mala zur Linken hervorbricht, und dem rechten Rhein, wie er aus dem Schooße des Gotthard herabkommt; die beiden Rheine liegen bei diesem überraschenden Zusammentreffen vor unseren Augen ebenfalls wie die beiden Häupter des Einen Niesen, dessen Bild wir vom Bodensee aufwärts bis zu diesem Punkte gefolgt waren. Das Bild ist überraschend, daß, wenn wir nie die mosaische Beschreibung gelesen hätten, schon wir Europäer gerade eben so gut auf die Vergleichung von zwei Häuptern eines Niesenstromes kommen möchten, als unsere Sprache unter anderen Verhältnissen von Armen und Stämmen redet, — geschweige denn der morgenländische Geschichtschreiber Mose, welchem diese bildliche Sprache ungleich geläufiger war. — Unsere Kenntniß der Ströme ist aber überhaupt zumeist nicht stromabwärts, sondern stromaufwärts: — stromabwärts zumeist wandern die Colonisten, wandern ganze Völker in die Länder ein; stromaufwärts lernt der einzelne Reisende die Gegenden kennen; stromaufwärts geht die Beschreibung; stromaufwärts der Weg der Weltgeschichte; stromaufwärts schildert der Geschichtschreiber die Gegend des einstigen Paradieses. Wo Einer der Seinigen diese Gegend läme und seiner Schilderung nachzugehen Gelegenheit hätte, da sollte das Bild des gemeinsamen Niesenstromes, welcher vor den Augen des Wanderers dort aus sich theilt und zu vier Häuptern wird, ihm sich vergegenwärtigen und zu seiner Orientirung über die Verhältnisse des einstmals daselbst gepflanzten Paradieses dienen; darum sagt Mose: „Von da aus wird er sich theilen und wird er zu vier Häuptern.“

Halten wir nun 4) damit die Namen der Kaschim zusammen, so ergibt sich die Nachweisung des mosaischen Bildes in der heutigen Geographie beinahe von selbst. Unter den vier Kaschim des Einen Nahar sind zwei, deren Namen von unzweifelhafter Bedeutung sind: Phrath und Chibbikel, denn seit 18 Jahrhunderten auch nicht ein Einziger gewagt hat, ein Bedenken daran vorzubringen*). Der Name Phrath lautet heute noch im Arabischen Frát, ist, zuweilen auch Forád geschrieben; ebenso im Syrischen, Chaldäischen, Neupersischen, Armenischen und Türkischen; die Vor Sylbe Eu, welche in unserer abendländischen Benennung mit dem eigentlichen Namen verbunden ist, kommt am wahrscheinlichsten aus dem Persischen her, von dem Worte Av, Ü, welches = Wasser, Fluß, und entspricht

*) Auch die oben mitgetheilte Vermuthung Gatterer's und Buttman's, daß in Chibbikel der Name des Indus mit dem des Tigris zu Einem Namen verschmolzen worden sey, zeigt nur, wie wenig sogar eine so bodenlose Kritik es wagte, den Tigris in Zweifel zu ziehen. Und wenn die Mythologen meinten, daß mit dem Wandern der Sage aus dem Innern von Indien die Hauptflüsse Vorderasiens an die Stelle eines dritten und vierten ostindischen Stromes aufgenommen worden seyen, so war es eben doch gleichfalls der Tigris und Euphrat, welche sich unter dem Phrath und Chibbikel verbanden.

somit ganz und gar der im Alten Testamente so häufig dem Phrath vorausgesetzten näheren Bestimmung Nehar, Strom Phrath. Er ist die eigentliche Lebensader Mesopotamiens; in dem gesammten Stromsysteme dieses herrlichen Gebietes aber erscheint er gleich den drei anderen selbstständigen Strömen desselben nur als eines der Haupter des gemeinsamen Schatt el Arab, welcher die südlichste und schmälste Gegend Mesopotamiens, sein Tieftal bewässert und die ganze Fülle der mesopotamischen Gewässer in den persischen Meerbusen ergießt. — Ganz entsprechend dieser Etymologie der Vorsylbe Ku im Namen jenes Stromes ist die Etymologie der Vorsylbe Chid im Namen des anderen Stromes, in Chiddel; denn Get ist im Armenischen ebenfalls = Fluß, und der hebräische Name heißt somit nichts Anderes als Neh Dekel, Strom Dekel. Das armenische Get lautet im Syrischen Chad, daher der kleinasiatische Chaddib (der *Ἰχθὺς ποταμός* der Griechen) seine Vorsylbe im Hebräischen aber Chid. Wie diese beiden Flüsse (Dib und Dekel) zu jener armenischen Vorsylbe kamen, ist bei einem Blick auf die Karte leicht zu erkennen, da sie in ihrem oberen Laufe Gegenden angehören, in welchen von uralter Zeit her die Armenier einen Hauptbestandtheil der Bevölkerung ausmachten; der Chaddib einer Gegend in welcher sie mit Syrern und Kleinasiaten, der Chiddel einer Gegend, in welcher sie mit Chaldäern zusammenlebten. Daß Mose dem Phrath jene entsprechende Vorsylbe nicht gab, erklärt sich daraus, daß sie persischen Ursprungs war und das persische Sprachgebiet ihm und den Erzvätern fern lag, während die Chaldäer, welche im oberen Tigris wohnten, diesen Strom nach dem Sprachgebrauche der mit ihnen verkehrenden Armenier zu benennen pflegten und diese armenisch-chaldäische Benennung der gesammten Tradition in Abraham's Hause auf Mose sich vererbt hatte, wogegen die dieser Tradition fern stehenden oder entfremdeten semitischen Völker den Namen ohne jene Vorsylbe gebrauchten und den Tigris nur Thiglati, Diglito, Didshlan benannten. Ueber die nähere Bezeichnung, welche Mose dem Chiddel gibt: „Der nach der Ostseite von Asschur gehende“, werden wir weiter unten reden, so wie wir die Ländernamen des mosaischen Berichtes erörtern; daß Mose dem Chiddel eine nähere Bezeichnung gibt, während er bei dem Phrath schlechtweg sagt: „Das ist Phrath“ wird Niemanden wundern, der bedenkt, daß der Euphrat den Israeliten ungleich näher lag als der Tigris und zu allen Zeiten als die große Wasserstraße des vorderasiatischen Handels den Tigris in den Hintergrund stellte. Die beiden gewaltigen Ströme vereinigen sich unter dem 31. Gr. nördl. Breite und dem 65. östl. Länge (von Ferro) dem heutigen Korna und bilden dadurch

den Einen Nahar, welcher von diesem Vereinigungspunkte an bis zu seiner Mündung in den persischen Meerbusen unter dem 30. Gr. nördl. Br. und dem 66. östl. Länge heutzutage, da die herrschende Bevölkerung aus Arabern besteht, den Namen des Schatt el Arab führt. Ein eigentlicher Name ist dieß freilich nicht, denn das Wort Schatt heißt dasselbe, was im Hebräischen Nahar, im Deutschen ein Strom heißt, und da zu Mose's Zeiten die Gegend schon von Arabern bevölkert gewesen wäre, so hätte er ihn den Nehar Arab nennen können. So aber nennt Mose den nur 42 Stunden langen, aber 600 bis 900 Schritte breiten und 18 bis 42 Fuß tiefen Strom, diese majestätische Wasserstraße, schlechtweg den „Nahar“, den „Strom“, während die Araber, welche ihn bilden, ihre speciellen, der eigenthümlichen Natur jedes Einganges entsprechenden Namen führen. Man hat dem Schatt el Arab zwei Mündungen zugeschrieben; ursprünglich war es nur eine einzige, das zeigt die künstliche Richtung sogenannter östlichen Mündung augenscheinlich, und die Eingeborenen nennen daher westliche, den geraden Lauf des Stromes beibehaltende nach wie vor Schatt el Arab, während sie der östlichen, unter einem rechten Winkel vom Strom abzweigenden besonderen Namen Chor Gasgah geben, entsprechend den anderen Chor's oder Kanälen, welche in diesem Flachlande die Ueberfülle der Wasser ableiten, um den Boden von völliger Versumpfung zu bewahren und dem Verkehre der Einwohner zugänglich zu erhalten.

Welches sind aber die beiden anderen Nafchim dieses Niesenstromes, deren Namen in mosaischen Verichte Pischon und Sichon lauten? Diese beiden Nafchim existiren gleichfalls heutzutage noch in den beiden Strömen Karün und Kerkha. Die Landschaft derselben und der von ihnen bewässerten Landschaften des südöstlichen Mesopotamiens war indessen bis in unser neunzehntes Jahrhundert herein so außerordentlich unbekannt, daß sie der Geographie beinahe ganz fremd geworden waren und die Rathgeber der Interpreten des mosaischen Verichtes auch daraus sich theilweise erklärt. Ich vergleiche die betreffenden Abschnitte in Ritter's Allgemeiner Erdkunde (Thl. IX. Westasien, III.) Abschnitte, welche an Reichhaltigkeit, Gründlichkeit und Klarheit der Darstellung der Nachrichten aus der ältesten bis in die neueste Zeit die Meisterschaft des großen Geographen bewähren, der wird sich überzeugen, welche Unzufriedenheit darüber waltete und wie es erst der Gegenwart vorbehalten war, zu richtigen und genauen Kenntniß dieser geographischen Verhältnisse zu gelangen. Heutzutage eigentlich nur erst die Grundrisse derselben; denn auch der Gelehrte, welchem es vergönnt war, am weitesten dahin vorzudringen, der englische Major Rawlinson, von der Bombaharmee, welcher im Jahre 1836 die Truppen gegen die Kermanschah gegen die rebellischen Ilyat, ein weit in Mesopotamien im Zagros verbreitetes Gebirgsvolk commandirte, konnte die von der Heerstraße abliegenden Gegenden nur sparsam und mit Lebensgefahr erforschen. Die Nachrichten der alten Welt bestanden zumeist aus den Mittheilungen Arrian's, des Geschichtschreibers Alexander des Großen; dazu kamen etliche Notizen aus dem Propheten Daniel und Strabo, Ptolemäus und Plinius; von der Herrschaft des Muhammeda an waren diese Gegenden dem Europäer verschlossen; nach mehr als einem Jahrhundert erst wagten sich einige unserer Reisenden dahin, im Jahre 1810 der Erste, ihm folgten Dupré, Morier, Ker Porter, Keppel und Andere, zuletzt Rawlinson. Doch reicht die nun gewonnene Kenntniß aus, unsere obige Behauptung zu rechtfertigen. Bei diesem Stande der Geographie von Mesopotamien mangelt es auch zu brauchbaren Karten davon. Die Handatlas geben keine Specialkarten und auch, wie alle älteren Specialkarten, noch vielfach unrichtig. Von den älteren Karten unseres Jahrhunderts ist noch am meisten zu empfehlen die Rosenmüller's nach der biblischen Alterthumskunde beigegebene; wer aber im Stande ist, die Kiepert'sche Karte, herausgegeben von dem geographischen Institut zu Weimar, über die asiatische Türkei zu vergleichen, wird sich am besten orientiren. Wenn wir, der Aufzählung Mose's wie der heutigen Geographie entsprechend, mit dem Pischon. Wenn der Reisende vom persischen Meerbusen in den Schatt el Einläuft und die Sandbarren seiner Mündung passirt hat, gelangt er nach einer von 16 Stunden zuerst zu der Stelle, wo die sogenannte östliche Mündung abfließt; 2 Stunden weiter stromaufwärts aber erblickt er auf dem östlichen Ufer die Noammerah mit der Festung Safar und unter ihren Mauern die Mündung des Stromes, welcher von Osten her seine Wasser in den Schatt el Arab ergießt, Mündung des Kuran. Der Kuran oder, wie man gewöhnlich aber fälschlich lieft, Karün, führt diesen Namen erst seit 200 Jahren; in Timur's Marschroute nach Herat (im J. 1392) hieß er noch Chahar Danga, wahrscheinlich von seiner Farbe; noch älter ohne Zweifel ist der Name Didschlej Taster (d. h. der Tigris Schuster), wie er denn jedenfalls während des ganzen Mittelalters bei den Orientalen genannt wurde, oder auch nur Nahri Taster (d. h. Strom von Schuster); die Araber zur Unterscheidung von dem eigentlichen Tigris auch hinzu Kubal (d. h. Tigris), und die Griechen schon nannten ihn deshalb auch Pasitigris, da Rawlinson im Altpersischen pas = dem lateinischen inferior ist; der vorherrschende Name bei den Griechen und Römern (nach Arrian, Ptolemäus und Plinius) war in Euphrates — Eὐφράτης nach dem noch älteren von Daniel (8, 2.) erwähnten Namen welcher wahrscheinlich aus den Pehlwindrtern Av — halaeh = reines Wasser

Wasser zu erklären ist und mit der Nachricht bei Arrian und Ptolemäus übereinstimmt, wonach das Wasser desselben von alten Zeiten her besonders um seiner leichten und baulichkeit willen einen solchen Ruhm genossen, daß schon Cyrus sich das Trinken daher nach Susa bringen ließ. Noch ein Jahrtausend vor Daniel aber nennt diesen Strom Pischon, und zwar gleichfalls nach einer natürlichen Eigenschaft desselben, wie aus Folgendem sich ergibt: Der Name Pischon gehört dem semitischen Sprachschatze an und entspricht ganz der hebräischen Wortbildung, denn *פִּשְׁוֹן* ist wie in übrigen semitischen Sprachen, so auch im Hebräischen = Hüpfen; daher Mal. 3, und Jer. 50, 11. von dem Hüpfen und Hocken der jungen Kinder gebraucht, und Jer. 1, 8. von dem Einhersprengen der Reiter; das Hauptwort Pischon = Hüpfen ist in der gleichen Weise gebildet, wie Rischon der Erste aus Rosh das Haupt, Tichon der Mittlere aus Tavech die Mitte, wie Chizon der Äußere aus Chuz Hängen, und wie (vgl. weiter unten) Sichon der Durchbrecher aus Siach durchbrechen. Verdient nun der Strom diesen Namen in außerordentlicher Weise? Die augenscheinliche Antwort darauf liegt in den Terrainverhältnissen des Kuran, wie sie von Ritter beschrieben werden und worüber wir nur Folgendes mittheilen: Das Stromgebiet des Kuran gibt sich als ein vierfaches Terrassenland zu erkennen. Die oberste Terrasse reicht vom Fuße des Kuhi Zerd (einer Spitze des Zagros und Gränzscheide Mesopotamien und dem eigentlichen Persien), wo der Strom entspringt, bis zur Gegend der Ruinen des oberen Susan, der Frühlingsresidenz der Achämeniden, wo ein halbkreisförmig abhülliger Berge von Norden her die Stadt und das nordöstlich davon gelegene Grabmal Daniel's und von Süden her ein gleicher Halbkreis das jenseitige Ufer einschließt, daß die beide Ufer verbindende Brücke die einzige Passage und damit die günstigste Position zur Vertheidigung des Zugangs nach dieser oberen Gegend des Elhmais bildete. Hier ist es auch, wo der Strom von der obersten Terrasse hinabstürzt auf die zweite — seine erste Katarakte. Die zweite Terrasse reicht bis Vandi Kir und begreift in sich die nordwestliche Ebene Sardascht, die östliche Ebene Vaitawand (mit den Zuflüssen des Salzstromes und des Zuckers) und weiter gegen Westen die Ebene von Schuster, drei Ebenen einst von der wunderbarsten Fruchtbarkeit*) und heute noch vor Rawlinson's Augen zu Ende März einem reichen Teppich wilder hunder Blumen bedeckt, wie er es nirgends im Orient wieder gesehen habe. Die dritte Terrasse beginnt mit der Stadt Bundi Kir, wo ein mächtiger Seitenfluß, der Dizful (mit seinem Zufluß, dem Baladrud) von Norden herab in den Kuran mündet, und hier beginnt die Gegend heutzutage öde und wüstendazuliegen. Die vierte Terrasse beginnt mit der Stadt Ahwaz, der heutigen Hauptstadt des Landes, wonach der Strom von nun an bei den Einwohnern auch Nahri genannt wird, — eine Gegend — einst der Boden von ganzen Wäldern von Zedern, die Heimath**) aller Zuckerröhren, jetzt wenigstens noch mit Dorfschaften und Dattelpalmen auf schlammigem Grunde geschmückt. Der Abfall von der dritten zur vierten Terrasse ist wieder eine eben so merkwürdige Katarakte wie die oberste, denn sie besteht aus sieben Sandsteinbänken, welche die Schiffe zum Umladen und Umgehen nöthigen und worüber der Strom schäumend hinabspringt. Durch die letzte Terrasse fließt der bisher stürmische Strom nun gemächlicher dahin, der Mündung in den Schatt el Arab zu; bis dahin fahren die größten Seeschiffe; die Flotte Alexander's fuhr sogar bis Vandi Kir von da den Dizful hinauf bis in die Nähe von Susa, der zwischen dem Dizful und Kerkha gelegenen berühmten Schwesterstadt von Persepolis und Ekbatana; denn der Kuran ist bis Vandi Kir hinauf oft über 300 Schritte breit.

Das ist Pischon, der Hüpfen, der Kataraktenstrom, das Haupt des gemeinfamen Riesenstromes, des Schatt el Arab.

*) Der herrlich bewässerte Boden ertrug aus einem Korn Getreide 100 bis 200 Körner.

**) Die Nachrichten darüber reichen hinauf bis in's 5. Jahrhundert n. Chr.

Das zweite Haupt ist der Gichon, der heutige Kerkha. Wenn der Reisende die Mündung des Kuran passiert hat und weiter stromaufwärts fährt, erblickt er nach einer Reise von 8 Stunden am westlichen Ufer eine bedeutende Stadt, die alte Handelsstadt Kerkha, und gelangt er nach einer abermaligen Strecke von 11 Stunden zur Mündung des zweiten Stromes, der wie der erste von Osten her seine Wasser in den Schatt el Arab ergießt, zur Mündung des Kerkha. Die Türken und Perser nennen im oberen Lauf ihn nach einem seiner Zuflüsse auch Karasú, d. h. Schwarzwasser. Er ist der älteste der Alten, welcher bisher in seiner Hauptader wie in seinen vielfachen Verzweigungen den Geographen, selbst den trefflichsten, wie Rinneir und Ainsworth (der Rinneir seine ganz falsche hydrographische Beschreibung des oberen Kerkhalaufes selbst) fast eben so unbekannt geblieben war, wie das Gebirgsland und die Thäler, die er bewässert, und seine Anwohner. Selbst auf der sonst so vortrefflichen, von Alex. Burnes und Arrowsmith herausgegebenen Karte von Centralasien ist er noch falsch eingetragen. Auch hier verdanken wir den Entdeckungen von Rawlinson den wahren Fortschritt; denn das Kerkhasystem war früher von wenigen Reisenden auf der Route von Bagdad bis Samadan berührt worden und so nur in einzelnen kleinen Zuecken bei Kerend, Kermanschah, Bisatun, Kongawer und Rhorramabad und am der Mündungsstelle in den Schatt el Arab bekannt geworden. Auf der Karte von Lepert (herausgegeben vom geographischen Institut in Weimar, revidirt im J. 1859) ist er ziemlich richtig eingetragen, doch ist die Mündungsstelle zu weit nach Korna versetzt, denn die Distanz beträgt 4 geographische Meilen, und ist die Mündungsstelle des Kuran etwas zu weit nach Süden gerückt, so daß die Entfernung der beiden Flüsse bei ihrer Mündung in den Schatt el Arab viel zu groß geworden ist, da sie in Wirklichkeit nicht ganz 10 geographische Meilen beträgt. Mit dem mosaischen Namen des Stromes verhält es sich wie mit dem Namen des ersten: Gichon ist, wie wir bemerken, gleich Pischon gebildet aus dem ebenfalls allgemein semitischen גִּיחֹן , *Gichon* *), daher es Hiob 38, 8. vom Durchbrechen des Kindes bei der Geburt inso transsitiv Ps. 22, 10. und Mich. 4, 10.), Hiob 40, 18. vom Durchbrechen der Herde des Jordan, Dan. 7, 2. vom Durchbrechen der Winde über das Land hin bis zum Mittelmeer, Ezech. 32, 2. vom Durchbrechen des ägyptischen Pharaonenheeres den Flüssen entlang gebraucht wird, und ist somit = Durchbrecher. Da die beiden Namen Pischon und Gichon semitischen Ursprungs sind, so wurde der eine von ihnen später nur dem kleinen, von der westlichen Seite Jerusalems herabfließenden Zuflusse des Kuran gegeben, sondern endlich mit der Ausbreitung der arabischen Herrschaft sogar auf den orbis mosaicus so ferne liegenden Oryx übertragen, welchen die Araber heute noch den Dschihun nennen. In welcher außerordentlicher Weise nun aber der Kuran den Namen des Durchbrechers verdiente und heute noch verdient, ist aus Folgendem zu erkennen, das wir wie bei Pischon der Schilderung Ritter's entlehnen: Der Kuran wird gebildet aus zwei Quellenarmen, von welchen der nördliche im Westen von Samadan (dem alten Ekbatana) am Südhange des Ruhi Elwend entspringt, der südliche mit dem besonderen Namen Gamaash-Ab im Norden der Dizfulquelle, nicht weit von der Stadt Nehawend; der vereinte Strom fließt nun westwärts durch ein weides Hochthal an Kongawer vorüber, durch das berühmte Stulpturthal Bisatun, nimmt hier gegen Kermanschah zu den Karasú auf und verläßt nun seine westliche Richtung, sich Süden sich wendend; er tritt nun aus den Thälern, welche die Längenrichtung gegen Nordwest und West haben, und durchbricht in wilden Felsklüften und Meerthälern mit tausendfachen Windungen die Querketten des Hochgebirgslandes und des Terrassenabfalls von Kuristan auf eine direkte Strecke von nicht weniger denn 15—16. geographischen Meilen

*) Nicht „herausbrechen“; das Hervorkommen ist in allen folgenden Stellen erst die Erscheinung des גִּיחֹן .

(von 34 Gr. 15 Min. nördl. Br. bis 33 Gr.). Diesen ungeheuren Querspalt, welche die via mala, den Laminapaf, die Gotthardschlucht und ähnliche berühmte Gebirgsspalte, welche Ströme durchbrechen, weit hinter sich läßt, hat Rawlinson als der erste Europäer erreicht, wenn auch erst an der Stelle, wo der letzte Gebirgswall durchbrochen wird. Der 80—100 Schritte breite Strom ward hier in der Länge von 300 Schritten so sehr eingeeengt, daß ein junger Kurde in Rawlinson's Gegenwart den entsehlenden Sprung über die schaudervolle tosende Tiefe wagte; ein kleiner Brückenbogen reicht zur Passage der Eingeborenen und ihrer Heerden. Von diesem letzten kolossalen Durchbruche an ergießt sich der Strom wieder frei und in mächtigem Bette in das offene Land, eine mit Beluteichen, herrlichen Alpenwiesen und paradiesischem Blumenflor schmückte Gegend; nimmt nun den Seitenfluß Kerend, weiter unten den noch bedeutenderen Abi Zol auf, erreicht nun die mesopotamische Ebene und ergießt sich, nachdem von seiner Wasserfülle bereits in mehreren Kanälen das Land gespeist hat, an der genannten Stelle in den Schatt el Arab.

Das ist Gichon, der Durchbrecher, das zweite Haupt des gemeinsamen Riesenstromes.

Das dritte Haupt ist der Chiddikel, der heutige Didschilat oder Tigris; die vierte der Phrath, der heutige Frat oder Euphrat; von welchen wir bereits gesprochen haben; und nun gilt es, daß wir uns

5) über die betreffenden Landschaften orientiren, Aschschur, Chabilah und Eden.

Mose erwähnt des Landes Aschschur in seinem Berichte zur näheren Bezeichnung des Chiddikel und scheint damit anzuzeigen, daß Aschschur seinem Volke noch bekannt war als Chiddikel. Wir können es auch nicht anders erwarten; denn Chiddikel ist nur ein geographischer Name, Aschschur aber zugleich ein Name von hoher geschichtlicher Bedeutung: — Aschschur war der zweite Sohn des Schem, dessen ältester Sohn Elam war und dessen jüngere Söhne Arphachsad (der Stammvater der Hebräer), Lud und Aram waren. Aschschur war, lange bevor seine Nachkommen ein Weltreich gründeten, das Haupt der Gottesherrschaft am oberen Tigris. Wir sind freilich von Kindheit auf gewohnt, als den Gründer der ersten assyrischen Herrschaft uns Ninus zu denken, Erbauer von Niniveh, den Gemahl der Semiramis, — auf Grund der sagenhaften Berichte des Ktesias, deren Haltlosigkeit*) nun erwiesen ist, und einer zwar nicht richtig, indessen für die Bestätigung der mosaïschen Nachrichten wichtigen Nachricht Herodot, welcher Ninus einen Sohn des Bel nennt. Sehen wir uns dagegen die assyrischen Nachrichten in 1 Mos. 10. u. 11. genauer an; achten wir auf den Zusammenhang beider Kapitel, von welchen das zehnte das Geschlecht Noa's, die Kinder Enkel Japheth's, Cham's, und Schem's, das elfte die Geschichte vom Thurm von Babel mittheilt; achten wir insbesondere auf die Verse 10, 11. und 11, 4., deren Bedeutung die herrschende Uebersetzung uns freilich verbirgt, — so gewinnen wir ein anderes Bild dieser frühen Geschichte, ein Bild von festen merkwürdigen Zügen, welchen der Nebel der Sage sich zertheilt: „Verflucht sey Cenaar und sey ein Fluch aller Knechte unter seinen Brüdern; gelobt sey Gott, der Herr des Schem und Cenaar sey sein Knecht; Gott breite Japheth aus und lasse ihn wohnen in den Flüssen Schem's und Cenaar sey sein Knecht!“ Das war der Spruch des göttlichen Gerichts über der Versündigung Cham's gegen seinen Vater Noa. Dieser Ordnung Gemäß stand der Schemite Aschschur als das Haupt der Gottesherrschaft jenseits des oberen Tigris und ihm zur Seite der jüngere Bruder Arphachsad zwischen Tigris und Euphrat, von wo hernach sein großer Enkel (im sechsten Glied) Abraham zuerst mit seinem Vaters Haus und weiterhin allein auswanderte, — während die anderen Brüder Aschschur's, selbst der älteste, Elam, und die beiden jüngsten, Lud und Aram, sich von dort

*) Man vergl. auch den Artikel „Niniveh“ von Spiegel in diesem Bande.

an Wiege der Menschheit, von den Gegenden am südlichen Abhange des Ararat entfernt und damit früher als Aschschur und Arphachsad auch ihr geistiges Erbe verloren, die Offenbarung des Einen wahren Gottes. Jener Ordnung Gottes nach sprechen dagegen die Chamiten, welche sich gegen Morgen, d. h. gegen Süd- und dem ebenen Lande Sinear hinabgezogen hatten, zu einander: „Bauen wir Stadt und einen Thurm, dessen Haupt bis in den Himmel, und machen wir uns Schem“), damit wir nicht zerstreut werden über die ganze Erde!“ Gott, wollten wir, hat Schem die Herrschaft auf Erden zugewiesen und uns, daß wir überall die Herrschaft der Schemiten und Japhethiten sehen, — nein, wir wollen uns selbst einen Schem machen, damit wir nicht unter jene vertheilt werden!**) Darum bauten sie Babel seiner gewaltigen Pyramide und stellten sie an ihre Spitze Nimrod, d. h. Nin-rod, den Zwingherrn***). Sie sind das geschichtliche Urbild der entstellten Titanen- und diesem geschichtlichen Bilde entspricht die Ueberlieferung in Israel, wie sie uns aufbewahrt hat. Von Babel aber ging nach 1 Mos. 10, 11. Nimrod nach Aschschur, daher Herodot Ninus einen Sohn des Bel nennt, und baute Ninus, d. h. Nin's Wohnung, die Zwingburg am oberen Tigris, welche später, als Nin's Welt zerfiel und sein Volk zerstreut war, die Residenz des assyrischen Reiches war. Mose hat es noch nicht mit dem assyrischen Reiche zu thun, sondern mit der Landschaft Aschschur, und diese Landschaft Assur war begränzt im Norden durch das Gebirge Ararat, im Osten durch das Gebirge Zagros, im Süden und im Westen durch den oberen Lauf des Tigris. Wenn Mose darum vom Tigris sagt: „Es ist der nach der Ostseite von Aschschur gehende“, so stimmt dieß mit der geographischen Lage vollkommen überein, und bedarf es aller der sonst in Uebersetzungen und Commentaren versuchten Nothbehelfe gar nicht. Der Tigris hat in seinem oberen Laufe die Richtung von Nordwest nach Südost, verläßt diese erst, indem er an dem vordersten Wall des Zagrosgebirges nach Süden sich wendet, und fließt somit, da das Zagrosgebirge die östliche Gränze der Landschaft Aschschur bildete, — nach der Ostseite desselben. Aber Mose den Tigris von dem Erzvater Abraham her kannte, der in Ur in Chaldäa in der Nähe seines oberen Laufes gewohnt hatte, so hat Mose bei seiner näheren Benennung des Stromes den oberen Lauf desselben und dessen Richtung nach der Ostseite Aschschur vor Augen. Unsere Betrachtung über Aschschur hilft uns aber auch zum Verständnisse von

Eusch und Chavilah; denn Eusch war nach 1 Mos. 10, 6—8. und 1 Chron. —10. der älteste Sohn des Cham (darauf Mizraim, Put und Cnaan) und der Vater von Chavilah und Nimrod; und wenn wir die Chamiten unter der Anführung Nimrod's im Lande Sinear treffen, wird es kaum mehr befremden, wenn wir die Landschaft, welche von Sinear nur durch den Tigris geschieden, vom Kerkha umflossen ist heute noch den Namen Eusistan (stân im Persischen = Land) führt, als das mosaische Eusch und die Landschaft, welche von Eusistan nur durch den Kerkha geschieden vom Kuran umflossen ist, das alte Elhmais, das spätere Eusiana als das mosaische Chavilah bezeichnen. Hier in den südlichen Landschaften von Mesopotamien hatten die mit der von Gott verordneten Herrschaft der Schemiten unzufriedenen und

*) Schem heißt freilich auch „Name“; hier aber liegt die Beziehung auf den Träger der Herrschaft viel näher; denn der große Name war kein Grund, sie vor der Zerstreuung zu lassen, wohl aber die Gründung einer eigenen Herrschaft.

**) Derselbe Fluch, der über Israel gekommen, weil es des schemitischen Segens, der in ihm concentrirt sich erfüllen sollte, der Gottesherrschaft des Messias sich selbst beraubt hat.

*) נִמְרֹד heißt Enkel, was mit der Genealogie, nach welcher Nimrod der Enkel Cham's war, übereinstimmt, und נִר kommt entweder von נִר, das im Arabischen und Hebräischen = erschweifen, also sein Jagen anzeigte, oder von נִרַר, das = niederwerfen, unterwerfen, also Zwingherrschaft bezeichnet. Wir bitten, darnach unseren eigenen Artikel über Nimrod zu lesen.

trozigen Chamiten gesammelt, von hier aus begannen sie den Aufruhr dagegen ward ihr Troz gebrochen und von hier aus wanderten sie unter den Schrei Gottesgerichtes aus theils nach Osten, in das südliche Indien und weiter hinaus Hinterasien, theils nach Westen, nach Palästina und Nordafrika und über Arab die Straße von Bab el Mandeb in das innere Afrika und den Nil abwärts Aegypten, wo wir die kleineren Abbilder des babylonischen Thurmes, die Py und die verwandten Religionsanschauungen des Woldienstes als die Spuren von der ältesten ägyptischen Sage bezugten Einwanderung erkennen. Mit den C aber wanderte der Name Cusch, gleich wie wir bei germanischen Völkern es findet so geschah es, daß dieser Name eine Ausbreitung gewann von dem Süden Ost bis nach dem Innern von Afrika und mit dem klassischen Namen der Aethiopen bedeutend wurde, in welcher Bedeutung wir ihn auch im Alten Testamente finden den Zeiten der Massabäer an bis hinauf in die Zeit Mose's, dessen eigene Frau (12, 1.) eine Cuschitin genannt wird, sey es, daß es eine zweite Frau war oder Jethro's Stamm durch Vermischung mit kuschitischen Arabern die dunklere Farbe trug. Hier aber bei der Urgeschichte der Menschheit haben wir auch auf die der Völker zurückzugehen, und weist uns Alles nach dem Süden von Mesopot nach dem heute noch sogenannten Kuschlan. Mose sagt, daß das Land Cusch von Sichon umflossen werde; auch hiemit stimmt die heutige Geographie überein, die Kertha beschreibt um Kuschlan her einen Bogen, dessen Breitenradius sich zum Radius verhält wie 3 : 7. In gleicher Weise nun umfließt auch der Kuran, der falsche Pischon, die Landschaft Kuschana, das mosaische Land des Chavilah; nur der Kuran diesen Weg in zwei Bogen zurücklegt, während der Kertha um Kuschlan her einzigen, aber um so größeren Bogen beschreibt. Auch der Name dieses Land wie wir sehen, die gleiche Bedeutung, er hat einen historischen Ursprung: Chavilah Sohn des Cusch, der Bruder des Nimrod, gründete hier seine besondere Nieder und der Vater Cusch wohnte so mitten zwischen seinen zwei Söhnen; die beiden Kertha und Tigris schieden das Gebiet des Vaters von dem ihrigen, und wahr Euphrat die westliche Gränze des Landes Sinear bildete, wo Nimrod das Reich dete, bildete der Kuran die südliche Gränze des Landes, wo Chavilah sich delte hatte. Das Gottesgericht über Babel traf aber nicht nur die Einwohner Sinear, sondern mit ihnen auch die Einwohner der beiden anderen Land welche sich ohne Zweifel sammt und sonders an dem trozigen Unternehmen und dem Regimente des gewaltigen Nimrod untergeordnet hatten. Alle galten sich auch bei ihrer Zersprenzung und Auswanderung nach Südosten und Südwesten schiten; und so behielt die eine dieser Landschaften, wo der Vater Cusch gewohnt hat die Heimath seiner Söhne und Nachkommen bis auf den heutigen Tag den Namen Kuschlan, während der Name Chavilah's von dem Namen Chymais und noch später von Namen Kuschana verdrängt ward und nicht mit den Einwohnern wanderte; ja daher es auch, daß Mose dem Namen Chavilah als dem Namen des einzelnen Stamm den Artikel voransetzt, während er bei dem Namen Cusch als einem bereits zum Namen gewordenen und verbliebenen sich keines Artikels bedient. Das Alte Testament erwähnt eines Chavilah noch an vier anderen Stellen, diese haben jedoch mit den mosaischen Berichte durchaus nichts gemein; denn der Mann dieses Namens, 1 Mos. 10, 29. und 1 Chron. 1, 23. genannt wird, ist ein Sohn Jafetan's, so Nachkomme Schem's im fünften Glied, und die Gegend dieses Namens, welche 25, 18. als die Wohnung Ismael's und 1 Sam. 15, 7. als der Ausgangspunkt Schlachtfeldes Saul's gegen die Amalekiter genannt wird, eine schemitische Gegend Das Land des Chavilah war den ersten Lesern oder Hörern des mosaischen Textes denn auch noch weniger bekannt als das Land Cusch, so daß Mose es wünschte diesem Namen noch eine weitere Bestimmung beizufügen, indem er die folgenden hervorhebt: sein gutes Gold, das Bedolach und den Stein des Schöps

Man hat in den Abhandlungen über die Lage des Paradieses zummeist einen besonderen Werth auf diese weitere Bestimmung gelegt und der Frage nach diesen drei Produkten selbst ein großes Feld eingeräumt. Für die Zeitgenossen Mose's hatte diese weitere Bestimmung auch ohne Zweifel einen positiven Werth, denn sie empfingen, wie es scheint, auf dem Wege des vorderasiatisch-ägyptischen Handels besonders gutes Gold, Saphir und den Edelstein des Schoham aus jener Landschaft. Schon mit den folgenden Jahrhunderten aber mußte der Werth jener culturgeschichtlichen Bestimmung sinken, je weitere Strecken des Handels mit diesen Produkten sich dem Volke Israel eröffneten; und für unsere Erdörterung kann sie nur noch den negativen Werth haben, daß wir keine Gegend der Erde als das Land des Chavilah bezeichnen dürfen, von welchem das Vorhandensein jener Produkte nicht zu erwarten ist. Daß, wie man es auffaßte, das Gold des Landes Chavilah das beste und ergiebigste der ganzen Welt gewesen sey, sagt Mose nicht, er sagt nur, daß es Gold besaß und zwar gutes Gold; ebenso daß aus diesem Lande das Saphir und der genannte Edelstein in den Handel gebracht wurde. Was es da, wenn wir alle Goldlager der drei alten Welttheile mustern, welches das reichste und reichste möge gewesen seyn? was hilft es, wenn wir die Länder mustern, welche Saphir erzeugen und in ihren Felsenbrüchen oder Strömen Edelsteine zu Tage bringen? Was hilft es sogar, wenn wir alle Gattungen der Edelsteine mustern, welches der Stein des Schoham gewesen sey? Weiß man doch nicht mehr von einem einzigen Edelsteine der h. Schrift mit Gewißheit, was die hebräische Benennung bezeichnet. Und uns kann es sich daher nur darum handeln, ob das Vorhandenseyn jener drei Produkte in der von uns nachgewiesenen Gegend des Kuran zu erwarten sey? Wir sagen schließlich: „zu erwarten sey“; denn, wie wir oben bemerkt haben, sind unsere Nachrichten über das Innere jener Landschaften jenseits des Schatt el Arab noch so jung und sparsam, daß von einer Kenntniß seiner Produkte kaum erst die Rede seyn kann. Daß wir aber darüber wissen, läßt uns an dem Vorhandenseyn derselben wenigstens keineswegs zweifeln, läßt uns vielmehr erwarten, daß auch von dieser Seite her unsere Ansicht seiner Zeit ihre Bestätigung erhalten wird.

Was zuerst die beiden mineralogischen Produkte betrifft, so ist uns das Innere des hohen Zagrosgebirges noch unbekannt; daß aber ein Gebirge von dieser gewaltigen Ausdehnung und Formation auch edle Metalle und Edelsteine oder Krystalle haben werde, ist zu erwarten. Die Niederung an seinem Fuße wenigstens, die babylonische Ebene, ist reich an Edelsteinen, namentlich an Carneolen (die Griechen nannten ihn Sardonius, weil sie ihn zunächst von Sardes holten; Plinius sagt aber, daß der vorzüglichste babylonische sey). Ebenso sind die Inseln des persischen Meerbusens, welcher das Land des Kuran bespült, reich an Edelsteinen. Von dem so schwer zugänglichen und lange verschlossenen Susiana selbst aber wissen wir nur so viel, daß Kapitän Montgomerie in dem offenen Hofe um das Grabmal Daniel's her drei Steine bemerkte von so außerordentlicher Schönheit, daß er versichert, sie allein hätten alle Mühe seines gefährlichen Auszuges nach dieser Stelle hinreichend belohnt; der interessanteste war von irregulärer Gestalt, in keinerlei Weise wie ein Baustein und doch eine Elle lang, von grünlich-schwarzer Farbe nach Art ägyptischer Steine, mit ungemein schöner Politur, auf der einen Seite fünf Reihen Hieroglyphen, auf der anderen zwei Reihen, darunter persische Keilschrift, die dritte Seite ganz mit einer Keilschrift bedeckt; die Hieroglyphen wie auf babylonischen Carneolcylindern. Leider war der Stein nicht zu erhalten, und Rawlinson traf ihn nicht mehr an. Wir wissen nun freilich von dem Stein des Schoham, von welchem auch der Hohepriester auf jeder Schulter eine Agraße und in seinem Brustschild eine Gemme (die erste, den Repräsentanten Joseph's) trug, mit Gewißheit nur so viel, daß es ein kostbarer Stein war, — es erhellt dieß aus eben Umständen allen, und Hiob 28, 16. wird dieser Ausdruck von ihm gebraucht; wir müssen aber zugestehen, daß die überwiegenden Gründe für den Verhüll sprechen, von dem sechsantigen meergrünen Krystall, also von der Farbe jenes merkwürdigen Steines

am Grabmal Daniel's und von der Beschaffenheit der kostbaren Kiesel, wie sie der Euphrat und andere mächtige Gebirgsströme mit sich führen und auch die mesopotamische Ebene ohne Zweifel diesen Gebirgsströmen, wie der Tigris, der Kerkha und der Kurra verdankt.

Was das Gold betrifft, so ist die einzige Fährte, welche uns das Vorhandensein von Goldlagern vermuthen läßt, eine bestrittene, indem Ritter den Gebirgsstock, an dessen südwestlichem Fuße der Kurra entspringt, als den Berg des Goldes bezeichnet, während Andere sagen, der Name bedeute nur „Gelber Berg“. Allein daß ein Gebirge in der Zagros auch edle Metalle enthalte und diese Gebirgsschluchten einß Gold liefern, ist, wie wir oben sagten, gewiß keineswegs unwahrscheinlich. Während wir aber diesen zwei Produkten des Mineralreiches nur die Wahrscheinlichkeit geltend machen können, können wir bei dem von Mose angeführten Produkt des Pflanzenreiches einen außerordentlichen Reichthum daran in der Landschaft des Kurra nachweisen: dem wir das Bedolach ein Produkt des Pflanzenreiches nennen, betrachten wir die bei uns abweichenden Ansichten, wornach es den Carfunkel (*Carbunculus*, Ἄνδραξ, γρόν) oder die Perle (*Margarita*, *Ilirra*, ἱλῖρα) bezeichnen soll, als abgethan; gegen den Carfunkel spricht theils, daß Mose — offenbar im Unterschiede von Bedolach — den Carfunkel einen „Stein“ nennt, theils daß 4 Mos. 11, 7. gesagt ist, das Aussehen des Manna gewesen wie das Aussehen des Bedolach; gegen die Perle, welche zur Noth mit dem Manna verglichen werden könnte und an den Ufern des persischen Meerbusens reichlich genug vorfindet, um auch bei unserer Ansicht von Chavilah darauf reflectiren zu können, spricht doch theils, daß Mose schwerlich ein Meerprodukt als Produkt eines Landes, wenn auch dem Meere nicht fernen Landschaft bezeichnen und mitten zwischen zwei zweifelhaften Landprodukten aufzählen würde, theils die Etymologie, wornach das Bedolach die Diminutivform ist von βόλλια, der Abkürzung des ursprünglichen, Dioscorides noch gebräuchlichen βόδιλον. Es ist dieß auch die Ansicht gerade derjenigen Gelehrten des Alterthums, welche dem Hebräischen wie dem Klassischen genug standen, um der Identität beider Bezeichnungen gewiß zu seyn, des Josephus, Hieronymus, Aquila, Theodotion und Symmachus. Die Alten schätzten, wie der Strabo meldet, das arabische Bedolach weit höher als das indische, das parthische als das persische, wie Plinius sagt, wiederum höher als das arabische, und unter dem persischen am höchsten das der persischen Provinz Makran. Wenn aber auch das letztere sollte weniger ausgezeichnet gewesen seyn als das der Ebenen am Kurra, so war dieses doch der besten und dasjenige, welches durch den mesopotamischen Handel den Israeliten besonders zugänglich war und welches sie bei ihrem starken Consum von Rauchwerk den Gottesdienst in großer Menge daher beziehen konnten. Es ist ein in Tropfen geschwigtes oder herabgeträufeltes Gummi von durchsichtiger Reinheit, aromatischer Geruch und bitterem Geschmack; gewonnen wird es von verschiedenen gummiferen Sträuchern und Bäumen, in Cochinchina und Siam aus einer Art *Laurus* als Benzoinharz, in den Gegenden am persischen Meerbusen aus der Fächerpalme (*Borassus* palmiformis). Da Mose als Heimath des Bedolach speciell das Land Chavilah nennt, so ist uns wahrscheinlicher, daß er hiebei dieses bittere, zum Räuchern verwandte Gummi dieser Fächerpalmen in den Gegenden am persischen Meerbusen im Auge hatte, als ein anderes auch in diesen Gegenden, zugleich jedoch in ganz Vorderasien gewonnenes süßes Gummi. Ritter sagt nämlich von der Vegetation der Alpenhöhlen der Zagros, daß „dazu vor Allem gehören die Heerdenpflanzen der gummiausschwitzenden Astragalen“, die Familie der an Gattungen und Arten sehr zahlreichen Gewächse, welche den Gummibragant für den Handel geben und durch das ganze trodene hohe Vorderasien verbreitet sind.“ „Ihr Gummi bildet sich an den dunkelgrünen Zweigspitzen“, drängt sich überall, wo ein Hinstritt der Saumthiere sie verlegt, hervor; im Sommer plagt auch die Rinde von selbst auf und ihre überflüssige Feuchtigkeit in wurmförmiger Gestalt herab oder fällt in gelblich-röthlichen Tropfen eines süßen

herab, wird in großer Menge gesammelt, zur Appretur der Seide zu Confituren in ganz Persien verbraucht, geht aber auch durch den Handel über Indien nach Ostindien und über Ostindien nach Rußland.“ Aus einer oder der anderen dieser Gegenden ward also und wird noch heutzutage in Susiana — dem mosaischen Lande Chabilah — das Bedolach gewonnen.

Und nun was ist Eden? Es wird nach dem Bisherigen den Leser nicht mehr zweifeln, wenn wir antworten: Eden ist Mesopotamien, Mesopotamien nicht nur im engeren Sinne des Landes zwischen Euphrat und Tigris, sondern in der ganzen Ausdehnung des Landes zwischen der arabischen Hochwüste und dem syrischen Gebirge im Norden, dem armenischen Taurus im Norden, dem Zagros im Osten und dem persischen Meerbusen im Süden. Aus Eden geht, wie Mose sagt, der Strom aus, — nun ist der Schatt el Arab mit seinen vier Häuptern fließt von Mesopotamien herab in den persischen Meerbusen; die Gegend, wo der Garten gepflanzt war und wo der Baum in seine vier Häupter auseinandergeht, war in Eden gepflanzt, — war und ist heutzutage noch eine Gegend Mesopotamiens; Eden bedeutet Sonne, eine liebliche, sonnige, wohlwollende Landschaft in der Mitte rauher, unwirthlicher oder doch saurer und erforderlicher Landschaften in der Mitte von Sandwüsten oder Gebirgen, — Mesopotamien aber ist dieses Eden, dieses große wunderbare Eldorado Vorderasiens; der Name Eden hat sich aber auch geschichtlich fixirt in Mesopotamien, obwohl allmählich eine einzelne Landschaft Mesopotamiens; wie dieß auch andernwärts mit solchen Namen geschieht, daß sie entweder eine die ursprüngliche Bedeutung weit überschreitende Ausdehnung erfahren (wie wir dieß schon bei Eusch sahen) oder aber auf engere Grenzen allmählich sich fixiren (wie dieß bei mehreren späteren geographischen Namen innerhalb Mesopotamiens selbst der Fall war). Daß der Name Eden auch einigen andern Gegenden der Erde später beigelegt wurde, welche durch ihre Schönheit vor umliegenden Landschaften sich auszeichneten, kann uns nicht wundern, und da sie mit den ursprünglichen Verhältnissen der mosaischen Beschreibung keinen Zusammenhang haben oder nur sehr gezwungen in Zusammenhang gebracht werden konnten, auch nicht im Geringsten irren: so die bekannte Hafenstadt Aden in Arabien; so das Thal Un, vier Meilen von Damascus, oder Beit el Dschanne (= Haus des Paradieses) auf dem westlichen Abhange des Hermon, oder das Dorf Eden auf der Höhe des westlichen Libanon; so endlich das Hedon oder Hedeneß der Send-Awestaa, d. h. das vom Kur und Kaxos gewässerte Land Erivan in Armenien, die Heimath des persischen Feuerkönigs. Das erstere in Arabien und das letztere in persisch Armenien, liegen von dem Lande mosaicus ganz ab, alle fünf gehören nicht mehr zu dem Stromgebiet des Euphrat und Tigris, sondern sind vielmehr von viel jüngerem Datum als der mosaische Bericht; das zweite und dritte sind uns aus der Zeit der Propheten Spuren von dem mesopotamischen Eden wahrhaft in den vier Stellen 2 Kön. 19, 12. Jes. 37, 12. Ezech. 27, 23. und Amos 1, 1. In den beiden ersten Stellen werden als Unterwerfene des Königs zu Assur genannt Gusan, Charan, Rezeph und die Kinder Eden's in Thelassar; in der dritten Stelle als Händler und zwar, wie es scheint, als Zwischenhändler der großen Handelsstadt Tyrus genannt Charan, Channeh und Eden mit dem Weisag — Händler Schech, sowie Asschur Kilmad; in der vierten wird geweissagt, daß nach Kir weggeführt werden soll Damascus, Bitath, Aden und Beth-Eden mit dem gemeinsamen Weisag — Karam's. Die letzte dieser vier Stellen könnte noch am ehesten auf eine Gegend Libanon gedeutet werden, wiewohl gerade die Aufzählung von Odesyrien und Damascus anzeigt, daß Beth-Eden eine dritte, davon verschiedene Gegend sey und das Alte Testament auch ein ארץ כדור kennt, also ein mesopotamisches Syrien. Desto mehr aber weisen uns die drei anderen Stellen eben nach Mesopotamien durch die Zusammenstellung mit den anderen unzweifelhaft mesopotamischen Namen; denn Charan ist das klassische Carrha zwischen Tigris und Euphrat, Rezeph ist Resapha, ein Ort 20 Stunden dießseits vom Euphrat, Gusan ist das von Ptolemäus genannte Ganga-

losen Zuständen jene Landschaft dennoch heutzutage noch eine so wunderbare Natur erkennen gibt, daß wir die Spuren ihrer einstigen paradiesischen Herrlichkeit deutlich genug wahrnehmen. Was das Erste betrifft, so sehen wir, daß gerade die Kanakismen des Landes, gerade das, was der Mensch zur Bebauung und Bewahrung des von ihm gepflanzten Gartens beitragen sollte und was später noch in einzelnen Perioden der Weltgeschichte dem Boden wieder einige Herrlichkeit verleihen durfte, zum Verderben diente und noch heute zum Verderben dient, sobald er dasselbe vernachlässigt: — Er hatte den Garten gepflanzt, Gott hatte aus dem noch urkräftigen und unentweihten Boden die wunderbare Pflanzung aufgehen lassen und Adam und seine Nachkommen sollten die leichte Gartenarbeit erfüllen, ihn zu bebauen, soweit es zur Einheimung und Pflanzung auch auf diesem Boden der Menschenhand bedurfte, und ihn zu bewahren vor der Ueberfluthung oder Versandung durch das Ziehen und Erhalten von Rindlen. So dieß noch nach Jahrhunderten und Jahrtausenden geschah, da zeigte sich auch immer wieder, obwohl in unendlich geringerem Maße, die paradiesische Natur dieses Bodens und wo dieß vernachlässigt wurde, da schlug es auch nur um so auffälliger in Gegentheil um, da mußte das Paradies immer wieder zur Wüste und zur Heimath der Fieber werden. Das Grundgesetz im Reiche Gottes, daß die Ersten die Letzten werden, wo sie ihre göttliche Bestimmung vereiteln, waltet nicht nur in der Menschheit, sondern auch in der Natur, deren Genuß dem Menschen beschieden war, deren Herr er sein sollte; waltet darum auch über dem Boden, darauf der Herr ihn gesetzt hat, und man an dem Boden des einstigen Paradieses am allermeisten sich erfüllen; der das Rother Meer in ein Salzmeer verwandelte, der das Land Kanaan veröden und zertreten ließ bis die Zeit der Heiden erfüllt ist, hat auch an dem Tieftal des Schatt el Arab das Gericht vollzogen also, daß die Menschheit aller Zeiten es mit Augen sehen und erkennen soll, wie der Fluch des Sündenfalles darauf lastet. Aber wo der Herr also das Gericht vollzieht, da hebt er die natürliche Anlage darum auch auf: — der Satan behält auch an der Spitze des Abfalls die Natur des Engels, der Mensch auch nach dem Sündenfalle die Natur eines nach Gottes Ebenbild erschaffenen Wesens, das Volk Israel auch in seiner Verwerfung noch die natürliche Begabung des auserwählten Volkes, das Land des Jordan noch die Natur Kanaans, — die Landschaft des Schatt el Arab noch die Natur des Paradieses, und die Spuren davon verbergen sich nicht, sollen immer wieder sich zu erkennen geben, auf daß das Walten Gottes offenbar werde, — wie die Sünde mächtig geworden und die Gnade einst noch mächtiger erweisen und die Erde wie den Himmel erneuern werde zu einem unvergänglichen Paradiese. Diese Spuren mitten unter dem Gericht sind in jener Landschaft des Schatt el Arab immer wieder wahrzunehmen. Wir haben oben schon erwähnt, wie bei der Gegend von Ahwas im Mittelalter war wegen ihrer außerordentlichen Fruchtbarkeit an Korn und ganz vorzüglich an Zuckerrohr; aber auch wenn wir vollends heruntersteigen in das Tieftal (da Ahwas erst an der letzten und bedeutendsten Kurankatarakten liegt), wenn wir über den Schatt el Arab noch hinübergehen in das Uferland von Basra, — welche Herrlichkeit zeigt diese Gegend immer wieder, wenn Menschen sie bebauten, und die sie noch im Mittelalter gekannt haben unter der Regierung der Perser und der arabischen Kalifen, wenn wir uns erinnern, wie die Mährchen von Basra wie von Bagdad feiern! Jenseits des Schatt el Arab ist heutzutage die schönste Gegend der Uferstrome des gemeinsamen Stromes zwischen seinen beiden Hauptarmen, zwischen dem Karun und dem Kerkha, sie ist ein Garten von Dattelwäldern hinter diesen Dattelwäldern beginnt eine Zone von Nied- und Schilfbüsch, noch weiter landeinwärts folgt sparsames Weideland und darauf folgt eine Gegend, welche mit Pflanzungen bedeckt und deren Einförmigkeit nur noch Gruppen von Tamarisken-, Öl- und Agazienarten unterbrechen, — dieselbe Gegend, welche einst die Heimath der E

Paradies war; regt ein Eingeborner die Hand, ja dann verwandelt jedes Fledermaus den Bodens sich wieder in ein Feld, das die reichsten Reis-, Gerste- und Kornarten liefert. Gleichermassen verhält es sich diesseits des Schatt el Arab; nur jenseits das Areal des bebauten Landes noch größer ist als jenseits und die paradiesische Natur des Bodens noch mehr in die Augen springt. Das diesseitige Tieftal von den Eingeborenen in zwei Hälften eingetheilt, in das Schemál, d. h. den Norden, die Gegend von Korna bis Basra, und in das Djunúb, d. h. den Süden, die Gegend von Basra bis zur Mündung des Stromes in den persischen Meerbusen; Schemál ist 17 Stunden lang, das Djunúb 10 Stunden bis zur Abzweigung des Gafgah und wieder 15 Stunden bis zur Mündung. Von diesen beiden Hälften ist das 17 Stunden lange Schemál in der ganzen Ausdehnung, das 25 Stunden Djunúb wenigstens bis in die Nähe des Meeres (und sogar der größere Theil davon, welches der Schatt mit dem Chor Gafgah bildet), wie Ritter es schildert, ein den schönsten Anblick. Ein doppelter Gürtel der herrlichsten Dattelpalmen begrenzt die Ufer des majestätischen Stromes und mischt in den Schlag seiner Wogen ein lebendstimmigen Gesang zahlloser Vögel; die kleinsten Rinnen, in welchen der Wasser noch auf vier Stunden Breite seine Wasser verbreiten darf, wimmeln von Fische, die smaragdgrünen Weiden hinter den Palmenhainen nähren die reichsten Heerden Schaafe, Meesen, Pferde, Ochsen, Schaafe und Ziegen, indessen die unbändigen Thiere, Kamele, Büffel und Löwen in den abgelegenen wüsten Gegenden hausen und sehen eine Schlange aus den Zweigen der herrlichen Baumgruppen hervorschauen; der Mensch die geringste Sorgfalt auf den Boden verwendet, da verwandelt er sich in die reichsten Korn-, Reis-, Mais- und Zuckerrohrfelder oder in einen Teppich der verschiedensten Blumen, besonders der Rosen und Myrthen, darüber unsere Obstarten wie die Früchte des Südens aus dem Laub ihrer Bäume schimmern: Äpfel, Birnen, Zwetschgen und Pflaumen, Kirschen und Trauben, Quitten und Feigen, Nüsse und Kaffee, Aprikosen und Pfirsiche, Maulbeere und Granaten, Citronen und Orangen. Wie mag diese Gegend erst ausgesehen haben, als Gott sie zu einem Paradies für die ersten Menschen gepflanzt und noch keine Sünde sie entweicht, noch kein Fluch des Todes sie verderbt hatte! als die Wasser der Ströme, deren Leitung und Vertheilung Gott dem Menschen vertraute, nur erst zum Segen den Garten bespülten, noch die Sümpfe mit ihren Dämpfen die Luft verunreinigten, die frischen Winde von Gebirg und Meer die Hitze noch also milderten, daß die Sonne nicht sengte am Mittag und noch der Nacht keinen Frost erzeugte! als der Wolf noch weidete mit dem Lamm, die Vögel noch fraß mit dem Huhn, noch kein Verlegen und Verderben war in der Welt! als der Vater der Menschen noch redete mit Adam und Eva unter seinen Kindern, noch wandelte mit ihnen unter den Zweigen jenes heiligen Baums!

Die Gegend des Tieftals trägt indessen noch heutzutage nicht nur die Spuren der paradiesischen Schönheit an sich, sondern sie erweist sich, wo keine Sümpfe die Luft ungesund machen oder keine Vertrocknung des Bodens das Leben auch der Pflanzen und Thiere erschwert, sogar als eine sehr zuträglich. Niebuhr sagt, nachdem er jenen Schäden gesprochen: „Dennoch ist das vorherrschende Klima des Tieftals des Schatt el Arab ein gesundes Klima und wird der Menschenschlag der Eingeborenen von den Reisenden als ein außerordentlich kräftiger, schöner, starker gerühmt, sowie auch die Thierwelt in der üppigsten Fülle, Stärke und Schönheit heranwächst, denn der zumeist wolkenlose, reine Himmel, der frische, lebendige Wellenschlag des Stromes, die Vereinigung der nahen Gebirgs- und Seeluft wirkt immer wieder erfrischend und kräftigend auf die Constitution der Menschen und Thiere und gestatten der schädlichen Ausdünstung der unter der Regierung der türkischen Herrschaft versumpfen und versandenden Flüsse nicht jene extensive und intensive Gewalt, welche sonst einem

Tiefthale unter diesem Grade der Breite so gefährlich wird Gleicherweise spricht sich Ritter aus; er rühmt ganz besonders die Feinheit und der Thiere, besonders der Pferde und Kameele, den Gesang der Vögel, die Prae Wiesen und Felder und die reiche Begabung der Menschen im Tiefthal. Der Baum des Tiefthals ist die Dattelpalme; Niebuhr zählte daselbst 25 Arten, und wir bedenken, welche Gaben dieser Baum in sich vereinigt, — wie seine Früch Speise, sein Saft der Trank der Eingeborenen sind, aus seinen Blättern mit Hand ein schützendes Dach bereitet wird gegen die Sonnenstrahlen und den Nad sein Bast die einfachsten und stärksten Tane liefert zur Befestigung der Zelte, zur hängung der Viehgehöfte, zum Ziehen der Boote, sein Holz zugehauen zu Planke Pfosten, ausgehöhlt zu ganzen Booten dient, wie schon auf einem mit Erdbha strichenen Palmstamm reitend und mit einem Palmzweig rudern, die Eingeborenen über den gewaltigen Strom setzen, — wie paradiesisch, wie allen Bedürfnissen der Menschen entsprechend erscheint uns dieser Baum! Niebuhr redet dann auch vom paradiesischen Wuchse und den weit und breit als die herrlichsten anerkannten Fel der Palmen im Tiefthale des Schatt el Arab.

Das war die Stätte des einstigen Paradieses. Daß die LXX Pflanzung ein Παράδεισος, d. h., wie wir anfangs mittheilten, einen „Baumgarten“ nennen, ist uns nun um so verständlicher, da der Charakter des Tiefthals auch hierin und gar der Schilderung Mose's entspricht. Mose selbst bedient sich, eben weil er besondere der Pflanzung hinlänglich schildert, der allgemeinen Bezeichnung Gan, d. h. G. Zum Begriff eines Gartens gehört 1) die Abgränzung des Bodens von seiner Umgebung, 2) eine gewisse Uebereinstimmung in der Anlage der Pflanzung, 3) die Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen und 4) die größere Leichtigkeit in der Beschaltung des Gartens gegenüber dem Ackerland. In jeder dieser vier Himmelsrichtungen verdient die Pflanzung im Tiefthal des Schatt el Arab die Bezeichnung eines Gartens vollkommen: 1) die Gegend des Tiefthals war abgegränzt wie keine andere des potamischen Eder und lag doch in Eden; ihre Gränzen bildete freilich und konnte künstliche Einfassung bilden, wohl aber die natürlichste aller Einfassungen: das Zagrosgebirge aufsteigende Terrassenland Chavilah im Osten, der persische Meer im Süden, die arabische Hochwüste im Westen und die zum übrigen Eden hinreichende Verbindung der Ströme im Norden; 2) dem ganzen Tiefthal ist in Klima, Pflanzentwelt, Thierwelt und Einwohnerschaft heutzutage noch, da wir doch noch von Spuren der einstigen Herrlichkeit reden können, ein Charakter aufgedrückt, der Beides erklären läßt: die Zusammengehörigkeit mit dem ganzen mesopotamischen Eden wie das Außerordentliche der Eigenthümlichkeit. 3) Die Pflanzung im Tiefthal gewährte Alles, was der Mensch bedurfte, und vereinigte im reichsten Maße das Schöne und das Nützliche. Hier konnte er nackt leben, wie es in Armenien mit seinen strengen Wintern, oder auch in Kaschmir und dergl. niemals möglich gewesen wäre; hier fand er doch auch Alles, was zur ersten Bekleidung diente; hier fand er Alles, was zu seinem Unterhalte vor, ehe er noch zu bebauen gelernt hatte, und Alles, was er für die reichste weitere Kultivirung empfänglich; denn das können wir nimmermehr annehmen, daß der Mensch nicht auch ohne den Sündenfall und seine Sünde sich selbst und die Natur um ihn her hätte entwickeln und cultiviren sollen; wie auch in den Worten ausgesprochen ist: „ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“ darum war doch 4) die dem Menschen hier angewiesene Thätigkeit von der Arbeit der Gartenarbeit gegenüber dem Ackerbau im Schweiße des Angesichts; wie die unerschöpfbare Fruchtbarkeit dieses nur unter der Trägheit und Sünde der Menschen ungenutzten oder versandenden Bodens und die Günstigkeit dieses Thals bewässernden mesopotamischen heute noch erkennen läßt. Der Boden des Tiefthals ist von der gleichen

*) Die Farbe und Mischung ist nicht die gleiche, nur die Bildung und Fruchtbarkeit; der Euphrat führt aus dem Taurus und Antilibanon auch so viel Kreide und Mergel in

des ägyptischen Niltals, jener aufgeschwemmte, üppige, lockere humus, welcher, zu rechter Zeit bestellt, den Saamen ohne Pflugschaar und andere Ackergeräthschaften bringt und die herrlichsten Ernten liefert; Myriaden von kleinen Fischen (Meer-
 schen) durchbohren ihn noch und arbeiten durch die Labyrinth ihrer Gänge der
 Hand vor, so daß das Bebauen desselben wie das Ziehen von Gräben zur
 Entfernung vom Ufer entfernter Strecken oder zur Ableitung der Gewässer wie von
 harter Hand erleichtert ist. Daß die ersten Menschen dieß gleich auf die ganze
 Schöpfung von 42 Stunden hätten thun sollen, ist ja nicht gesagt; auch dazu, wie
 der Entwicklung und Ausdehnung ihrer Thätigkeit war ihnen nur freier Spiel-
 gegeben und doch schon für den ersten Anfang Alles von Gottes Hand zubereitet
 dastand, wie sie es bedurften. Ein botanischer Garten, ein Garten, welcher, wie
 es sich dachten, alle Gattungen des Pflanzenreiches in sich vereinigt hätte, war
 Garten nicht und sollte er gewiß keinesfalls seyn, man möchte ihn andernwärts
 wo man wollte; eben so wenig war er ein zoologischer Garten, welcher alle
 des Thierreiches in sich vereinigt hätte; — die Pflanzenwelt und die Thier-
 des Gartens vereinigte ohne Zweifel nur jene Mannichfaltigkeit, jene „allerlei“
 und Thiere, wie sie der Mensch theils bedurfte zu seinem Lebensunterhalte,
 wie sie als Repräsentanten der unvernünftigen Schöpfung um ihn als den Herrn
 die sich scharen sollten; und auch von dieser außerordentlichen Mannichfaltigkeit
 das Tieftal heute noch Zeugniß, und haben wir oben einzelne Beispiele namhaft
 gemacht.

Es ist uns nun noch übrig, daß wir 7) vier weitere Stellen aus dem
 im Buch Mose ziehen, welche auf die Beschreibung des Para-
 es ein Licht werfen, nämlich 1, 28. 3, 23. 24. 8, 4. und 9, 13.

Die erste dieser Stellen, 1 Mos. 1, 28: „Seyd fruchtbar und mehret
 und erfüllet die Erde!“ etc. veranlaßt uns zu einer Betrachtung, welche
 aufgestellt wird und doch wichtig genug ist, zu der Betrachtung des Zusammen-
 hanges der Wiege der Menschheit mit den ersten Völkerstraßen. Wir dürfen keine Ver-
 geßlichkeit in der Geschichte des Reiches Gottes nur für sich auffassen, am wenigsten
 Anfang derselben; wir dürfen auch bei der Frage nach der Stellung der einstigen
 der Menschheit nicht nur bei der Wiege selbst stehen bleiben, sondern müssen
 den Zusammenhang derselben mit den ersten Völkerstraßen wohl in's Auge fassen.
 dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß der himmlische Erzieher hiebei die mög-
 lichste Entwicklung der Menschheit gleicherweise berücksichtigte, wie die Entwicke-
 lung unter der Sünde und ihren Folgen. Bei der letzteren mußte es durch Umwege
 zuwege gehen, während es bei der ersteren seinen einfachen natürlichen Gang ge-
 nommen hätte; aber das Ziel blieb das gleiche und eine gewisse Uebereinstimmung schon
 seinen Wendepunkten der Entwicklung gibt sich mannichfach zu erkennen. So
 bei dem ersten Schritte, womit die junge Menschheit die Wiege hinter sich ließ.
 Folge des Sündenfalles hatte das Elternpaar diese Wiege knall und fall zu ver-
 lassen, ließ es weiter östlich sich nieder und wurden acht Seelen seiner Nachkommen-
 dadurch vor der Alles verschlingenden Fluth bewahrt, daß sie in einem Schiffe
 die Fluthen hinaufgetragen wurden zum Ararat und beim Fallen der Gewässer
 das Schiff glücklich verlassen und sich wieder häuslich niederlassen durften. Es
 um Umweg und Sprung, auf welchem die Menschheit bei diesem ersten Wende-
 punkt, von welchem die Völkerstraßen ausgingen, ankam; aber es war schon hier das
 Ziel, welchem die sündlose Entwicklung einfach und natürlich sie zugeführt hätte,
 das erste Tummelplatz der jungen Menschheit in Eden, in dessen Nähe im Klei-

ne aufgeschwemmte Erdrück eine hellere Farbe bekommt und wo man es nicht bebaut, um
 es sich verhärtet, berstet und zerfällt. Wie wenig aber diese Aufschwemmungen die Physis-
 e des Tieftales alteriren und seit Jahrtausenden alterirt haben, davon weiter unten.

neren Bereich die Wiege gewesen war. Das mesopotamische Eden bildet ein geräumig und gesegnet genug, um den Hunderttausenden der ersten Völkerfamilie Heimath zu dienen, und durch Gebirge, Wüsten und Meer abgeschlossen genug, um vorzeitige Zerstreuung der Völkerfamilie zu verhüten, sie bis zu dem Zeitpunkte, da nach Gottes Rath hinlänglich gereift gewesen wären oder da Er ihren Troß zu zerstreuen mußte, auf dem Heimathsboden beisammen zu erhalten. In diesem einen Ganzen aber war als die geschützte Landschaft und vom großen Tannplage noch abgesondert das Tieftal des Schatt el Arab, gleichsam die Wiege der Weisheit, in welcher sie heranwachsen, erstarben, sich mehren und ihre leiblichen und geistlichen Kräfte entwickeln sollten, bis sie zahlreich und reif genug nach dem großen Tannplage in Eden hinaus sich ausbreiten würde, um später auch dessen Grenzen zu überschreiten, über die großen Länderbrücken zwischen dem Persischen und dem Rassen Meere nach dem Hochland von Iran und Hinterasien, zwischen dem Rassen und dem Schwarzen Meere nach den Steppenländern von Asien und Europa, zwischen dem Schwarzen und dem Mitteländischen Meere nach dem Westen von Europa, zum Mitteländischen und dem Rothen Meere nach Nordafrika und zwischen dem Rothen und dem Persischen Meere nach dem Innern von Afrika zu wandern und die ganze Erde zu erfüllen. Der Sündenfall vereitelte das einfache und natürliche Vordringen innerhalb Edens, der Troß beim Thurmbau zu Babel das einfache und natürliche Vordringen über jene Länderbrücken; aber der erste Tummelplatz der Völkerfamilie war der gleiche und die Völkerstraßen waren die gleichen; von dem Knotenpunkte der drei Welttheile, von dem mesopotamischen Eden sollte die Befruchtung der Erde ausgehen, und die geschützte und allen Bedürfnissen der ersten Menschen entsprechende Gegend desselben, Tieftal des Schatt el Arab, war es, welches die Weisheit und die Weisheit des göttlichen Erziehers zur Wiege der Menschheit bestimmt und bereitet hatte. Hierzu stimmen vollkommen die anderen genannten Stellen, welche den Umweg und Sprung, den der Sündenfall verursachte, vergegenwärtigen, und zunächst

die zweite Stelle 1 Mos. 3, 23. 24.: „Und es entließ ihn (den Menschen) Jehova Gott aus dem Garten Edens, zu bebauen das Feld, von dem er genommen war; und Er trieb den Menschen aus und setzte von Osten vor dem Garten Edens die Cherubim und die hin und her sich wendende Flamme der Vertrocknung, zu bewahren den Eingang des Lebensbaumes.“ Die hier gegebene Uebersetzung weicht freilich von der herrschenden namhaft ab: LXX., Vulgata, Luther übersetzen Cherobh durch „Schwermüde“, die Commentatoren denken an keine andere Uebersetzung; die ganze Anschauung, daß wir von Kindheit auf von einem Engel mit dem flammenden Schwerte über Adam und Eva in uns aufgenommen haben, wäre dadurch umgewandelt; — und dennoch ist mir dabei, daß unsere Uebersetzung die richtigere sei. Cherobh heißt allerdings „Schwermüde“ und findet sich in dieser Bedeutung unzweifelhaft gebraucht in den meisten Stellen des Alten Testaments; aber es hat diese Bedeutung erst in dritter Linie. Cherobh ist von חרב, „trocknen“ (so 1 Mos. 8, 13.: חֲרִבּוֹ חֲמִירָה מְצֵל הָאָרֶץ, und in demselben Vers: חֲרִבּוֹ פָּנֵי הָאָרֶץ, und in vielen anderen Stellen); daher so dann die Bedeutung „verheert sein“ und auch aktiv „verheeren“, weil die Vertrocknung einer Landschaft oder eines Körpers eine traurige Verheerung anrichtet; dem entsprechend hat das Wort חרב in erster Linie die Bedeutung „Vertrocknung“ (so 5 Mos. 28, 22., wo aufgezählt ist unter den Israel angedrohten Strafen: Pest, Schwindsucht, hitziges Fieber, Brand, Lungensucht, Vertrocknung, Frost und Gelbsucht, und zwar die drei letzten nicht nur an dem Körper von Menschen und Thieren, sondern auch am Getreide; so Sach. 11, 17., wo den treulosen Hirten über Israel gedroht wird: חֲרִבּוֹ יְרֵכְךָ: „Vertrocknung über ihren Arm und ihr rechtes Auge“ mit der keine Vertrocknung

„Schwert“ zulassenden Parallele, daß ihr Arm werde trocken, וַיִּבֶשׂ , und ihr Auge er-
 2, 177); in zweiter Linie bedeutet es dann freilich auch „Verheerung im Allge-
 2, 177), und in dritter Linie verheerende Instrumente — „Messer“, „Zweispiz“ und
 2, 177) „Schwert“. Auch haben wir in unserer Uebersetzung Cherubim nicht als
 2, 177) Engel gefaßt, sondern wörtlich in der Mehrzahl, worin die LXX. genauer sind
 2, 177) die Salgata und Luther, und wird das Folgende zeigen, daß auch dieß nicht ohne
 2, 177) ist. Denn was mag nun die „hin und her sich wendende Flamme der Ver-
 2, 177) auf der Ostseite des Gartens gewesen seyn, welche Adam und Eva die Rück-
 2, 177) ihrem Paradiese und zum Baum des Lebens insbesondere verhindern sollte?
 2, 177) anders, als was heutzutage noch den Verkehr zwischen der Gegend von Basra und
 2, 177) Gegend von Schiras unterbricht? was anders als die Wüsten, welche sich zwischen
 2, 177) Schatt el Arab und jenen persischen Alpenthälern ausbreiten? Sie sind der an-
 2, 177) Ueberrest jenes einstigen, jenes ersten Gottesgerichtes, gleichwie das todte
 2, 177) ist der Ueberrest eines späteren Gottesgerichtes über Sodom und Gomorrha,
 2, 177) das Thal Sittim mit all' seiner Herrlichkeit in Flammen aufgegangen und
 2, 177) Thalboden eingesunken war, daß die Wasser des Jordan ihn bedeckten. Hier sank
 2, 177) Boden nicht ein, aber er blieb in eine Wüste verwandelt, und wenn er auch jäh-
 2, 177) wieder mit Niedgras, Schilf und Salzpflanzen überkleidet, so geschieht auch
 2, 177) Zeit zu Zeit im Kleinen, was dazumal im Großen und nicht nur an Schilf
 2, 177) brennt, sondern an einer üppigen Vegetation geschah, daß weit und breit Alles ver-
 2, 177) sich entzündet und der Brand wie in einer amerikanischen Prärie sich einher-
 2, 177) das Land immer wieder in eine Wüste verwandelnd. Ob daran bei jenem ersten
 2, 177) Gottesgerichte auch unterirdische Gottesmächte Theil hatten, da der Boden vulkanisch *)
 2, 177) lassen wir dahingestellt; wir wissen, daß es dessen nicht bedurfte, und das Bild,
 2, 177) das sich uns bei dieser Flucht der ersten Menschen unter dem Gerichte Gottes ver-
 2, 177) mächtig, ist wahrhaftig majestätisch und dem vorausgegangenen Segen des Para-
 2, 177) entsprechend genug, um für das Künstliche jenes flammenden Schwertes, so lieb
 2, 177) uns von Kindheit auf seyn mag, uns zu entschädigen: Schuldbeladen und angstbe-
 2, 177) werden die ersten Menschen aus dem Garten an den Ufern des Schatt el
 2, 177) b ausgetrieben gegen Morgen; die Wälder und Wiesen, durch welche ihr Weg
 2, 177) verdorren, das Leben der Natur um sie her erstirbt unter dem Fluche der Sünde,
 2, 177) hen sie über die schöne Welt gebracht; und da sie die Ebene hinter sich haben und
 2, 177) Berge des persischen Hochlandes hinanstiegen, — siehe da liegt die schöne Ge-
 2, 177) in der Tiefe bis zum Schatt el Arab hin in Rauch eingehüllt und steigen die
 2, 177) ihnen darüber empor, bald da bald dorthin sich wälzend, da schweben auf den Fit-
 2, 177) des Windes und der von ihnen gejagten Flammen über diese erste Stätte des
 2, 177) htes hin die Cherubim Gottes, die Boten seiner Gerechtigkeit, die Hüter des Weges
 2, 177) Baume des Lebens.

Die dritte und vierte Stelle gehören zusammen, sie erzählen uns aus der Geschichte
 2, 177) Sündfluth von der Gegend, wo die Arche sich niederließ, und von den Friedens-
 2, 177) in den Wolken, nämlich 8, 4.: „Der Kasten ließ sich nieder auf den
 2, 177) den des Ararat“, und 9, 13.: „Meinen Bogen habe ich gegeben in
 2, 177) Gewölk, daß er sey ein Zeichen des Bundes zwischen mir und
 2, 177) schen der Erde.“ Für das zweite Gericht auf Erden bediente sich Gott nicht
 2, 177) bei dem ersten (und wie es bei dem letzten einfiel seyn wird) des Feuers, sondern
 2, 177) Wassers; eine Fluth verschlang die entartete und unbußfertige Menschheit, und nur
 2, 177) einzige Familie, in welcher der Glaube sich lebendig erhalten, ward auch am Leben
 2, 177) them mittelst eines auf Gottes Befehl gezimmerten Schiffes, welches sie über die
 2, 177) her dahintrug und endlich auf dem Gebirge Ararat sich niederließ. Mose nennt die

*) Wie denn nach Edrifi noch im 12. Jahrhundert daselbst ein Vulkan Feuer ausgeworfen
 und heutzutage noch Asphaltbägel sich finden.

einzelne Höhe, wo die Arche landete und die Familie die Erde wieder betreten durch nicht, und die Richtigkeit der einheimischen Sage, welche eine gewisse Bergspalte bezeichnet, mag dahingestellt bleiben; aber an der Identität des ganzen Gebirges Ararat, welches heute noch den von Mose bezeichneten Namen führt und von wo die Familie wieder in die mesopotamische Ebene hinabstieg, ist nicht zu zweifeln. Der Endpunkt dieser ersten Seereise also ist gewiß; aber was war der Ausgangspunkt? Mose nennt uns denselben allerdings nicht mit Namen, die Vergleichung einiger Angaben in der Geschichte des Sündenfalles und in der Geschichte der Sündfluth aber läßt uns denselben mit hoher Wahrscheinlichkeit erkennen. Auf der Ostseite des Paradieses, so wie wir sahen, die Austreibung der ersten Menschen Statt, hier waren die Cherubim erschienen, hier war die Verheerung den Ausgetriebenen auf den Fersen gefolgt, bis die Ebene verlassen und die aufsteigenden Höhen der Ausläufer des Zagrosgebirges erreicht hatten, — die Gegend des heutigen Schiras mit seinen Alpenthälern, eine herrliche, Arbeit im Schweiße des Angesichts erfordernde, aber immer noch reich genutete Landschaft unter wolkenlosem Himmel und von wunderbar reiner erfrischender Luft. Während das Land Chavilah etwas gegen Nordosten und noch innerhalb Edens lag, diese Landschaft etwas gegen Südosten, halb schon außerhalb Edens, auf der nördöstlichen Seite des persischen Meerbusens. Sie war die nächste Zuflucht der Ausgetriebenen auf der Ostseite und gewährte Alles, was sie nun erwarten sollte nach dem Urtheilspruche Gottes — saure Arbeit auf dem Felde, aber auch eben so reichliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse, wenn sie jene Arbeit verrichteten; gestattete kein Leben in nacktem Zustande mehr, aber sie ist eine von den gesündesten, ein hohes Alter am meisten begünstigenden Gegenden der ganzen Erde; hier ist Beides gleicherweise zu Hause, Cain's Ackerbau und Abel's Viehzucht; von hier aus nahm auch die Arche des Sethiten*) Noa bei der einbrechenden Sündfluth am natürlichsten die Richtung hinauf nach dem Gebirge Ararat. Wo irgend in der Welt die Wasser des Meeres wachsen, da drängt naturgemäß die Meeresfluth hinein in die Stromgebiete, die Wasser des Stromes werden gestaut und landeinwärts getrieben, und was dem Meere zulag, schwimmt und treibt mit der hereindrängenden Fluth, je mehr diese wächst, langsam aber immer weiter innerhalb der rechts und links sich erhebenden Thalwandungen landeinwärts, wenn kein menschliches Ruder das Schiff dem höher und höher aufsteigenden Gebirge zu lenken haben. So ward die Arche von der Gegend zwischen dem nordöstlichen Ausläufer des persischen Meerbusens und den südwestlichen Ausläufern des Zagrosgebirges mit der in das Stromgebiet Mesopotamiens hineindrängenden Fluth naturgemäß dem immer höher aufsteigenden Walle des Zagrosgebirges hin in der Richtung Südost nach Nordwest langsam die Strecke von etwa 360 Stunden hinaufgetragen, auch die Spitzen des obersten und höchsten Gebirgsrundes versanken und jede Insel verloren war, nun aber auch die Wasser sanken und die Arche auf einer der wieder hervortauchenden Höhen des Ararat sich niederlassen durfte. Da siegen die Menschen retteten aus, da gab ihnen Gott in dem ersten Regenbogen, dessen sie ansichtig wurden, das Zeichen seines Bundes mit der Erde. Der Eindruck desselben auf die Gemüther war ein so lebhafter, sollte ein so lebhafter seyn, daß sie darin ein Zeichen dieses Bundes erblicken konnten, daß wir aber auch annehmen müssen, Noa und die Seinigen haben bisher noch nie einen Regenbogen wahrgenommen gehabt. Daß es überhaupt der erste Regenbogen auf Erden gewesen sey, sagt die heil. Schrift nicht, ist auch kaum vorzustellen, obwohl es häufig vermuthet wird. Oder sollte sich wirklich bis zur Sündfluth die Sonne niemals in Regentropfen gespiegelt, sollte es wohl gar niemals geregnet, sollten die Wolken sich nie wieder in Regen aufgelöst, sollte es gar

*) Cain und seine Nachkommen waren ja noch weiter jenseits Edens in dem Lande Chavilah angesiedelt.

Man gegeben, sollten die aufsteigenden Dünste und Nebel noch nie sich oben gesammelt haben? Man kommt mit solchen Vermuthungen in absurdum und die Schrift sagt noch ausdrücklich (1 Mos. 2, 5. 6.) von den Schöpfungstagen, welche der Erschaffung des Menschen vorausgegangen waren, — und nur von diesen —: *„Denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden und war kein Mensch, der das Land baute. Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.“* Das Regnenlassen nach Gottes Ordnung und das Bauen des Landes durch die Hand der Menschen steht hier auch so parallel, daß wir annehmen müssen, die Bebauung des Landes habe nicht bis zur Sündfluth des Regens entbehrt. Wo aber Regen und je mehr Regen, desto eher müssen auch Regenbogen erscheinen: — Wenn wir nun bedenken, die Gegend des Ararat sich heutzutage noch durch die häufige und prachtvolle Erscheinung ihrer Regenbogen auszeichnet, die Gegend von Schiras dagegen durch eine Abwesenheit der Last, bei welcher Regenbogen zur größten Seltenheit gehören und mancher geborene sein Lebenlang diese Erscheinung nie zu Gesicht bekommt, — so wird auch die Geschichte Noa's uns um so verständlicher, der Ausgangspunkt wie der Endpunkt seiner Fahrt und die Heimath der Menschen vom Sündenfalle an bis zur Sündfluth in jenen Alpenthälern südöstlich vom Tieftal des Schatt el Arab um so wahrheitsgemäßer.

Wie aber, müssen wir noch fragen, wenn die außerordentlichen Umstände, unter denen Noa mit den Seinigen nach Hocharmenien versetzt wurde, in Mesopotamien die Veränderungen bewirkten, wie sie in anderen Gegenden der Erde durch diese und ihre Fluthen bewirkt worden zu seyn scheinen, — wenn das ganze Tieftal des Schatt el Arab vielleicht gar kein Urboden, sondern nur angeschwemmtes Land wäre? Denn wir wissen ja, wie vielfach solche Anschwemmungen stattfinden, und Gelehrte, welche keine Kenntniß besitzen, ziehen daher leicht die genannte Folgerung. Allein schon ein Blick auf die bis zur heutigen Mündung des Schatt el Arab herab so geschlossene Lage Mesopotamiens macht uns jede wesentliche Veränderung dieses Terrains unwahrscheinlich; nicht dieser Schutz der Gebirge stattfindet, die das Stromgebiet bis zur Mündung ab wie eine Mauer einschließen und dem Schlage der Wogen den kräftigsten Widerstand zu leisten vermochten, wo wie bei den Mündungen des Mississippi, des Nil, des Rheins u. d. das Niederland in freie weite Ebenen verläuft, da mögen wir Anschwemmungen von solcher Bedeutung für möglich halten, — hier ist es nicht anzunehmen. Es kommt aber, daß die geognostischen Untersuchungen der mesopotamischen Thalsohle die die hydrographischen Messungen an den nördlichen Gestaden des persischen Meeres unsere Annahme zur Gewißheit erheben: — denn die Thalsohle von Mesopotamien enthält zwar bis nach Al Erzi (30 Stunden oberhalb Anah, also noch im untern Mesopotamien) hinauf einzelne Spuren einer maritimen Formation, einer Thonformation mit Corallenbildungen und Knochenkalkstein, auch etliche Muschelschichten, aber auch hier nur Zwischenschiebungen, welche über den alten ursprünglichen humus als Ueberbleibsel partieller späterer Fluthen sich zu erkennen geben und damit viel mehr als Zeugen von der Festigkeit und Ursprünglichkeit der Gesamtphysiognomie dieses Gebietes. Was aber die durch die mesopotamischen Ströme selbst bewirkten Alluvialbildungen betrifft, so wollen wir hier die verba ipsissima des Meisters in der Geographie, die Worte Ritters beisetzen: „Der Schatt schwemmt nicht selten Theile der eigenen Alluvialbildungen wieder hinab zum Meere, ohne daß man den speciellen Grund davon in etwas Anderem als in den Wechseln und Veränderungen der Stromführung wahrnehmen könnte. Im Tigrisgebiet ist dieß noch weit häufiger der Fall, daß seine oft wiederholten reißenden Ueberschwemmungen die jüngst erst angesetzten Ufer auch bald wieder mit fortgerissen werden. So bemerkte man dieß bei Senja, wo er zweimal seinen Lauf verändert hat, aber constant mit der westwärts gerichteten Tendenz seine Zerströmungen ausführte. Die chronologischen Calcüle über seine Ufer in Bezug auf vergangene Jahrhunderte und Jahrtausende, wie man sie wohl

nitis zwischen dem Chaboras und Saccoras, jetzt Kauschan; Thelassar und man zwar nicht mehr nachweisen, da aber beides Orte bezeichnen, wohin Eden's erst von ihrer Heimath aus versetzt wurden, so ändert dieß in uns keinesfalls Etwas. Die Kinder Eden sind Einwohner Mesopotamiens; aber scheidung von Charan u. zeigt, daß Eden zu dieser späten Zeit nach Mose einen Theil von Mesopotamien bezeichnete. Ganz dasselbe beweist die Stelle chiel: denn er nennt zusammen, wie er in dem ganzen langen Register der zusammengehörigen zusammenstellt, mit Eden Charan, Channeh (= Calneh, 1 Etesiphon) und Aschschur, und wenn er die Leute von Eden, Charan und El Händler Scheba's bezeichnet, so dürfen wir nicht vergessen, daß es sich hier Nachkommen des Schemiten Scheba handelt, welche allerdings in Arabien sind, sondern um Nachkommen des Euschiten gleichen Namens in Mesopotamien. Daß Mesopotamien den Namen Eden verdiente, zeigt schon ein Blick auf die Lage dieses herrlichen Stromgebietes innerhalb der rings es umschloß birge, Wüsten und Meeresufer; aber alle Nachrichten des biblischen und des Alterthums und noch die Schilderungen aus dem muhammedanischen Mittelalter genug davon; und wenn uns die modernen Reisenden zuweilen ein gegentheil entwerfen, so stehen ihnen nicht nur andere, eben so zuverlässige Berichte welche nicht genug Worte finden können für die Herrlichkeit desselben, sondern wir auch bei dem Gegentheiligen nicht aus den Augen verlieren den Unter Einfi und Jetzt, — die furchtbaren Verheerungen, welche im Laufe der Ja im Wechsel der gewaltigsten Weltreiche über diesen Boden wie über keine Boden der Erde immer wieder hereingebrochen, und die Lethargie der türkischen Reiches vernachlässigt ist, halb verdorrt und halb verfault. Die Bedingungen, welche dieses Stromgebiet als ein Eden wieder erstehen lassen, blieben, und wo der Mensch auch nur mit leichter Hand der üppigen Natur kommt, da gibt sich auch der wonnevolle Charakter, welchen das Wort Eden heute noch zu erkennen. — Wir haben das Gesamtbild des herrlichen Strom nun gezeichnet, das System der Ströme und der Landschaften derselben; wir sehen, wie der Eine Nahar — der Schatt el Arab — sich vor den Augen sendet in vier Ströme theilt, welche gleich den vier Häuptern eines Riesen flander reihen; wir haben den Pischon im Kuran, den Sichon im Kerthä, den im Tigris, den Phrath im Euphrat erkannt; wir haben die einzelnen Landschaften mesopotamischen Eden kennen gelernt, das Land des Chavilah im Südosten als das Land Eusch nördlich davon als Eusistan, noch weiter im Norden jenseits Tigrislaufes das Land Aschschur, in der Mitte Mesopotamiens zwischen Tigris und das Land Nimrod's, Sinear: — es gilt nun, daß wir 6) dem Paradies seine Stelle unter diesen Landschaften anweisen. In Eden haben den Garten gepflanzt, innerhalb des Stromgebietes von Mesopotamien haben Gegend des Paradieses also zu suchen, innerhalb dieses Stromgebietes aber keine andere Landschaft übrig, als das Tieftal des Schatt el Arab, und die Landschaft gerade entspricht allein und in allen Punkten den Angaben Mose's. A einen Blick auf die Karte von Mesopotamien und man wird finden, daß uns dere Landschaft übrig geblieben ist: — die Landschaft des Kuran ist das Land die Landschaft des Kerthä das Land Eusch, die Landschaft des oberen Tigris Aschschur, die Landschaft zwischen Tigris und Euphrat das Land Sinear, die Euphrat bis nach Korna hinab reicht die Wüste bis an das Ufer des Euphrat Korna an aber bis zu den Sandbarren der Mündung des Schatt el Arab haben wir nicht. bloß auf der östlichen Seite dieses Stromes zwischen Kuran, & Tigris, sondern auch und gerade mit den reichsten Anlagen und Spuren seine Herrlichkeit auf der Westseite ein 6—8 Stunden breites und gegen 40 Stun-

land, das Tieftal des Schatt el Arab. Der Strom hat mit der scharfen Ecke bei uns die Richtung von West nach Ost wieder verlassen und die frühere südöstliche Richtung wieder gewonnen, der Rand der arabischen Hochebene nähert sich hier dem Meer auf einige Meilen und bildet so gleich dem Abfalle des Zagrosgebirges im Osten eine Schutzmauer für die Stromebene, das Niveau dieser Ebene senkt sich immer mehr dem persischen Meerbusen zu: — so entsteht ein Tieftal, welches in mehr als einer Hinsicht uns unwillkürlich an das einstige Thal Sittim erinnert. Jenseits des Meeres geht das Uferland des Tieftals in die Landschaft Susiana über, über deren wellenförmig aufsteigendem Boden die blauen Linien der Zagroskette sichtbar werden; mit dem Stromes steigt das herrliche Ufergelände allmählich zum gelben Rande der hohen Hochwüste hinan; und mitten durch das Tieftal wälzt der majestätische Strom in Bogen, die beiderseitigen Ufer bewässernd und, so weit sein hoher Wasserstand in der ersten Hälfte des Jahres oder die von Menschenhand gezogenen Rinnen auch in der zweiten Jahreshälfte ihm gestatten, über die Thalebene zu beiden Seiten die Fülle seines Wassers verbreitend. Man könnte uns einwenden und man wird auch von dieser und jener Seite uns einwenden, daß das Tieftal des Schatt el Arab vielfach einen so abstoßenden Anblick darbiete und als ein so ungesunder Aufenthalt geschildert werde, daß nimmermehr die Städte des einstigen Paradieses, nimmermehr die Heimath der ersten Menschen hätte gewesen seyn. Diese Einwendung kann auf den ersten Anblick hin viel leicht bedenklich machen, — wer aber die ebenso reichhaltigen als zuverlässigen Schilderungen jener Landschaft in Ritter's allgemeiner Erdkunde (Thl. IX. Westasien Bd. III.) lesen hat und noch mehr, wer die heilige Geschichte selbst wohl zu Rathe hält, der wird nicht in die Länge jene Einwendung bedenklich finden, der wird nur immer entweder auf das Tieftal des Schatt el Arab zurückkommen. Wir wollen das Wahre jener Einwendung nicht verbergen: — Es ist wahr, daß die zahllosen Kanäle, welche von beiden Ufern aus das Wasser nach allen Theilen der Landschaft vermittelten, heute zum Theil versandet daliegen oder, was noch schlimmer, bei besonders hohem Wasserstande sich wieder mit Wasser füllen, ohne daß dasselbe wieder seinen geordneten Abfluß findet; sogar die großen Kanäle, — so der sogenannte „blinde Kuran“, ein 200 Schritte langer, die nun dürre Wüste durchschneidender Flußgraben, welcher vom eigentlichen Meer gegen Südosten abzweigt, ferner das alte Bett des Schamur, welches ebenfalls dem östlichen Ufer die nun braungelbe Wüste durchzieht, liegen zum Theil trocken und inspiriren gegen ihre ausgebrannte Umgebung nur durch einen lieblichen Graswuchs, und andere von diesen großen Kanälen nur ungenügend Wasser erhalten und dasselbe rasch verdunsten lassen müssen, — so der Kanal Ashar vom Fort Nimiah bis nach Bagdad, welcher zwar noch täglich zweimal Wasser erhält und doch noch die Trümmer der alten Stadt, welche zum Auslaufen gekommenen türkischen Kriegsflotte enthält; ferner gleichfalls auf dem westlichen Ufer der Pallacopas, ein vom Euphrat direkt nach dem persischen Meerbusen hinab abzweigender Kanal, welcher 4 Stunden westlich von Basra verzieht und weil er zwar 9 Monate Wasser hat, 3 Monate aber trocken liegt, „trockener Fluß“ genannt wird. Es ist wahr, daß im Innern des Landes bei dieser trocknen Lage der üppige Boden berstet und aufspringt, da und dort mit Kieselablagerungen, deren Gerölle zerstäuben und versanden, überzogen wird und so vielfältig höchst noch wilde Gräser, Dornen, Schilf und Salzpflanzen erzeugt, daß in diesen Oasen die Hitze bei Südostwind oder gar bei Windstille zuweilen einen Grad erreicht, welchem Menschen umfallen, daß dagegen, wo Lachen und Sümpfe zurückbleiben, die Luft verpestet wird und weit und breit Fieber erzeugt. Das Alles ist wahr, — dennoch fällt die Einwendung dahin, wenn wir bedenken 1) daß das hier Mitgetheilte selbst zu erkennen gibt, wie vielfache Schuld davon eben auf die Einwohner und Regierung des Landes zu rechnen ist; 2) daß die allgemeine Schuld vom Sündenherd die ganze Erde und so gerade am allermeisten diese ihre gesegnetste Stätte die verfluchte Herrlichkeit gebracht hat; und 3) daß bei all den mitgetheilten heil-

losen Zuständen jene Landschaft dennoch heutzutage noch eine so wunderbare **1** erkennen gibt, daß wir die Spuren ihrer einstigen paradiesischen Herrlichkeit genug wahrnehmen. Was das Erste betrifft, so sehen wir, daß gerade die **Ran** des Landes, gerade das, was der Mensch zur Bebauung und Bewahrung des **1** gepflanzten Gartens beitragen sollte und was später noch in einzelnen **Peris** Weltgeschichte dem Boden wieder einige Herrlichkeit verleihen durfte, zum **2** diene und noch heute zum Verderben dient, sobald er dasselbe vernachlässigt: — hatte den Garten gepflanzt, Gott hatte aus dem noch urkräftigen und unentweilt den die wunderbare Pflanzung aufgehen lassen und Adam und seine Nachkommen die leichte Gartenarbeit erfüllen, ihn zu bebauen, soweit es zur Einheimung **1** pflanzung auch auf diesem Boden der Menschenhand bedurfte, und ihn zu bewal der Ueberfluthung oder Versandung durch das Ziehen und Erhalten von Kanäle dieß noch nach Jahrhunderten und Jahrtausenden geschah, da zeigte sich auch wieder, obwohl in unendlich geringerem Maße, die paradiesische Natur dieses und wo dieß vernachlässigt wurde, da schlug es auch nur um so auffälliger Gegentheil um, da mußte das Paradies immer wieder zur Wüste und zur Fein Fieber werden. Das Grundgesetz im Reiche Gottes, daß die Ersten die Letzten wo sie ihre göttliche Bestimmung vereiteln, waltet nicht nur in der Menschheit, auch in der Natur, deren Genuß dem Menschen beschieden war, deren Herr sollte; waltet darum auch über dem Boden, darauf der Herr ihn gesetzt hat, un an dem Boden des einstigen Paradieses am allermeisten sich erfüllen; der de Sittim in ein Salzmeer verwandelte, der das Land Kanaan veröden und zertrei bis die Zeit der Heiden erfüllt ist, hat auch an dem Tieftal des Schatt el **2** Gericht vollzogen also, daß die Menschheit aller Zeiten es mit Augen sehen kennen soll, wie der Fluch des Sündenfalles darauf lastet. Aber wo der Herr Engeln oder Menschen wie an der unvernünftigen Natur und dem Boden unter Füßen das Erste zum Letzten macht, — da hebt er die natürliche Anlage darn auf: — der Satan behält auch an der Spitze des Abfalls die Natur des Eng Mensch auch nach dem Sündenfalle die Natur eines nach Gottes Ebenbild erf Wesens, das Volk Israel auch in seiner Verwerfung noch die natürliche Begab auserwählten Volkes, das Land des Jordan noch die Natur Kanaans, — die **2** des Schatt el Arab noch die Natur des Paradieses, und die Spuren davon verbe nicht, sollen immer wieder sich zu erkennen geben, auf daß das Walten Gottes werde, — wie die Sünde mächtig geworden und die Gnade einst noch mächt erweisen und die Erde wie den Himmel erneuern werde zu einem unvergänglich rabiese. Diese Spuren mitten unter dem Gericht sind in jener Landschaft des el Arab immer wieder wahrzunehmen. Wir haben oben schon erwähnt, wie die Gegend von Ahwaz im Mittelalter war wegen ihrer außerordentlichen F reit an Korn und ganz vorzüglich an Zuckerrohr; aber auch wenn wir vollen heruntersteigen in das Tieftal (da Ahwaz erst an der letzten und bedeutend Kurantatarakten liegt), wenn wir über den Schatt el Arab noch hinübergelien Uferland von Basra, — welch' eine Herrlichkeit zeigt diese Gegend immer wieder, **1** Menschen sie bebauten, und die sie noch im Mittelalter gekannt haben unter der **2** der Perser und der arabischen Kalifen, wenn wir uns erinnern, wie die Mährn „Tausend und eine Nacht“ die Schloßherren und Bazars, die Gärten und Pal von Basra wie von Bagdad feiern! Jenseits des Schatt el Arab ist heutzu schönste Gegend der Ufersaum des gemeinsamen Stromes zwischen seinen beid Hauptern, zwischen dem Kuran und dem Kerkha, sie ist ein Garten von Datteln hinter diesen Dattelmäldern beginnt eine Zone von Nied- und Schilfbüsch, no landeinwärts folgt sparsames Weideland und darauf folgt eine Gegend, weld pflanzen bedecken und deren Einförmigkeit nur noch Gruppen von Tamarisken, und Azazienarten unterbrechen, — dieselbe Gegend, welche einst die Heimath de

Paradieses war; regt ein Eingeborner die Hand, ja dann verwandelt jedes Fleckchen des Bodens sich wieder in ein Feld, das die reichsten Reis-, Gerste- und Weizen liefert. Gleichermäße verhält es sich diesseits des Schatt el Arab; nur jenseits das Areal des bebauten Landes noch größer ist als jenseits und die paradiesische Natur des Bodens noch mehr in die Augen springt. Das diesseitige Tieftal von den Eingeborenen in zwei Hälften eingetheilt, in das Schemál, d. h. den Norden, die Gegend von Korna bis Basra, und in das Djunúb, d. h. den Süden, die Gegend von Basra bis zur Mündung des Stromes in den persischen Meerbusen; Schemál ist 17 Stunden lang, das Djunúb 10 Stunden bis zur Abzweigung des Gafgah und wieder 15 Stunden bis zur Mündung. Von diesen beiden Hälften ist das 17 Stunden lange Schemál in der ganzen Ausdehnung, das 25 Stunden Djunúb wenigstens bis in die Nähe des Meeres (und sogar der größere Theil davon, welches der Schatt mit dem Chor Gafgah bildet), wie Ritter es schildert, ein so schönster Anblick. Ein doppelter Gürtel der herrlichsten Dattelpalmen begrenzt die Ufer des majestätischen Stromes und mischt in den Schlag seiner Wogen ein so lieblich klingendes Gesang zahlloser Vögel; die kleinsten Rinnen, in welchen der Wasser noch auf vier Stunden Breite seine Wasser verbreiten darf, wimmeln von Fischen, die smaragdgrünen Weiden hinter den Palmenhainen nähren die reichsten Heerden Schaafe, Pferde, Ochsen, Schaafe und Ziegen, indessen die unbändigen Thiere, Löwen, Büffel, Bären und Wölfe in den abgelegenen wüsten Gegenden haufen und auch eine Schlange aus den Zweigen der herrlichen Baumgruppen hervorschaut; der Mensch die geringste Sorgfalt auf den Boden verwendet, da verwandelt er sich in ein reiches Korn-, Reis-, Mais- und Zuckerrohrfeld oder in einen Teppich der schönsten Blumen, besonders der Rosen und Myrthen, darüber unsere Obstbäume wie die Früchte des Südens aus dem Laub ihrer Bäume schimmern: Äpfel, Birnen, Zwetschgen und Pflaumen, Kirschen und Trauben, Quitten und Feigen, Nüsse und Äpfel, Aprikosen und Pfirsiche, Maulbeere und Granaten, Citronen und Orangen. Wie mag diese Gegend erst ausgesehen haben, als Gott sie zu einem Paradies für die ersten Menschen gepflanzt und noch keine Sünde sie entweicht, noch kein Tod sie verderbt hatte! als die Wasser der Ströme, deren Leitung und Bewässerung Gott dem Menschen vertraute, nur erst zum Segen den Garten bespülten, noch die Sümpfe mit ihren Dünsten die Luft verunreinigten, die frischen Winde von Gebirg und Meer die Hitze noch also milderten, daß die Sonne nicht sengte am Mittag und noch der Nacht keinen Frost erzeugte! als der Wolf noch weidete mit dem Lamm, die Vögel noch fraß mit dem Huhn, noch kein Verlegen und Verderben war in der Schöpfung! als der Vater der Menschen noch redete mit Adam und Eva und seinen Kindern, noch wandelte mit ihnen unter den Zweigen jenes heiligen Paradieses!

Die Gegend des Tieftals trägt indessen noch heutzutage nicht nur die Spuren des paradiesischen Schönsinns an sich, sondern sie erweist sich, wo keine Sümpfe die Luft ungesund machen oder keine Vertrocknung des Bodens das Leben auch der Pflanzen und Thiere erschwert, sogar als eine sehr zuträglich. Niebuhr sagt, nachdem er jenen Schäden gesprochen: „Dennoch ist das vorherrschende Klima des Tieftals des Schatt el Arab ein gesundes Klima und wird der Menschenschlag der Araber von den Reisenden als ein außerordentlich kräftiger, schöner, starker gerühmt, sowie auch die Thierwelt in der üppigsten Fülle, Stärke und Schönheit heranwächst, denn der zumeist wolkenlose, reine Himmel, der frische, heitere Wellenschlag des Stromes, die Vereinigung der nahen Gebirgs- und Seeluft wirkt immer wieder erfrischend und kräftigend auf die Constitution der Menschen und Thiere und gestatten der schädlichen Ausdünstung der unter der Regierung der türkischen Herrschaft versumpfenden und versandenden Flüsse nicht jene extensive und intensive Gewalt, welche sonst einem

Tiefthale unter diesem Grade der Breite so gefährlich wird.* Gleichermassen spricht sich Ritter aus; er rühmt ganz besonders die Feinheit und Schönheit der Thiere, besonders der Pferde und Kameele, den Gesang der Vögel, die Pracht der Wiesen und Felder und die reiche Begabung der Menschen im Tiefthal. Der Baum des Tiefthals ist die Dattelpalme; Niebuhr zählte daselbst 25 Arten, und wir bedenken, welche Gaben dieser Baum in sich vereinigt, — wie seine Früchte Speise, sein Saft der Trank der Eingeborenen sind, aus seinen Blättern mit leichtem Hand ein schützendes Dach bereitet wird gegen die Sonnenstrahlen und den Nachtfrost, sein Bast die einfachsten und stärksten Tane liefert zur Befestigung der Zelte, zur Aufhängung der Viehgehöfte, zum Ziehen der Boote, sein Holz zugehauen zu Pfählen, ausgehöhlt zu ganzen Booten dient, wie schon auf einem mit Erdbharz beschriebenen Palmstamm reitend und mit einem Palmzweig rudern, die Eingeborenen über den gewaltigen Strom setzen, — wie paradiesisch, wie allen Bedürfnissen der Menschen entsprechend erscheint uns dieser Baum! Niebuhr redet dann auch von paradiesischen Wüchsen und den weit und breit als die herrlichsten anerkannten Früchten der Palmen im Tiefthale des Schatt el Arab.

Das war die Stätte des einstigen Paradieses. Daß die LXX. Pflanzung ein Παράδεισος, d. h., wie wir anfangs mittheilten, einen „Baumgarten“ nennen, ist uns nun um so verständlicher, da der Charakter des Tiefthals auch hierin so und gar der Schilderung Mose's entspricht. Mose selbst bebient sich, eben weil er das Besondere der Pflanzung hinlänglich schildert, der allgemeinen Bezeichnung Gan, d. h. Gan. Zum Begriff eines Gartens gehört 1) die Abgränzung des Bodens von seiner Umgebung, 2) eine gewisse Uebereinstimmung in der Anlage der Pflanzung, 3) die Verbindung des Schönen mit dem Nützlichen und 4) die größere Leichtigkeit in der Beobachtung und Erhaltung des Gartens gegenüber dem Ackerland. In jeder dieser vier Hinsichten verdient die Pflanzung im Tiefthal des Schatt el Arab die Bezeichnung eines Gartens vollkommen: 1) die Gegend des Tiefthals war abgegränzt wie keine andere des mesopotamischen Edeis und lag doch in Eden; ihre Gränzen bildete freilich und konnte keine künstliche Einfassung bilden, wohl aber die natürlichste aller Einfassungen: das Zagrosgebirge aufsteigende Terrassenland Chavilah im Osten, der persische Meerbusen im Süden, die arabische Hochwüste im Westen und die zum übrigen Eden hinanführende Verbindung der Ströme im Norden; 2) dem ganzen Tiefthal ist in Klima, Boden, Pflanzentwelt, Thierwelt und Einwohnerschaft heutzutage noch, da wir doch noch von Spuren der einstigen Herrlichkeit reden können, ein Charakter aufgeprägt, welcher Beides erklären läßt: die Zusammengehörigkeit mit dem ganzen mesopotamischen Eden wie das Außerordentliche der Eigenthümlichkeit. 3) Die Pflanzung im Tiefthal gewährte Alles, was der Mensch bedurfte, und vereinigte im reichsten Maße das Schöne und das Nützliche. Hier konnte er nackt leben, wie es in Armenien mit seinen kalten strengen Wintern, oder auch in Kaschmir und dergl. niemals möglich gewesen wäre; hier fand er doch auch Alles, was zur ersten Bekleidung diente; hier fand er Alles, was seinem Unterhalte vor, ehe er noch zu bebauen gelernt hatte, und Alles, was er nachher fand, war für die reichste weitere Cultivirung empfänglich; denn das können wir nimmermehr annehmen, daß der Mensch nicht auch ohne den Sündenfall und seine Folgen sich selbst und die Natur um ihn her hätte entwickeln und cultiviren sollen; wie es auch in den Worten ausgesprochen ist: „ihn zu bebauen und ihn zu bewahren.“ 4) darum war doch 4) die dem Menschen hier angewiesene Thätigkeit von der Leichtigkeit der Gartenarbeit gegenüber dem Ackerbau im Schweiß des Angesichts; wie die unbegrenzte Fruchtbarkeit dieses nur unter der Trägheit und Sünde der Menschen verpfändeten oder versandenden Bodens und die Günstigkeit dieses Thal bewässernden Stromes heute noch erkennen läßt. Der Boden des Tiefthals ist von der gleichen Natur

*) Die Farbe und Mischung ist nicht die gleiche, nur die Bildung und Fruchtbarkeit; der Euphrat führt aus dem Taurus und Antilibanon auch so viel Kreide und Kiesel mit

mit des ägyptischen Nilsthals, jener aufgeschwemmte, üppige, lockere humus, welcher, wenn Zeit befiel, den Saamen ohne Pflugschaar und andere Ackergeräthschaften bringt und die herrlichsten Ernten liefert; Myriaden von kleinen Fischen (Meer-
 wale) durchbohren ihn noch und arbeiten durch die Labyrinth ihrer Gänge der
 Hand vor, so daß das Bebauen desselben wie das Ziehen von Gräben zur
 Mühnung vom Ufer entfernter Strecken oder zur Ableitung der Gewässer wie von
 harter Hand erleichtert ist. Daß die ersten Menschen dieß gleich auf die ganze
 Schöpfung von 42 Stunden hätten thun sollen, ist ja nicht gesagt; auch dazu, wie
 der Entwicklung und Ausdehnung ihrer Thätigkeit war ihnen nur freier Spiel-
 gegeben und doch schon für den ersten Anfang Alles von Gottes Hand zubereitet
 worden, wie sie es bedurften. Ein botanischer Garten, ein Garten, welcher, wie
 es sich dachte, alle Gattungen des Pflanzenreiches in sich vereinigt hätte, war
 Garten nicht und sollte er gewiß keinesfalls seyn, man möchte ihn anderwärts
 wo man wollte; eben so wenig war er ein zoologischer Garten, welcher alle
 Thiere des Thierreiches in sich vereinigt hätte; — die Pflanzenwelt und die Thier-
 welt des Gartens vereinigte ohne Zweifel nur jene Mannichfaltigkeit, jene „allerlei“
 Pflanzen und Thiere, wie sie der Mensch theils bedurfte zu seinem Lebensunterhalte,
 theils sie als Repräsentanten der unvernünftigen Schöpfung um ihn als den Herrn
 zu bewundern suchten; und auch von dieser außerordentlichen Mannichfaltigkeit
 des Paradieses heute noch Zeugniß, und haben wir oben einzelne Beispiele namhaft
 gemacht.

Es ist uns nun noch übrig, daß wir 7) vier weitere Stellen aus dem
 1. Buche Mose zuziehen, welche auf die Beschreibung des Para-
 dies ein Licht werfen, nämlich 1, 28. 3, 23. 24. 8, 4. und 9, 13.

Die erste dieser Stellen, 1 Mos. 1, 28: „Seid fruchtbar und mehret
 und erfüllet die Erde!“ etc. veranlaßt uns zu einer Betrachtung, welche
 angestellt wird und doch wichtig genug ist, zu der Betrachtung des Zusammen-
 hangs der Wiege der Menschheit mit den ersten Völkerstraßen. Wir dürfen keine Be-
 deutung in der Geschichte des Reiches Gottes nur für sich auffassen, am wenigsten
 den Anfang derselben; wir dürfen auch bei der Frage nach der Stellung der einstigen
 Wiege der Menschheit nicht nur bei der Wiege selbst stehen bleiben, sondern müssen
 den Zusammenhang derselben mit den ersten Völkerstraßen wohl in's Auge fassen.
 Wir dürfen wir nicht außer Acht lassen, daß der himmlische Erzieher hierbei die mög-
 lichste Entwicklung der Menschheit gleicherweise berücksichtigte, wie die Entwickelung
 unter der Sünde und ihren Folgen. Bei der letzteren mußte es durch Umwege
 und Sprünge gehen, während es bei der ersteren seinen einfachen natürlichen Gang ge-
 hen hätte; aber das Ziel blieb das gleiche und eine gewisse Uebereinstimmung schon
 an den Wendepunkten der Entwicklung gibt sich mannichfach zu erkennen. So
 bei dem ersten Schritte, womit die junge Menschheit die Wiege hinter sich ließ.
 Folge des Sündenfalles hatte das Elternpaar diese Wiege knall und fall zu ver-
 lassen, ließ es weiter östlich sich nieder und wurden acht Seelen seiner Nachkommen-
 dadurch vor der Alles verschlingenden Fluth bewahrt, daß sie in einem Schiffe
 über die Fluthen hinaufgetragen wurden zum Ararat und beim Fallen der Gewässer
 das Schiff glücklich verlassen und sich wieder häuslich niederlassen durften. Es
 war der Umweg und Sprung, auf welchem die Menschheit bei diesem ersten Wende-
 punkte, von welchem die Völkerstraßen ausgingen, ankam; aber es war schon hier das
 Ziel, welchem die sündlose Entwicklung einfach und natürlich sie zugeführt hätte,
 jenseits der ersten Tummelplätze der jungen Menschheit in Eden, in dessen Nähe im Klei-

ne aufgeschwemmte Erdröck eine hellere Farbe bekommt und wo man es nicht bebaut, um
 es sich zu verhärten, zu verfesten und zu verhärtet. Wie wenig aber diese Aufschwemmungen die Physis-
 des Paradieses alteriren und seit Jahrtausenden alterirt haben, davon weiter unten.

neren Bereich die Wiege gewesen war. Das mesopotamische Eden bildet ein geräumig und gesegnet genug, um den Hunderttausenden der ersten Völkerfamilie Heimath zu dienen, und durch Gebirge, Wüsten und Meer abgeschlossen genug, vorzeitige Zerstreuung der Völkerfamilie zu verhüten, sie bis zu dem Zeitpunkte, nach Gottes Rath hinlänglich gereift gewesen wären oder da Er ihren Troß und sie zerstreuen mußte, auf dem Heimathsboden beisammen zu erhalten. In dieses Einen Ganzen aber war als die geschützte Landschaft und vom großen Irlage noch abgesondert das Tieftal des Schatt el Arab, gleichsam die Wiege der heit, in welcher sie heranwachsen, erstarben, sich mehren und ihre leiblichen und Kräfte entwickeln sollten, bis sie zahlreich und reif genug nach dem großen Irlage in Eden hinaus sich ausbreiten würde, um später auch dessen Grenzen schreiten, über die großen Länderbrücken zwischen dem Persischen und dem R Meere nach dem Hochland von Iran und Hinterasien, zwischen dem Kaspiischen Schwarzen Meere nach den Steppenländern von Asien und Europa, zwischen dem Schwarzen und dem Mitteländischen Meere nach dem Westen von Europa, dem Mitteländischen und dem Rothen Meere nach Nordafrika und zwischen dem Persischen Meere nach dem Innern von Afrika zu wandern und ganze Erde zu erfüllen. Der Sündenfall bereitete das einfache und natürliche rücken innerhalb Edens, der Troß beim Thurmbau zu Babel das einfache nliche Vorrücken über jene Länderbrücken; aber der erste Tummelplatz der Völ war der gleiche und die Völkerstraßen waren die gleichen; von dem Knoten der drei Welttheile, von dem mesopotamischen Eden sollte die füllung der Erde ausgehen, und die geschützte und allen B nissen der ersten Menschen entsprechendste Gegend desselben Tieftal des Schatt el Arab, war es, welches die Weisheit und des göttlichen Erziehers zur Wiege der Menschheit bestimmt rreitet hatte. Hierzu stimmen vollkommen die anderen genannten Stellen, wo den Umweg und Sprung, den der Sündenfall verursachte, vergegenwärtigen, u zunächst

die zweite Stelle 1 Mos. 3, 23. 24.: „Und es entließ ihn (den schen) Jehova Gott aus dem Garten Edens, zu bebauen das von dem er genommen war; und Er trieb den Menschen aus u gerte von Osten vor dem Garten Edens die Cherubim und die h her sich wendende Flamme der Vertrocknung, zu bewahren des Lebensbaumes.“ Die hier gegebene Uebersetzung weicht freilich herrschenden namhaft ab: LXX., Vulgata, Luther übersetzen Cherobh durch „E die Commentatoren denken an keine andere Uebersetzung; die ganze Anschauung wir von Kindheit auf von einem Engel mit dem flammenden Schwerte über W Eva in uns aufgenommen haben, wäre dadurch umgewandelt; — und dennoch wir dabei, daß unsere Uebersetzung die richtigere sey. Cherobh heißt allerdings „E und findet sich in dieser Bedeutung unzweifelhaft gebraucht in den meisten S Alten Testaments; aber es hat diese Bedeutung erst in dritter Linie. Cherob von חרב, „trocknen“ (so 1 Mos. 8, 13.: חָרְבוּ חַמִּים מְעַל הָאָרֶץ, und in 1 Vers: חָרְבוּ פְּנֵי הָאָרֶץ, und in vielen anderen Stellen); daher sodann die tung „verheert seyn“ und auch aktiv „verheeren“, weil die Vertrocknung einer R oder eines Körpers eine traurige Verheerung anrichtet; dem entsprechend hat bei wort חרב in erster Linie die Bedeutung „Vertrocknung“ (so 5 Mos. 28, 22., aufgezählt ist unter den Israel angedrohten Strafen: Pest, Schwindsucht, hitzige Brand, Lungensucht, Vertrocknung, Frost und Gelbsucht, und zwar die drei letzten nicht nur an dem Körper von Menschen und Thieren, sondern auch am Getreide so Sach. 11, 17., wo den treulosen Hirten über Israel gedroht wird x. וְיָרֵדוּ ! „Vertrocknung über ihren Arm und ihr rechtes Auge“ mit der keine Verwechslung

„Schwert“ zulassenden Parallele, daß ihr Arm werde trocken, וַיִּבֶשׂ , und ihr Auge erlosche, וַיִּכָּשֶׁח ; in zweiter Linie bedeutet es dann freilich auch „Verheerung im Allgemeinen“, und in dritter Linie verheerende Instrumente — „Messer“, „Zweispiz“ und „Schwert“. Auch haben wir in unserer Uebersetzung Cherubim nicht als Engel gefaßt, sondern wörtlich in der Mehrzahl, worin die LXX. genauer sind als die Vulgata und Luther, und wird das Folgende zeigen, daß auch dieß nicht ohne Grund ist. Denn was mag nun die „hin und her sich wendende Flamme der Verurtheilung“ auf der Ostseite des Gartens gewesen seyn, welche Adam und Eva die Rückkehr ihrem Paradiese und zum Baum des Lebens insbesondere verhindern sollte? Anders, als was heutzutage noch den Verkehr zwischen der Gegend von Basra und der Gegend von Schiras unterbricht? was anders als die Wüsten, welche sich zwischen Schatt el Arab und jenen persischen Alpenthälern ausbreiten? Sie sind der ansehnliche Ueberrest jenes einstigen, jenes ersten Gottesgerichtes, gleichwie das todte Meer ist der Ueberrest eines späteren Gottesgerichtes über Sodom und Gomorrha, von dem das Thal Sittim mit all' seiner Herrlichkeit in Flammen aufgegangen und der Thalboden eingesunken war, daß die Wasser des Jordan ihn bedeckten. Hier sank der Boden nicht ein, aber er blieb in eine Wüste verwandelt, und wenn er auch jährlich wieder mit Niedgras, Schilf und Salzpflanzen überkleidet, so geschieht auch von Zeit zu Zeit im Kleinen, was dazumal im Großen und nicht nur an Schilf und Juncus, sondern an einer üppigen Vegetation geschah, daß weit und breit Alles verbrannte, sich entzündet und der Brand wie in einer amerikanischen Prärie sich einherzog, das Land immer wieder in eine Wüste verwandelnd. Ob daran bei jenem ersten Gottesgerichte auch unterirdische Gottesmächte Theil hatten, da der Boden vulkanisch *) lassen wir dahingestellt; wir wissen, daß es dessen nicht bedurfte, und das Bild, welches sich uns bei dieser Flucht der ersten Menschen unter dem Gerichte Gottes veranschaulicht, ist wahrhaftig majestätisch und dem vorausgegangenen Segen des Paradieses entsprechend genug, um für das Künstliche jenes flammenden Schwertes, so lieb uns von Kindheit auf seyn mag, uns zu entschädigen: Schuldbeladen und angstbeunruhigt werden die ersten Menschen aus dem Garten an den Ufern des Schatt el Arab ausgetrieben gegen Morgen; die Wälder und Wiesen, durch welche ihr Weg führt, verdorren, das Leben der Natur um sie her erstirbt unter dem Fluche der Sünde, fliehen sie über die schöne Welt gebracht; und da sie die Ebene hinter sich haben und die Vorberge des persischen Hochlandes hinanstiegen, — siehe da liegt die schöne Gegend in der Tiefe bis zum Schatt el Arab hin im Rauch eingehüllt und steigen die Menschen darüber empor, bald da bald dorthin sich wälzend, da schweben auf den Flügeln des Windes und der von ihnen gejagten Flammen über diese erste Stätte des Paradieses hin die Cherubim Gottes, die Boten seiner Gerechtigkeit, die Hüter des Weges zum Baume des Lebens.

Die dritte und vierte Stelle gehören zusammen, sie erzählen uns aus der Geschichte die Fluth von der Gegend, wo die Arche sich niederließ, und von den Friedenszeiten in den Wolken, nämlich 8, 4.: „Der Kasten ließ sich nieder auf den Bergen des Ararat“, und 9, 13.: „Meinen Bogen habe ich gegeben in das Gewolk, daß er sey ein Zeichen des Bundes zwischen mir und Menschen der Erde.“ Für das zweite Gericht auf Erden bediente sich Gott nicht bei dem ersten (und wie es bei dem letzten einst seyn wird) des Feuers, sondern des Wassers; eine Fluth verschlang die entartete und unbußfertige Menschheit, und nur eine einzige Familie, in welcher der Glaube sich lebendig erhalten, ward auch am Leben erhalten mittelst eines auf Gottes Befehl gezimmerten Schiffes, welches sie über die Meereshöhe dahintrug und endlich auf dem Gebirge Ararat sich niederließ. Mose nennt die

*) Wie denn nach Christi noch im 12. Jahrhundert daselbst ein Vulkan Feuer ausgeworfen hat und heutzutage noch Asphalthügel sich finden.

einzelne Höhe, wo die Arche landen und die Familie die Erde wieder betreten nicht, und die Richtigkeit der einheimischen Sage, welche eine gewisse Bergspitze zeichnet, mag dahingestellt bleiben; aber an der Identität des ganzen Gebirges welches heute noch den von Mose bezeichneten Namen führt und von wo die Arche wieder in die mesopotamische Ebene hinabstieg, ist nicht zu zweifeln. Der Ausgangspunkt dieser ersten Seereise also ist gewiß; aber was war der Ausgangspunkt? Mose und denselben allerdings nicht mit Namen, die Vergleichung einiger Angaben in der Geschichte des Sündenfalles und in der Geschichte der Sündfluth aber läßt uns dieselben mit hoher Wahrscheinlichkeit erkennen. Auf der Ostseite des Paradieses wie wir sahen, die Austreibung der ersten Menschen Statt, hier waren die Cherubim erschienen, hier war die Verheerung der Ausgetriebenen auf den Fersen gefolgt, hier die Ebene verlassen und die aufsteigenden Höhen der Ausläufer des Zagrosgebirges erreicht hatten, — die Gegend des heutigen Schiras mit seinen Alpenthälern, eine harte, Arbeit im Schweiße des Angesichts erfordernde, aber immer noch reiche und nete Landschaft unter wolkenlosem Himmel und von wunderbar reiner erfrischender Luft. Während das Land Chavilah etwas gegen Nordosten und noch innerhalb Edens lag, diese Landschaft etwas gegen Südosten, halb schon außerhalb Edens, auf der östlichen Seite des persischen Meerbusens. Sie war die nächste Zuflucht der Ausgetriebenen auf der Ostseite und gewährte Alles, was sie nun erwarten sollte nach Urtheilssprüche Gottes — saure Arbeit auf dem Felde, aber auch eine reichliche Befriedigung ihrer Bedürfnisse, wenn sie jene Arbeit verrichteten, gestattete kein Leben in nacktem Zustande mehr, aber sie ist eine von den fruchtbarsten, ein hohes Alter am meisten begünstigenden Gegenden der Erde; hier ist Beides gleicherweise zu Hause, Aäons Ackerbau und Abels Jagd; von hier aus nahm auch die Arche des Sethiten*) Noa bei der einbrechenden Sündfluth am natürlichsten die Richtung hinauf nach dem Gebirge Ararat. Wo irgend in der Welt die Wasser des Meeres wachsen, da drängt sie gemäß die Meeresfluth hinein in die Stromgebiete, die Wasser des Stromes steigen und landeinwärts getrieben, und was dem Meere zulag, schwimmt und mit der hereindrängenden Fluth, je mehr diese wächst, langsam aber immer weiter innerhalb der rechts und links sich erhebenden Thallandungen landeinwärts, wenn kein menschliches Ruder das Schiff dem höher und höher aufsteigenden Gebirge zu lenken haben. So ward die Arche von der Gegend zwischen dem nordöstlichen des persischen Meerbusens und den südwestlichen Ausläufern des Zagrosgebirges mit der in das Stromgebiet Mesopotamiens hineindrängenden Fluth naturgemäß dem immer höher aufsteigenden Walle des Zagrosgebirges hin in der Richtung Südost nach Nordwest langsam die Strecke von etwa 360 Stunden hinaufgetragen, auch die Spitzen des obersten und höchsten Gebirgsstockes versanken und jede verloren war, nun aber auch die Wasser sanken und die Arche auf einer der wieder hervortauchenden Höhen des Ararat sich niederlassen durfte. Da stiegen sie aus, da gab ihnen Gott in dem ersten Regenbogen, dessen sie ansichtig wurden, das Zeichen seines Bundes mit der Erde. Der Eindruck desselben auf die Sinne war ein so lebhafter, sollte ein so lebhafter seyn, daß sie darin ein Zeichen dieses Bundes erblicken konnten, daß wir aber auch annehmen müssen, Noa und die Seinigen bisher noch nie einen Regenbogen wahrgenommen gehabt. Daß es überhaupt den Regenbogen auf Erden gewesen sey, sagt die heil. Schrift nicht, ist auch kaum zu bezweifeln, obwohl es häufig vermuthet wird. Oder sollte sich wirklich bis zur Sündfluth die Sonne niemals in Regentropfen gespiegelt, sollte es wohl gar niemals geregnet, sollten die Wolken sich nie wieder in Regen aufgelöst, sollte es gar

*) Noa und seine Nachkommen waren ja noch weiter jenseits Edens in dem Lande angesiedelt.

Es regnete, sollten die aufsteigenden Dünste und Nebel noch nie sich oben gehoben haben? Man kommt mit solchen Vermuthungen in absurdum und die Schrift sagt noch ausdrücklich (1 Mos. 2, 5. 6.) von den Schöpfungstagen, welche in Schöpfung des Menschen vorausgegangen waren, — und nur von diesen —: „Denn Gott der Herr hatte noch nicht regnen lassen auf Erden und war kein Mensch, da das Land banete. Aber ein Nebel ging auf von der Erde und feuchtete alles Land.“ Das Regnenlassen nach Gottes Ordnung und das Dauen des Landes durch die Hand des Menschen steht hier auch so parallel, daß wir annehmen müssen, die Debauung des Landes habe nicht bis zur Sündfluth des Regens entbehrt. Wo aber Regen und je mehr Regen, desto eher müssen auch Regenbogen erscheinen: — Wenn wir nun bedenken, daß die Gegend des Ararat sich heutzutage noch durch die häufige und prachtvolle Erscheinung ihrer Regenbogen auszeichnet, die Gegend von Schiras dagegen durch eine Abwesenheit der Luft, bei welcher Regenbogen zur größten Seltenheit gehören und mancherorts sein Lebenlang diese Erscheinung nie zu Gesicht bekommt, — so wird auch die Geschichte Noa's uns um so verständlicher, der Ausgangspunkt wie der Endpunkt seiner Fahrt und die Heimath der Menschen vom Sündenfalle an bis zur Sündfluth in jenen Alpenthälern südöstlich vom Tieftal des Schatt el Arab um so wahrer.

Die aber, müssen wir noch fragen, wenn die außerordentlichen Umstände, unter welchen Noa mit den Seinigen nach Hocharmenien versetzt wurde, in Mesopotamien solche Veränderungen bewirkten, wie sie in anderen Gegenden der Erde durch diese und andere Fluthen bewirkt worden zu seyn scheinen, — wenn das ganze Tieftal des Schatt el Arab vielleicht gar kein Urboden, sondern nur angeschwemmtes Land wäre? Denn wir wissen ja, wie vielfach solche Anschwemmungen stattfinden, und Gelehrte, welche keine Kenntniß besitzen, ziehen daher leicht die genannte Folgerung. Allein schon ein Blick auf die bis zur heutigen Mündung des Schatt el Arab herab so geschlossene Lage Mesopotamiens macht uns jede wesentliche Veränderung dieses Terrains unwahrscheinlich; nicht dieser Schutz der Gebirge stattfindet, die das Stromgebiet bis zur Mündung ab wie eine Mauer einschließen und dem Schlage der Wogen den kräftigsten Widerstand zu leisten vermochten, wo wie bei den Mündungen des Mississippi, des Nil, des Rheins u. dgl. das Niederland in freie weite Ebenen verläuft, da mögen wir Anschwemmungen von solcher Bedeutung für möglich halten, — hier ist es nicht anzunehmen. Es kommt aber, daß die geognostischen Untersuchungen der mesopotamischen Thalsohle die hydrographischen Messungen an den nördlichen Gestaden des persischen Meeres unsere Annahme zur Gewißheit erheben: — denn die Thalsohle von Mesopotamien enthält zwar bis nach Al Erzi (30 Stunden oberhalb Anah, also noch im untern Mesopotamien) hinauf einzelne Spuren einer maritimen Formation, einer Thonformation mit Corallenbildungen und Knochenkalkstein, auch etliche Muschelschichten, aber auch hier nur Zwischenschiebungen, welche über den alten ursprünglichen humus als Ueberbleibsel partieller späterer Fluthen sich zu erkennen geben und damit viel mehr als Zeugen von der Festigkeit und Ursprünglichkeit der Gesamtphysiognomie dieses Stromgebietes. Was aber die durch die mesopotamischen Ströme selbst bewirkten Alluvialbildungen betrifft, so wollen wir hier die verba ipsissima des Meisters in der Geographie, die Worte Ritters beisetzen: „Der Schatt schwemmt nicht selten Theile seiner eigenen Alluvialbildungen wieder hinab zum Meere, ohne daß man den speciellen Grund davon in etwas Anderem als in den Wechseln und Veränderungen der Stromstärke wahrnehmen könnte. Im Tigrisgebiet ist dieß noch weit häufiger der Fall, daß seine oft wiederholten reißenden Ueberschwemmungen die jüngst erst angesetzten Ufer auch bald wieder mit fortgerissen werden. So bemerkte man dieß bei Sennaar, wo er zweimal seinen Lauf verändert hat, aber constant mit der westwärts gerichteten Tendenz seine Zerstörungen ausführte. Die chronologischen Calculi über seine Laufveränderungen in Bezug auf vergangene Jahrhunderte und Jahrtausende, wie man sie wohl

am Ganges und am Nilstrom angestellt, möchten daher hier wenig sein. Die Ursachen, welche dem Euphrat das Material zu seinen Alluvien, zu Städteanlagen, Kanalgrabung, Wegbahnung durch Heere, geognostische Veränderungen, Vegetationsverbreitung, Gefälle, Ebbe und Fluth, daher anlagerungen sehr wechselnder Art. Auch das Meer hat seinen Antheil an dem unruhigen Boden; am Nordende des Persergolfs streicht eine beständige Strömung gegen West vorüber, die an den Strommündungen den Schlammassen ihre Richtung von der einen Seite hin gibt. So wird ein Theil des Alluviums fort an den West und dann gegen den Süden geworfen und über den flachen Boden verbreitet. Davon hat die britische Küstenaufnahme die Specialverhältnisse. An der Nordostseite des Golfs beträgt die Tiefe größtentheils über 40 Klafter, an der ganzen arabischen West- und Nordwestseite dagegen wechselt sie ab, von 10 bis zur völlig unfahrbaren Tiefe oder Seichte, die nach nicht sehr weit über den Spiegel der Wassersfläche emporsteigen wird. Die frühere Ansicht von Carter und Anderen, als sey das Niederland des Euphrats der babylonischen Ebene Feludja abwärts, mit seinem tieferen Bassin und den Versumpfungen erst eine moderne Erscheinung, ist durch das Meer und seine Einbrüche dahintwärts oder durch Fluthenstauungen erweitert und den Boden mit Meeresand (es ist aber gar kein Meeresand, sondern nur Verwitterung von festen Sandstein- oder Kieselsteinen, durch den heißen Sonnenstrahl und den Mangel der vegetativen Bedeckung zerfetzungen erhielten) überzogen habe, erscheint nach Ainsworth als richtig.

So sehen wir also mit unserem Nachweis, wo das mosaische Paradies ist, in jeder Hinsicht auf dem festen Boden der Geschichte und Geographie die Treue der heiligen Uebersetzung in allen ihren Zügen vollkommen geredet.

Es ist uns nun nur noch übrig, uns die Frage zu beantworten, wo unter dem neutestamentlichen Paradiese zu denken haben, wo der Herr und sein Apostel zu dieser Bezeichnung der himmlischen Welt, welche seither der Kirche so theuer geblieben ist?

Bei den wenigen Worten, welche der Herr am Kreuze mit dem Schächer vermochte, und bei der vertrauten Weise, in welcher er mit ihm (Luk. 23) das Paradies redet, entsteht in uns unwillkürlich die Frage: Wie war es möglich, daß der Herr in dieser Weise mit ihm reden konnte? War der Schächer zuvor, ein Verbrecher gerieth, ein Zuhörer Jesu gewesen und nicht unbekannt mit der Welt, oder war es gar bereits ein vollstündlicher Sprachgebrauch der Juden, deren Welt als vom Paradiese zu reden? Das Zweite in keinem Falle müßten alsdann doch in der vorausgegangenen oder gleichzeitigen Litteratur irgend eine Spur davon finden, was nicht der Fall ist weder in Schrift, noch in rabbinischen; erst die späteren, die mittelalterlichen der Koran haben sich diese Vorstellung von der himmlischen Welt, die Bezeichnung, von der Kirche entlehnt und zu eigen gemacht. Das Alte kennt keine himmlische Welt als Heimath der Frommen; es hat einen Thron der Herrscher, die Engel in seiner Umgebung, aber an einen Eingang der Welt zum Tode in ihre Mitte streift das Alte Testament kaum hin in jenen Exodus. Jakob's Himmelsleiter und Elias Himmelfahrt. Der Blick in die himmlische Heimath ist erst durch Jesum erschlossen worden und auch die Heimath Jesu dahin: — da redet der Herr in seinen Abschiedsworten von vielen Wohnungen im Vaterhause und dem Zusichnehmen der Seinigen, da er mit dem Schächer vom Paradiese, dahin der Sterbende mit ihm eingetreten, da er nach der Auferstehung mit Maria Magdalena von seiner Auffahrt

und zu ihrem Vater, da sehen die Jünger ihm nach bei der Himmelfahrt und seit derselben und seit Pfingsten in Augenblicken der Entzündung hinein in den gedörrten Himmel und das himmlische Paradies, da ist das Jenseits den Aposteln und uns zur vertrauten Heimath geworden. Der Schächer konnte daher, selbst wenn er je früher ein Zuhörer Jesu gewesen wäre, wovon wir doch gar keine Spur besitzen, doch nicht mit dem Himmel in dieser Weise bekannt gewesen seyn. Nein, wenn der Schächer die Bitte aussprach: „Gedenke an mich, wenn Du in Deinem Reiche kommst!“ so hatte er nicht mehr und nicht weniger vor Augen, als die dazumal und heutzutage noch erst zu erwerbende restitutio in integrum, welche der Israelite wie wir von „der letzten Zeit“ hofft, der Israelite wie wir als die Folge des messianischen Reiches auf Erden sich denkt, der Israelite aber mit wenigen Ausnahmen unmittelbar von der ersten Erscheinung des Messias erwartete; und war das Große, das Staunenswerthe an dem Glauben dieses Schächers eben das, daß er sich nicht irre machen ließ durch den Nichtbestand dieser Umwandlung der Welt durch Jesum, sondern nun von der Zukunft, nun von dem leidenden und sterbenden Messias, wenn er wieder kommen würde, es erwartete und seinen Antheil sich erbat. Aber so groß, so staunenswerth dieser Glaube des Schächers erscheint, so sprach er doch gar nichts aus, als was Jesajas voraus ausgesprochen, so blieb er doch damit noch ganz innerhalb des Alten Testaments, wiewohl er im Glauben sich zur höchsten Höhe desselben aufschwang; und so groß, so staunenswerth dieser Glaube erscheint, so viel größer und staunenswerther noch erklang ihm die Antwort, da der Herr ihm bezeugte, daß er nicht erst von der Zukunft seinen Antheil an der Herrlichkeit des Messias zu hoffen habe, sondern daß die Herrlichkeit, welche der Prophet Jesajas allerdings in paradiesischen Bildern geschildert hatte, noch in eine ganz andere irdische Welt hineinreiche, in eine Welt, welche nicht erst auf eine restitutio zu warten habe, und daß er heute noch in dieselbe, heute noch mit dem Herrn in dieses himmlische Paradies eingehen werde.

„Heute noch wirfst Du mit mir im Paradiese sehn!“ Dieses Wort an den Schächer hat den himmlischen Ton angeschlagen, welcher nun seit 18 Jahrhunderten die Kirche durchdringt und in zahllosen Poesien und Predigten und in noch zahlloseren Seufzern Sterbender wiederklingt; der erste Jünger, welcher, so weit unsere Kenntniß reicht, unter diesem Bilde des Meisters die himmlische Welt anschaute, ist der Apostel Paulus, indem er von seiner Entzündung in den Himmel redet (2 Kor. 12, 4.); ihm folgte Johannes, indem er die himmlische Welt in paradiesischer Weise uns vor Augen stellt, aber auch den Zeitpunkt am Ende der Tage voraussetzt, da diese himmlische Welt ihre Herrlichkeit wieder mittheilen darf an die Erde, da das himmlische und das irdische Paradies alsdann Eines seyn werden (Offenb. 2, 7, 17, 1. 2.).

Pfarrer Pressel.

Paris, Synoden. Eine große Anzahl von Synoden ist in Paris gehalten worden, doch sind nur sehr wenige für die Entwicklung der Kirche im Glauben und Leben von Bedeutung gewesen. Im Jahre 362 kam hier, so weit die Nachrichten reichen, die erste Synode zu Stande; sie beschäftigte sich mit der arianischen Streitfrage, verurtheilte die von den Arianern unterdrückte, auf dem Concil zu Ariminum angenommene Glaubensformel und belegte den Bischof Saturnius von Arelate, der sich unkeusch gezeigt hatte, mit dem Banne (Jo. Dominicus Mansi Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio. Tom. III. Flor. 1759. Pag. 358.; J. E. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. I. 2. Bonn 1845. S. 60). — Die zweite im Jahre 551 in Paris gehaltene Synode untersuchte eine gegen den Bischof Saffrac geführte Proceßsache, in Folge deren er zur Einsperrung in ein Kloster verurtheilt worden war; sie bestätigte das Urtheil (Mansi l. c. T. IX. Flor. 1763. Pag. 741). — Wahrscheinlich wurde im Jahre 557 abermals eine Synode in Paris veranstaltet, welche nur die Behandlung von Disciplinarsachen vornahm und dazu die schon bestehenden Kirchengesetze erneuerte, namentlich nach der Richtung hin, daß das Eigenthum der Kirche und Bischöfe

geehrt bleibe, daß kein Bischof die Sache eines anderen Bischofs sich anmaße, daß Unschweifungen, Nonnen-, Mädchen- und Wittwenraub verboten sey u. dergl. (Mansi I. Pag. 743 sq.). Um die Streitigkeiten zwischen den Brüdern Chilperich und Sigebert zu beseitigen, hatte der König Guntramnus im Jahre 573 eine Synode nach Paris berufen, ohne den Zweck der Berufung zu erreichen. Zugleich behandelte die Synode eine vom Bischof Papolus von Chartres gegen den Erzbischof Aegidius von Reims erhobene Klage, der ohne Vorwissen des Papolus den Presbyter Promotus als Bischof eingesetzt hatte. Die Synode erklärte sich gegen Aegidius und erließ auch in diesem Sinne an den König Sigebert ein Schreiben, indem sie denselben aufforderte, die Sache des Promotus nicht weiter in Schutz zu nehmen (Mansi I. c. Pag. 866 sq.). — Die folgende im Jahre 577 zu Paris gehaltene Synode behandelte einen Strafproceß, in dem der König Chilperich wegen Majestätsbeleidigung gegen den Bischof Präterjatius in Reims eingeleitet hatte; der Bischof wurde verurtheilt und exilirt (Mansi I. c. 875 sq.). Diesen Synoden gegenüber war die im Jahre 615 zu Paris veranstaltete Synode, die der Entwicklung der hierarchischen Macht in Deutschland, namentlich auch in Beziehung auf das Verhältniß der Bischöfe und der kirchlichen Verfassung zur weltlichen Macht oder zum Staatsoberhaupte, von besonderer Bedeutung. Hatten die christlichen Könige bis in das 6. Jahrhundert den Klerus in Disciplinarsachen unter ein geistliches Gesetz gestellt und den Bischöfen keine bürgerliche Gerichtsbarkeit dabei zugestanden, so wurde nun durch die erwähnte Synode dem Klerus das Privilegium gegeben und vom Kaiser Clothar II. bestätigt, daß er auch in allen Fällen, welche bisher nur vor das weltliche Gericht gehörten, von einem gemischten Gerichte abgeurtheilt werden sollte. Dabei wurde mit der Gerichtsbarkeit des Bischofs auch dessen Macht erweitert, die jetzt, nach Clothar's bestätigendem Edicte der Synode, nur noch dadurch beschränkt war, daß der Bischof die Pflicht hatte, die Verwendung des Königs zu beachten, wenn sich derselbe für einen Beklagten aussprach. Außerdem erließ die Synode noch mehrere Verordnungen, die ihrem Inhalte nach nur als eine Erneuerung älterer Canones anzusehen sind (Mansi I. c. T. X. Flor. 1764. Pag. 539 sq.; das Edictum Clotarii II, daselbst Pag. 541 ff. W. Kettberg, Kirchengesch. Deutschlands. Bd. I. Böttg. 1845. S. 294). — Die Bedeutung war die Synode zu Paris im Jahre 638, auf welcher der König Dagobert die Privilegien des Klosters St. Denys bestätigte (Mansi I. c. Pag. 659). — Der Grund zur Berufung der Synode zu Paris im Jahre 825 gab der Bilderstreit, welcher in der griechischen Kirche tief gehende Störungen hervorgerufen hatte und auch die lateinische Kirche bewegte, die ihre Unabhängigkeit Rom gegenüber zu behaupten suchte. Der griechische Kaiser Michael II. Balbus fertigte eine Gesandtschaft ab an den Kaiser Ludwig den Frommen, der auch in Begleitung der fränkischen Bischöfe Freulfus und Adegarius nach Rom ging, um für die Ehre der Kirche und die Würde des Papstes einzutreten, Verläumder und Betrüger der Kirche unschädlich zu machen. Die Bilderfrage war hierbei vorzugsweise gemeint und sie sollte zu Paris zur Erörterung kommen. Zu diesem Zwecke las die Synode das für den Bilderdienst sprechende Schreiben des Papstes Hadrian an den Kaiser Constantinus Copronymus und an dessen Mutter Irene, wie auch die Beschlüsse der Synode von Nicäa (787) vor, zog die Aussprüche der Kirchenväter für die Frage in Erwägung und erklärte sich mit ausdrücklichem Tadel gegen den Papst, bezeichnete die Lehrrsätze der Synode von Nicäa für irrig und unchristlich und gestattete, mit Anschluß an frühere Erklärungen vom Papste Gregor dem Großen, den Gebrauch der Bilder in der Kirche nur insoweit, als die Bilder dem Anschauen zur Belehrung für diejenigen dienen sollten, welche in den Schriften nicht lesen konnten. Die Synode machte demnach bei den Bildern in der Kirche einen Unterschied zwischen der erlaubten Betrachtung und unerlaubten Verehrung (vergl. d. Bd. „Bilderverehrung“ Bd. II. S. 235; „Heilige“ Bd. V. S. 673; dagegen die Bde. „Bilderverehrung“ Bd. Bd. II. S. 232; „Eugenius II.“ Bd. IV. S. 214). In jener Zulassung wollte die Synode eine Einigung zwischen dem Papste und der ge-

der Kirche vermitteln; in diesem Sinne ließ auch der König Ludwig dem Papste am 12. schreiben, wie auch den Erzbischof Jeremias von Sens und den Bischof von Orléans (s. d. Art. Bd. VI. S. 795) instruiren, die er Beide als Gesandte nach Rom abfertigte. Die eifrigen Vertreter Roms, zu denen bekanntlich besonders Germin gehörte, suchten die Verhandlungen dieser Synode, welche sich freilich im weltlichen Sinne ausgesprochen hatte, für falsch und untergeschoben zu erklären, daher auch ihre Akten in den Conciliensammlungen von Labbe, Harduin u. A. keine Aufnahme; zuerst finden wir sie in Mansi's Sammlung a. a. O. Tom. XIV Ven. 189. Pag. 417 sq.

Schon im Jahre 829 ließ Ludwig der Fromme abermals eine Synode nach Paris einberufen, die vornehmlich dazu bestimmt war, das sittliche und kirchliche Leben zu beheben und zur Hebung desselben im Reiche die erforderlichen Bestimmungen zu treffen. Die Synode stellte zu diesem Zwecke eine bedeutende Anzahl von Verordnungen auf, welche in drei Bücher getheilt sind. Das erste Buch, 54 Kapitel enthaltend, redet von der Kirche und den Priestern, Bischöfen und Aebten, deren Wahl, Promotion, Tugenden und Pflichten, von unerlaubten Schenkungen (vgl. d. Art. „Abgaben, kirchliche, Bd. I. S. 14), von der Beichte der Klosterfrauen (vgl. d. Art. „Beichtstuhl“ Bd. I. S. 787), von den Penitentialbüchern (vgl. d. Art. „Bußbücher“ Bd. II. S. 467), von der Messe (vgl. d. Art. „Messe“ Bd. IX. S. 383) u. s. w. Das zweite Buch hat 13 Kapitel und handelt die Pflichten eines Königs; das dritte Buch mit 27 Kapiteln ist ein Rath an die Bischöfe an Ludwig und Lothar und spricht sich über das Amt, die Befugnisse und Befugniß der Bischöfe, über die Errichtung von Schulen, die Veranstaltung von Provinzialsynoden, das Verhalten von Aebten, Presbytern und anderen kirchlichen Personen aus. (Mansi l. c. Pag. 529 sq.).

Eine neue Synode, die im Jahre 846 in Paris veranstaltet wurde, kann nur als eine Absetzung oder vielmehr als der Schluß der ein Jahr vorher in Meaux gehaltenen Versammlung französischer Bischöfe betrachtet werden, indem man die dort beschlossene Aufstellung kanonischer Bestimmungen vollendete. Außerdem wurde noch die Empörung erfolgte Absetzung des Erzbischofs Ebbo von Rheims und die an dessen Stelle vollzogene Einsetzung Hincmar's bestätigt. — Die folgende Synode zu Paris im Jahre 847 (für beide Synoden s. Mansi l. c. Pag. 843 sq.) genehmigte die dem Kloster Corvey verliehen worden waren, und die Synode im Jahre 850 bedrohte den Herzog Romenojus von Bretagne mit dem Banne, wofür er von dem Banne gegen die Kirche nicht ablassen würde (Mansi l. c. Pag. 923 sq.). — Die Synode zu Paris im Jahre 1006 eine vom Bischof Rainald den Kanonikern gemachte Schenkung (Mansi l. c. T. XIX. Ven. 1774. Pag. 291), und die Synode vom J. 1024 sich mit der Frage beschäftigte, ob der heil. Martin den Namen eines Apostels oder Confessors verdiene. Seitens der Pariser Theologen erklärte man sich für den Namen eines Apostels und König Robert übermittelte eine Erklärung an den Papst Johann XIX. zur Bestätigung (Mansi l. c. Pag. 422). — Die Synode zu Paris im J. 1050 sprach sich in Gegenwart des Königs Heinrich I. von Frankreich über Berengar's Lehre vom Abendmahle, wie es schon von anderen Synoden geschehen war, verdammend aus (Mansi l. c. Pag. 782), und die um das J. 1072 gehaltene Synode behandelte nur einige nicht näher bekannte Streitigkeiten zwischen einigen Kirchen, ohne sie zu erledigen (Mansi l. c. Tom. XX. Ven. 1775. Pag. 60). — Wichtiger war die Synode zu Paris im Jahre 1074, welche sich, wie schon auf anderen Synoden der Fall gewesen war, mit Ernst gegen das von Gregor I. erlassene Verbot der Priesterehe erklärte (Mansi l. c. Pag. 438); eine andere Synode im J. 1092 bestätigte nur die der Abtei St. Cornelius zu Compiègne zugehörigen Güter (Mansi Pag. 751) und auf der Synode im J. 1105 wurde der König von Frankreich und seine Gemahlin Bertrada, nachdem sie ihre Ehe dem päpstlichen Willen gemäß getrennt hatten, vom Banne befreit (Mansi Pag. 1194). — Von der

im Jahre 1129 in Paris gehaltenen Synode sind die Akten nicht mehr vorhanden man hat nur noch die Schreiben des apostolischen Legaten Matthäus und des Pab Honorius II., nach welchen es sich um eine Klostersache gehandelt hat (Mansi Tom. X Ven. 1776. Pag. 379 sq.). — Die im Jahre 1147 durch den heil. Bernhard Stände gekommene Synode war gegen die Ketereien des Gilbert de la Porrée gerichtet, dem namentlich folgende Sätze als irrig und ketzerisch vorgelesen wurden: Quod videlicet assereret divinam essentiam non esse Deum; quod proprietates personarum non essent ipsae personae; quod Theologicae personae nulla praedicarentur propositione; quod divina natura non esset incarnata et pra haec alia minora, id est quod meritum humanum attenuando nullum mereri coeret praeter Christum; quod ecclesiae Sacramenta evacuando diceret nullum habitari nisi salvandum, et caetera in hunc modum. Da die angegebenen Ketereien dem Angeklagten nicht erwiesen werden konnten, wies Pabst Eugen III. die weitere Handlung der Sache dem im folgenden Jahre in Rheims zusammentretenden Concil (Mansi l. c. Pag. 797; A. Reander, Der heil. Bernhard und sein Zeitalter. Berl. 1835. S. 217. 305). — Auch die Synode im J. 1170, von der wir nur noch ein Schreiben des Pabstes Alexander III. besitzen, hat sich mit einer Anklage auf Keterei beschäftigt diese Anklage war gegen Petrus Lombardus gerichtet, weil derselbe, nach des Pabst Schreibens, gelehrt hatte: quod Christus, secundum quod est homo, non est aliquid Alexander verurtheilte diesen Satz (Mansi l. c. Tom. XXII. Ven. 1778. Pag. 119). Die Synode im J. 1186 behandelte die Veranstaltung eines neuen Kreuzzuges (Mansi Pag. 507), die Synode im Jahre 1196 die Trennung des Königs Philipp August von Frankreich von seiner Gemahlin Ingeburgis, ohne die Wiedervereinigung zu bewirken (Mansi Pag. 671; J. Schulz, Philipp August, König von Frankreich, und Ingeburg Prinzessin von Dänemark. Kiel 1804), und die Synode im J. 1201 verurtheilte den gewissen Ebraudus als Ketzer und übergab ihn dem Grafen Heinrich von Nevers, der ihn verbrennen ließ (Mansi l. c. Pag. 739). — Wichtiger ist die im Jahre 1209 in Paris gehaltene Synode, welche die pantheistischen Irrlehren des Amalrich von Chartres Lehrers der Theologie zu Paris, verdammt (s. J. G. V. Engelhardt, Kirchengesch. liche Abhandlungen. Erl. 1832. S. 251; Theol. Studien u. Kritiken 1846. I. S. 18 1847. II. S. 271; Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch. II. 2. Bonn 1848. S. 410 642 ff.), zugleich aber auch das Lesen von Schriften des Aristoteles, als der Ketereien jener und anderer Irrlehren, verbot (Mansi l. c. Pag. 801 sq.). — Gegen die Albigenser wurden im Jahre 1223 zwei Synoden zu Paris gehalten, ferner fanden im Jahre 1224 statt, von denen die eine die Sache des Grafen Raimund VI. von Toulouse behandelte, der wieder für rechtgläubig erklärt wurde, die andere aber Reichsangelegenheiten sich beschäftigte, die auch wieder auf einer Synode im Jahre 1225 zugleich mit abermaliger Berücksichtigung der Albigenser, in Erwägung gezogen wurde (Mansi Pag. 1201—1212). — Im J. 1226 wurden wieder zwei Synoden in Paris gegen die Albigenser veranstaltet (Mansi l. c. Tom. XXIII. Ven. 1779. Pag. 1201). Graf Raimund VII. aber auf einer (zu Vassége begonnenen, zu Metz fortgesetzten) Synode zu Paris im Jahre 1228 geendigten Versammlung von Bischöfen und Großen mit der Kirche und dem Könige wieder ausgeöhnt (Mansi Pag. 163 f.). — Die Synode, die im Jahre 1248 zu Paris stattfand, beschäftigte sich nur damit, 23 Canones, insbesondere für Mönche, Nonnen und Priester, zur Aufrechterhaltung einer geordneten Disziplin zu erlassen (Mansi Pag. 765 f.), die Synode im J. 1253 beschloß nur die Verlegung des Capitels (Mansi Pag. 804), die Synode im J. 1255 (die mit der Synode von Sens identisch ist) erließ ihre Sentenz gegen die Mörder Reginald's, Cantors zu Chartres (Mansi Pag. 853), die Synode im J. 1260 ordnete wegen der von den Türken drohenden Gefahr von den Türken Gebete, Processionen u. dergl. an (Mansi Pag. 1029), und die Synode im Jahre 1263 beschloß, einen bestimmten Theil der Kirchengüter auf 10 Jahre zur Unterstützung des heil. Landes zu verwenden. Ob die Versammlung, die

Jahre 1264 in Gegenwart des Königs Ludwig und des Cardinallegaten Simon statt- und gegen die Blasphemanten sich erklärte (Mansi Pag. 1121), als eine Synode angesehen ist, wird von Mehreren in Frage gestellt. — Von den Synoden zu Paris in den Jahren 1284, 1290 und 1297 ist gar nichts weiter bekannt, als daß sie gehalten worden sind (Mansi l. c. Tom. XXIV. Ven. 1780. Pag. 521. 1071). — Die Versammlung im Jahre 1302, veranlaßt durch die Händel zwischen dem Könige Philipp von Schömen und dem Papste Bonifacius VIII., war weniger eine Synode als vielmehr ein Reichsparlament, an dem neben den kirchlichen Würdenträgern auch weltliche Mittheile des Reiches Theil nahmen (Mansi l. c. Tom. XXV. Ven. 1782. Pag. 95). — Gegen die Tempelherren war eine im Jahre 1310 zu Paris gehaltene Synode gerichtet (Mansi Pag. 298. 354; Gieseler, Lehrb. der Kirchengesch. II. 3. Bonn 1849. S. 4 ff.), und die Synoden im J. 1314 und 1323 erließen mehrere kirchliche Bestimmungen zu Gunsten des Klerus und für einzelne Disciplinarfälle (Mansi l. c. Pag. 530 sq. 727). Die Versammlung der Prälaten und Barone des Reiches 1329, die über die weltliche Jurisdiction der Geistlichen handelte, kann nicht als Synode gelten (Mansi Pag. 883), die im Jahre 1333 zu Paris von Geistlichen und Weltlichen gehaltene Versammlung ist keine eigentliche Synode gewesen, doch besonders dadurch merkwürdig geworden, daß der Papst Johann XXII. einer Keterei angeschuldigt wurde, indem er es verneinte, daß die abgeschiedenen frommen und selbst mit Gott wegen ihrer Schuld versöhnten Seelen sogleich zum vollen und absoluten Anschauen Gottes gelangten (Mansi Pag. 982; Gieseler a. a. O. S. 59 ff.). — Im Jahre 1346 erließ eine Synode zu Paris wieder eine Reihe von kirchlichen Verordnungen für die Disciplin, namentlich in Betreff der Immunitäten der Geistlichen, der Vermächtnisse für Kirchen, der Beneficien, des Verfahrens gegen Excommunicirte und Ketzer etc. (Mansi l. c. Tom. XXVI. Ven. 1784. Pag. 15 sq.). — Die Synode zu Paris im J. 1394, berufen vom Könige Karl VI., handelte die Beilegung des päpstlichen Schisma's, gelangte zu dem Schlusse, daß dasselbe durch freiwillige Abdankung der sich gegenüberstehenden Päpste am leichtesten zu beseitigen lasse, und entwarf die Instruktionen für die Gesandtschaft, welche der König an den Papst Benedikt XIII. (Petrus de Luna) in Avignon zu schicken beabsichtigte. Die Päpste gingen auf das Ansinnen nicht ein, eine neue Synode zu Paris im Jahre 1398 kündigte Benedikt XIII. den Gehorsam auf und der König bestätigte den Aufschluß der Synode (Mansi Pag. 773 sq. 839 sq.). — Im J. 1404 trat wieder eine Synode zu Paris zusammen, welche über die Privilegien der zur Zeit des Schisma's getrennten Kirchen verhandelte (Mansi Pag. 999 sq.). Als Fortsetzung sind die Synoden im Jahre 1407 und 1408 zu betrachten; jene sprach sich über die Befugniß der Bischöfe zur Uebertragung von Beneficien während des Schisma's aus und fand ein Mittel zur Beseitigung desselben in einem allgemeinen Concil; die andere Synode erklärte sich gegen die Begünstiger und Vertheidiger des Benedikt XIII. (Mansi Pag. 1018 sq. 1030); noch eine andere im J. 1408 zu Paris gehaltene Synode bestimmte die Bevollmächtigten nach Pisa abzufertigenden Vertreter Frankreichs (Mansi Pag. 1079 sq.). — Die im Jahre 1412 gehaltene Versammlung, die gegen Papst Johann XXIII. wegen Gelderpressungen sich erklärte, eine Synode zu nennen ist, bleibt ungewiß; die Synode im Jahre 1414 fertigte die Gesandten zum Constanz Concil ab (Mansi l. c. Tom. XXVII. Ven. 1784. Pag. 515 sq.), eine andere Synode im Jahre 1417 war gegen die reservirten Pfründen gerichtet, die Synode im Jahre 1429, die von Einigen auch nach Sens verlegt wird, faßte eine Reihe reformatorischer Dekrete für den Gottesdienst und für das sittliche Leben der Prälaten, Kleriker und Laien ab (Mansi l. c. Tom. XXVIII. Ven. 1785. Pag. 1095 sq.). — Auch eine Synode im Jahre 1521 beschäftigte sich nur mit der Kirchendisziplin, während die Synode im J. 1523 gegen Luther, namentlich gegen dessen Bekämpfung des Celibats sich richtete (s. Chr. Wilh. Franz Walch's Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen. Leipzig 1759. S. 860). — Zu den in den Jahren 1559, 1578 und 1583 in Paris

gehaltenen Synoden s. den Art. „Fasten“ Bd. IV. S. 339 mit den Hinweiss., ferns „Französisches Glaubensbekenntniß“ a. a. D. S. 488; „Französische Reformation a. a. D. S. 527 f. — Die im Jahre 1612 zu Paris gehaltene Synode war durch die Schrift *De ecclesiastica et politica potestate* 1611 (Col. 1660) von Edm. Richer, dem nachdrücklich Vertheidiger der Freiheit der gallikanischen Kirche, veranlaßt worden; sie verurtheilte die Schrift, besonders auf Betreiben von J. D. Duperron (d. Art. Bd. III. S. 559; ferner: *Concilia novissima Galliae opera et studio Ludovici Odesp. Par. 1646. Pag. 623 sq.*; Gieseler, *Lehrb. der Kirchengesch.* III. Bonn 1855. S. 587 ff.). — Im Jahre 1811 endlich veranstaltete Napoleon I., unter stützt vom Cardinal-Erzbischof Maury (s. *Theolog. Studien u. Kritiken* 1831. II. S. 663 ff.) eine Synode zu Paris, um die Unabhängigkeit der Reichskirche vom Papst herbeizuführen; da seine Absicht scheiterte, erfolgte die Auflösung der Synode, s. Frz. Arnold Melcher's „*Das Nationalconcilium zu Paris im Jahre 1811, mit authentischen Aktenstücken.* Münster 1814.

Parker, Theodor, der Hauptvertreter der neueren unitarischen Schule in Amerika, wurde geboren am 24. August 1810 in der Nähe von Lexington im Staat Massachusetts. Seine Vorfahren waren schon im Jahre 1635 von England her in Amerika eingewandert und gehörten zu den Puritanern, aus denen der amerikanische Unitarismus hervorgegangen ist. Sein Vater, John Parker, war ein Farmer, beschäftigte sich aber am liebsten mit mechanischen Arbeiten und mit dem Studium der Arithmetik und Geometrie. In religiöser Beziehung war er ein Freidenker, er verworf die Idee von der ewigen Verdammniß und die dem natürlichen Sinne besonders anstößig Wunder des Alten und Neuen Testaments. Dabei war er jedoch ein eifriger Leser der heiligen Schrift und verwandte nach väterlicher Sitte jeden Sonnabend Abend auf seinen Kindern die zehn Gebote und die Gebete und Gesänge für den Sonntag zu lehren. Die Sorge für die sonstige religiöse Erziehung der Kinder fiel der Mutter anheim. Sie war wohl bewandert in der heiligen Schrift und ihre subjektive Frömmlichkeit, mit der sich hier und da noch ein Zug von der alten puritanischen Strenge verband, konnte nicht ohne Einfluß bleiben auf die weitere Entwicklung ihrer Kinder. Wir werden uns wohl nicht irren, wenn wir in den negativen Tendenzen des von Theodor Parker aufgestellten Systems, den Einfluß der väterlichen Denkweise erkennen, und dagegen den hier und da in seinen Schriften sich offenbarenden allgemein religiösen Ernst fassen, und das energische Festhalten an der Idee eines persönlichen Gottes als ein Mitgift seiner frommen Mutter betrachten.

Theodor Parker zeichnete sich von frühester Jugend an durch einen ungewöhnlichen Wissensdurst aus. Da er im Sommer seinem Vater bei der ländlichen Arbeit helfen mußte, so konnte er die benachbarte Elementarschule nur im Winter besuchen; aber da seine Ersparnisse benutzte er dazu, sich selbst eine kleine wissenschaftliche Bibliothek zu beschaffen, und jede freie Stunde verwendete er bis spät in die Nacht zum Studium. Als die Schule, welche Parker besuchte, eine Zeit lang von einem Geistlichen verlassen wurde, fand dieser ein solches Gefallen an der Wißbegierde des Knaben, daß er ihn in den Anfangsgründen des Lateinischen und Griechischen unterrichtete, und Parker brachte es durch Selbststudium in kurzer Zeit so weit, daß er die wichtigsten Klassiker für sich selber lesen konnte. Mit seinem 17. Lebensjahre fing er an, während des Winters selbst Schule zu halten, und erwarb sich dadurch die Mittel, im Jahre 1830 auf eine Zeit die Universität (Harvard College) in Cambridge, nahe bei Boston, zu besuchen, wo er sich zunächst mit allgemein wissenschaftlichen Studien beschäftigte, um sich für den Eintritt in die theologische Schule vorzubereiten. Da ihm jedoch hierzu die Mittel fehlten, so sah er sich wiederum genöthigt, seine Zuflucht zum Unterrichten zu nehmen. Im Jahre 1831 ging er als Gehaltslehrer einer Privatschule nach Boston und im Jahre 1832 errichtete er eine eigene Schule in Watertown, der er zwei Jahre lang vorstand.

Während dieser ganzen Zeit, in der er für gewöhnlich täglich 6—7 Unterrichtsstunden zu geben hatte, arbeitete Parler mit seltener Energie an seiner eigenen Fortbildung. Neben dem Hebräischen, Griechischen und Lateinischen beschäftigte er sich mit dem Spanischen, Französischen und Deutschen, außerdem lernte er Italienisch, Portugiesisch, Holländisch, Isländisch, Chaldäisch, Arabisch, Persisch, Koptisch, Aethiopisch und über auch Schwedisch und Dänisch.

Im Jahre 1834 glaubte er endlich die nöthigen Mittel zu haben, um seine theologischen Studien beginnen zu können und trat mit vorzüglichen Vorkenntnissen in die theologische Schule von Harvard College zu Cambridge ein. Es ist interessant, zu sehen, wie er damals noch am traditionellen orthodox-unitarischen Glauben festhielt. In einem Briefe an einen Neffen vom 2. April 1834 schreibt er: „Du fragst nach meinem Glauben! Ich glaube an die Bibel. Ist Dir das genug? Nein, wirst Du sagen, so sprechen alle Christen, und sie sind doch in ihren Meinungen so ganz verschieden. Ich so will ich sagen: Ich glaube, es gibt Einen Gott, der von Ewigkeit gewesen ist, der die Guten belohnen und die Bösen bestrafen wird, sowohl in diesem Leben als auch in dem zukünftigen. Diese Bestrafung mag vielleicht ewig seyn. Ich glaube, Christus Gottes Sohn war, wunderbar empfangen und geboren, und daß er in diese Welt kam, um eine bessere Religion zu predigen. Ich glaube nicht, daß unsere Religion vergeblich werden, weil Jesus gestorben ist. Ich kann nicht begreifen, wie das möglich seyn soll, obgleich manche gute und große Männer so gedacht haben.“ So stand er damals principiell noch ganz auf dem altunitarischen Standpunkte, aber jetzt wartete sich der Wechsel vor, der ihn nachher zum Haupte einer neuunitarischen Schule machte hat. Er begann seine theologischen Studien mit dem Lesen der Väter, aber seine schroffen Urtheile über dieselben offenbart sich schon der pietätslose Sinn und die rücksichtslose Schärfe seiner destruktiven Kritik. „Ich bin matt an Herz und Kopf von diesen ewig faselnden Vätern. Sie haben Verstand, aber es ist ein Abbruch des Verstandes in einem Haufen Spreu. St. Augustin hat, wie wir Alle wissen, mehr Irrthümer in die Kirche gebracht, als irgend ein Anderer. Manche seiner Lehren schlugen mehr als alle Vernunft und Moral in's Angesicht.“ Was aber seiner Theologie die entscheidende Richtung gab, das war das Studium der deutschen Rationalisten. Er schloß sich die kritischen Ansichten de Wette's an, studirte die Werke von Eichhorn, Hammon, Paulus, Wegscheider, aber auch Stäudlin und Storr, schrieb „Worte über die Theologie“ und las daneben Spinoza, Descartes, Leibniz, die Wolfenbütteler Elemente, Lessing, Herder. Bei dem Studium dieser Werke scheint er wenig Kritik zu haben. Es war überhaupt damals die Zeit, wo Alles, was von deutscher Wissenschaft nach Amerika kam, mit den günstigsten Vorurtheilen aufgenommen wurde. — Parler fand bald Gelegenheit, seine neugewonnenen Ansichten vor ein größeres Publikum zu bringen. In Verbindung mit zwei anderen Studenten gab er 1835 und 1836 den „Scriptural Interpretor“ heraus. Hier trug er die kritischen Ansichten von de Wette, Eichhorn und Astruc vor. In Bezug auf die messianischen Weissagungen läugnet er, daß sie auf die Person Jesu von Nazareth gehen. Die Wunder läßt er noch stehen, läugnet er ihre Bedeutsamkeit für den Glauben. Im Ganzen drückt er sich in dieser Zeit noch sehr gemäßigt und vorsichtig aus, aber auch in dieser Form fanden seine Ansichten mannichfachen Widerspruch. Es herrschte damals eine eigenthümliche conservative Richtung im amerikanischen Unitarismus. Er hatte sich erst seit kurzer Zeit die Geltung einer anerkannten christlichen Denomination erkämpft, die sich von den übrigen durch die Verwerfung der Trinitäts- und Versöhnungslehre unterschied, und während vorher nur der Sammelplatz aller negativen und freidenkerischen Elemente gewesen war, regte sich jetzt das Bestreben, durch Beibehaltung möglichst vieler supranaturalen Elemente den übrigen Sekten ebenbürtig zur Seite zu stehen. Es war der Zug nach äußerlicher Stabilität, der sich auch im Unitarismus Geltung zu verschaffen suchte. Daher der Widerspruch, den Parler fand, und schon jetzt bereitete sich die Scheidung der alten

und neuen Schule vor, die später, im Jahre 1841, durch Parler's An zum Ausbruch kam.

Als Candidat in den Jahren 1836 und 1837 setzte Parler sei deutsch-rationalistischen Schule fort und wurde von Schritt zu Schritt auf dem Wege des Zweifels und der Negation. „Warum ist Christus ein Heiland zu nennen als Sokrates? Warum hatte die Welt einen Wie steht es mit der Authenticität des Anfanges vom Evangelium Matt Was ist von der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi zu halten? die Fragen, mit denen er sich in dieser Zeit beschäftigte, und die nun negativen Seite hin von ihm sollten erledigt werden.

Im Jahre 1837 fand er seine erste Anstellung als Prediger in Das Predigen trieb ihn bald, seinen schwankenden Standpunkt zu v Entscheidung zu kommen. Er schrieb zwei Predigten über die historis lichen und moralischen Widersprüche in der Bibel, die er aber ein Jahr liegen hatte, ehe er sich entschloß, sie zu halten. Endlich trat er damit klärte selbst, sein Zweck sey, die Religion und die Theologie von ein dann durch die höchste Norm der Vernunft die Mythologie von der Th den und so eine Theologie der Thatsachen zu gründen, das heißt der Nothwendigkeit, der Thatsachen des Bewußtseyns, der Thatsachen der Damit war die persönliche Stellung Parler's entschieden, aber um ih gende Stellung zu geben, die er als Haupt der neueren unitarischen E dazu bedurfte es noch eines weiteren Anstoßes, und dieser fand sich b

Im Mai 1841 wurde er aufgefordert, bei der Ordination eines u lichen in Boston die Predigt zu halten. Er predigte in Gegenwart „über das Bleibende und Vergängliche im Christenthum.“ Dieß war Parler selbst. Seine Bostoner Amtsbrüder wollten ihn jetzt auf ihre mehr predigen lassen, und das ist bei der congregationalistischen Verfass lichste Ausdruck, in dem sich die kirchliche Gemeinschaft ausdrückt. Ab geschieht, so diente auch diese Maßregel nur dazu, die Popularität Par Da man ihn auf den Kanzeln Bostons nicht mehr hören konnte, so wu bert, im Winter 1841 auf 1842 Vorlesungen zu halten. Das that er großem Zulaufe, und im Frühjahr 1842 gab er diese Vorlesungen h Titel: A Discourse of matters pertaining to religion.

Die Bostoner Predigt über das Bleibende und Vergängliche im C dieser Discourse waren ein lauter Aufruf an alle Unitarier, ihren in unitarisch-supranaturalistischen Standpunkt aufzugeben und der Fahne P Dieser Aufruf fand bei der schon vorher berührten kirchlichen Stimmung ameritanischen Unitarismus wenig Anklang unter den Geistlichen. No heit Christi aufgegeben war, hatte man, um als eine wahrhaft christlich gelten zu können, die Idee eines göttlichen Lehrers substituirt. Dieß nur aufrecht erhalten, wenn man sich für seine Autorität auf die Wund Infallibilität auf die Inspiration berief. Parler stieß mit seinen Theo und obgleich es die Consequenzen des eigentlich unitarischen Karakter damit enthüllte, so zog man sich doch erschrocken von diesen letzten Coi und verschonte sich um so eifriger auf dem früheren Standpunkte.

Mit dem Discourse of matters pertaining to religion war Par Entwidlung zum Abschluß gekommen. Sein Pfarramt in Roxburg bel bei. Im Jahre 1843 gab er eine Uebersetzung von de Witte's E Unmittelbar darauf unternahm er eine Erholungsreise nach Europa, I Frankreich, Italien und Deutschland, wo er sich namentlich auf den Uni In Berlin hörte er Vorlesungen von Schelling, Batte, Twisten. In Tholud, in Heidelberg Ullmann und Gervinus, in Tübingen Ewald

de Wette. Interessant sind die auf dieser Reise niedergeschriebenen kurzen Bemerkungen in seinem Tagebuche und die von Berlin und den anderen Universitäten aus Amerika geschriebenen Briefe, die in seiner Biographie von Weiße mitgeteilt sind. Im September 1844 kehrte er nach Amerika zurück, trat zunächst sein Amt in Harburg wieder an, siedelte aber schon im folgenden Jahre nach Boston über, 14 Jahre lang in den beiden größten Bostoner Concertsälen zuerst im Melodeon dann in der Musikhalle als Geistlicher der 28ten congregationalistischen Gemeinde thätig predigte. Hier entfaltete er auch eine sehr bedeutende sociale und politische Wirksamkeit im Kampfe gegen die Trunksucht und Sklaverei. Im Jahre 1859 ein Blutsturz seiner dortigen Wirksamkeit ein Ende. Er ging nach Italien, wo im folgenden Jahre 1860 zu Florenz starb.

Seine Schriften Parker's erschienen einzeln und gesammelt zu verschiedenen Malen in Europa. In Europa erschienen: The collected works of Th. Parker. Edited by Lobbo; in 12 Bänden bei Trübner u. Comp., London 1863. Sie enthalten: Discourses of matters pertaining to religion, das Hauptwerk Parker's in dem seine eigenen Meinungen am vollständigsten ausgesprochen sind; Ten Sermons of religion, in welchen letzteren er Gott gewöhnlich anredet als den Gott, der unser Vater und unsere Mutter ist; Discourses of theology, Predigten über verschiedenartige Theologie, namentlich auch seine Ansichten über die Bostoner Revivals enthaltend; Discourses of politics, amerikanisch-politische Predigten, in der Weise Henry Ward Beecher's, Volkreden u. dergl.; Discourses on slavery; Discourses of social sciences; Discourses on the Christian Church, worunter die Bostoner Predigt über das Bleibende und Verwandelnde im Christenthum; Critical writings, worunter eine Recension über Strauß' Leben und eine begeisterte Lobrede auf die deutsche Literatur; und endlich Autobiographical and miscellaneous writings.

Theodor Parker ist seiner theologischen und kirchlichen Stellung nach der Hauptstütze der neueren Schule des amerikanischen Unitarismus, die sich von der alten Unitarier-Schule dadurch unterscheidet, daß sie die Autorität der heiligen Schrift verwirft und in einen Theismus, der von allen historischen Elementen gesäubert ist, das Heil sucht und die Religion der Zukunft meint gefunden zu haben, die aber dabei auf dieselbe Weise dem neueren Pantheismus entgegensteuert. Damit hat der Unitarismus ganz dieselbe Entwicklung durchgemacht, wie der deutsche Rationalismus. Auf dem theologischen Felde geschlagen, hat er sich auf das philosophische Gebiet begeben. Er hat seinen Widerspruch gegen die heilige Schrift nicht länger, sondern hebt ihn vielmehr in aller seiner Schärfe hervor und proklamirt nun das ausschließliche Recht der reinen Vernunft, oder, wie Parker sagt, des unmittelbaren religiösen Bewusstseins. Coleridge ruft den Unitariern zu: „Die Socinianer würden nicht mehr als Leute gehalten werden, wenn sie ihres Nachbarns Testament mit ebenderselben Interpretation auslegen wollten, wie die heilige Schrift. Ich habe es ihnen gerade heraus gesagt, daß es ganz klar wäre, daß Johannes und Paulus keine Apostel waren.“ Ebenso spricht sich auch Parker über die altunitarische Schule aus: „Das Athanasianische Symbolum, die 39 Artikel der Kirche von England und die Bulle Unigenitus heutiges Tages in einem griechischen Manuscript aufgefunden und als das Werk eines „inspirirten“ Apostels nachgewiesen würden, so würde der Unitarismus sie ohne Zweifel in gutem Glauben interpretiren und läugnen, daß Jesus von der Dreieinigkeit oder von dem Fall des Menschen darin enthalten sei.“ Diese ganze durch Parker repräsentirte neueste Entwicklungsphase des Unitarismus beruht nicht auf etwas Anderem als ein endlicher offener Durchbruch seines eigentlichen Charakters. Schon bei dem ächten Socinianischen Unitarismus liegt trotz aller Anerkennung der Autorität der heiligen Schrift und trotz der Aufnahme so vieler rationalistischer Elemente der Rationalismus im Hintergrunde. Bibel und Vernunft im Grunde seine beiden Erkenntnisquellen, und um den darin liegenden

Widerspruch zu verdecken, half er sich mit der Voraussetzung, daß die Bibel nicht halte, was der Vernunft widerspricht. Diese Voraussetzung hat sich im Verlauf theologischen Entwicklung als unhaltbar erwiesen, und in Theodor Parler ist dieses Erkenntniß im Schooße des Unitarismus selbst zum Durchbruch gekommen. Er hat klar erkannt, daß seine unitarischen Vorgänger im Unrecht waren, wenn sie ihren Unitarismus aus der Bibel rechtfertigen wollten. Da thaten sich ihm nun zwei Wege: Entweder mußte er das Unrecht des Unitarismus erkennen und zu einer offenbar gläubigen Denomination zurückkehren oder er mußte an seinem Unitarismus festhalten, dann aber die Autorität der heiligen Schrift gänzlich verwerfen. Parler wählte letztere und betrachtete sich von nun an als den großen Reformator, der seine Zeit „dem Odium der Bibel“ befreien sollte.

Zur Aufstellung einer neuen und reineren Religionslehre sah sich Parler zunächst auf seine eigenen Hülfquellen angewiesen. Er fand in seiner Seele drei instinctive religiöse Vorstellungen. Zuerst eine instinctive Vorstellung des Göttlichen, Bewußtseyn, daß es einen Gott gibt. Ferner eine instinctive Vorstellung dessen, recht ist; das Bewußtseyn, daß es unabhängig von unserem Willen ein Moral gibt, das wir zu beobachten haben. Und endlich eine instinctive Vorstellung der Unsterblichkeit; das Bewußtseyn, daß das wesentliche Element des Menschen, das Princip der Individualität, niemals stirbt. Das ist offenbar nichts Anderes, als die von den Rationalisten herübergenommene Trias von Gott, Tugend und Unsterblichkeit. Von diesen drei Grundbegriffen aus entwickelt nun Parler sein System theilweise dem Wege der Induktion, theilweise auf dem der Deduktion. Auf dem Wege der Induktion, indem er sammelte, was die verschiedensten Völker über Gott, Tugend und Unsterblichkeit gedacht haben. Hier weist er denn auch der Bibel und der Lehre Jesu Platz an. Auf dem Wege der Deduktion, indem er die instinctiven Vorstellungen in der Seele über Gott, Tugend und Unsterblichkeit begrifflich formulirte und die Consequenzen daraus zog. So gewinnt Parler dasjenige, was er „absolute Religion“ nennt, die das eigentlich ewige Element den wechselnden und in einem fortwährenden Fluß befindlichen Erscheinungen der verschiedenen Volksreligionen und Theologien zu Grunde liegt. Die Religion ist nur eine und kann nur eine seyn. „Es gibt nur eine Religion wie es nur einen Ocean gibt.“ „Es kann nur eine Art von Religion geben, es nur eine Art von Zeit und Raum geben kann.“

Wir haben nun noch zu sehen, wie sich die Lehre Parler's von diesen Voraussetzungen aus im Einzelnen gestaltete. Der Gottesbegriff Parler's ist am wenigsten anstößig in seinem ganzen Systeme, obgleich sich hier sehr bedeutende pantheistische Neigungen zeigen. Er hält mit einer gewissen Energie an der Idee eines persönlichen Gottes fest, obgleich er den philosophischen Werth solcher Bestimmungen bezweifelt. „Wir sprechen von einem persönlichen Gotte. Wenn wir damit allein verneinen, daß er die Beschränkung der unbewußten Materie hat, so ist das nicht unrichtig. Aber der Begriff von Persönlichkeit ist der der endlichen Persönlichkeit, beschränkt durch menschliche Unvollkommenheiten u. Kann das von Gott gesagt werden? Wenn die Materie Bewußtseyn hätte, wie Locke es für möglich hält, so müßte sie Gott Materialität zuschreiben, eben so gut, wie Personen ihm Persönlichkeit zuschreiben. Wir wenden den Ausdruck „unpersönlich“ an. Wenn er bezeichnet, daß Gott nicht die Beschränkung unserer Persönlichkeit hat, so ist das recht gethan. Aber wenn er bezeichnet, daß die Beschränktheit der unbewußten Materie hat, so ist dieser Ausdruck schlimmer als der andere. Kann Gott eine Persönlichkeit und ein Bewußtseyn haben wie Joseph Petrus? Kann er unbewußt und unpersönlich seyn, wie ein Moos oder der kleinste Keim? Kein Mensch wird das behaupten. Wo bleibt denn nun der philosophische Werth aller solcher Bestimmungen?“ Die pantheistische Tendenz seines Gottesbegriffs zeigt sich besonders in dem, was er im zweiten Buche seines Discurses im zweiten Abschnitte über das Verhältniß Gottes zur Natur sagt. „Gott ist der Grund der A

ist das Bleibende in dem Vorübergehenden, das Reale in der Welt der Erscheinungen. Die ganze Natur ist nur eine Darstellung Gottes für die Sinne.“ „Die Schwerkraft, Schwerkraft, Electricität, Wachsthum, was sind sie anders, als verschiedene Aeußerungen der göttlichen Thätigkeit.“ Das ist das Verhältniß Gottes zur Materie. Er ist immanent in derselben und fortwährend thätig.“ „Diese Immanenz Gottes in der Natur ist die Basis seiner Wirksamkeit.“

In diese Lehre von der Immanenz Gottes in der Materie schließt Parler im Vorwort seines Discurses die Lehre von der Inspiration an. „Wenn Gott gegenwärtig ist in der Materie, so ist das Analogon, daß er auch gegenwärtig ist im Menschen.“ In dieser Lehre von der Inspiration zeigt es sich am deutlichsten, wie vollständig Parler den Supranaturalismus der früheren Unitarier abgeworfen hat, um sich auf dem Gebiete des Naturalismus bewegen zu können. „Die Inspiration ist, wie die Allgegenwart, nicht beschränkt auf die wenigen Schriftsteller, für welche Juden, Christen und Muhammedaner sie in Anspruch nehmen, sondern sie erstreckt sich über das ganze menschliche Geschlecht. Minos und Moses, David und Pindar, Leibniz und Newton und Simon Petrus empfangen alle in ihren verschiedenen Weisen den göttlichen Geist vom höchsten Gott.“ In dieser Bestimmung der Inspiration und natürlich in der Vermischung derselben mit Gottes Allgegenwart ist es wieder leicht, den pantheistischen Zug zu erkennen, der sich durch das ganze System hindurchzieht. Er behauptet im Allgemeinen eine Gegenwart Gottes an allen Orten, aber er läugnet eine besondere Gnadegenwart Gottes an einem bestimmten Orte. Er behauptet im Allgemeinen einen Einfluß des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist, aber er läugnet, daß sich der göttliche Geist auf eine besondere Weise einzelnen Menschen offenbart. Man könnte nun zwar einwenden, daß Parler allerdings eine solche specielle Inspiration kenne, wie bei Minos, Pindar, Leibniz, Newton, aber die Inspiration ist ihm nicht ein Akt des persönlichen göttlichen Willens, sondern nur eine größere oder geringere Susceptibilität für den göttlichen Geist auf der Seite des Menschen. Er sagt: „Die Bedürfnisse unseres Geistes finden ihre Befriedigung in derselben natürlichen Weise wie die Bedürfnisse unseres Körpers. Zwischen Gott und der Seele findet dieselbe Verbindung statt, wie zwischen Licht und Auge, Ton und Ohr, Speise und Gaumen, Wahrheit und Verstand, Schönheit und Phantasie. Wie wir die Sinne unseres Leibes gebrauchen, um die Materie zu ergreifen und die Bedürfnisse unseres Körpers zu befriedigen, so gebrauchen wir auch geistliche Fähigkeiten, um Gott zu ergreifen und alle Bedürfnisse der Seele zu befriedigen; durch sie erhalten wir alle uns nöthigen geistlichen Dinge.“ Hier liegt der Hauptfehler, das *πρώτον ψεύδος* der ganzen Denkweise Parler's. Er hat kein Schuldgefühl, er hat keine Ahnung davon, daß die allerdings sehnsohlende Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch die Sünde aufgehoben und durchbrochen ist. Aber er ist damit nur das legitime Kind des alten Unitarismus, der durch die Abkündigung der Vergebung, die durch Christum Jesum geschehen ist, dem consequenten Naturalismus nur diese Alternative offen gelassen hat.

Natürlich muß nun auch Parler's Lehre vom Menschen der Lehre der heil. Schrift entgegengegesetzt seyn. Er legt sich die Frage vor: „Von welchem Punkte ging die menschliche Entwicklung aus? Von der Civilisation und der wahren Verehrung eines Gottes, oder vom Cannibalismus und der Vergottung der Natur? Ist das menschliche Geschlecht gefallen oder hat es sich erhoben? Die Antwort ist: Entwicklung vom Niederen zum Höheren und nicht umgekehrt. Wenn wir von bewiesenen Thaten ausgehen, so müssen wir schließen, daß die Hypothese eines goldenen Zeitalters, des Paradieses, eines vollkommenen Zustandes der Menschen auf der Erde in alten Zeiten eine rein unbewiesene Behauptung ist.“

Ueber die Sünde spricht sich Parler in seiner Predigt über Theismus, Atheismus und die populäre Theologie zuerst mit ganz besonderer moralischer Energie aus. „Sünde ist eine bewußte, freiwillige Verletzung eines uns bekannten göttlichen Gesetzes. Gottlos

handeln, das ist Sünde. Sie stammt nicht aus einem Mangel intellektueller oder rationaler Begriffe, sondern aus einem Widerwillen, das uns bekannte Rechte zu thun und aus einer Willensneigung, das uns bekannte Unrecht zu thun. Das Gewissen dem Menschen zu: „du sollst“, aber es läßt uns frei, ob wir gehorchen wollen nicht.“ Dann setzt er in sehr schöner Weise auseinander, daß wenn das Gewissen zwingen würde, gut zu handeln, er dazu nur „gravitiren“ würde und aufhören eine freie Persönlichkeit zu seyn. Aber bald fällt er in ganz laze pantheistische Sichten zurück. „Wie wir die Herrschaft über unseren Körper nur durch Experimente erlangen, indem wir nur durch allerlei Versuche es lernen zu laufen, zu gehen und schwimmen, so müssen wir auch durch Experimente lernen, unseren Willen recht zu brauchen, daß wir das Gesetz Gottes halten, wenn es uns bekannt ist. Man sagt die Sünde ein Fall ist. Ja sie ist ein Fall, wie des Kindes erster Versuch, zu stehen ein Stolpern ist. Aber das Kind lernt durch Stolpern aufrecht zu gehen. Jeder ist ein Fall anwärts.“ Das ist offenbar die Lehre des Pantheismus, und wenn dieser Gedanke in dem Systeme Parler's mehr als ein heterogenes Element enthalten ist, so zeigt sich doch darin, wie schwankend die Gränze ist, die seinen Theismus vom Pantheismus scheidet.

Wir enthalten uns weiterer Mittheilungen aus den Lehren Parler's, da wir gegebenenfalls sein naturalistischer Standpunkt genügend gekennzeichnet ist, und fügen noch einen Auszug aus seiner Predigt über die populäre Theologie hinzu, um zu zeigen, mit welcher Leichtfertigkeit und Gewissenlosigkeit, ja mit welcher blasphemischen Bitterkeit Parler gegen alle supranaturalen Elemente der kirchlichen Lehre polemisiert. Er schildert seinen Zuhörern die populäre Theologie in folgender Weise: „In der populären Theologie gibt es in der Gottheit drei anerkannte Personen. — Da ist „Gott der Vater“, der Schöpfer Himmels und der Erde und Alles, was da ist, besonders bemerkenswerth wegen dreier Stücke. Zuerst wegen seiner großen Macht und Thatkraft; zweitens wegen seiner großen Selbstsucht; drittens wegen seiner zerstörenden Gewalt. Gott der Vater ist das grimmigste Wesen im ganzen Universum, weder liebevoll noch liebenswerth. — Da ist ferner „Gott der Sohn“, welcher Vater im Fleische ist, mit mehr Menschlichkeit und viel weniger Selbstsucht und Verblüfftheit, als man dem Vater zuschreibt. Nichtsdestoweniger ist in der populären Theologie die Liebe des Sohnes gegen die Menschen stets nur eine beschränkte. In der Lehre der populären Theologie, daß der Sohn wirklich die Uebertreter liebt. Da ist drittens „Gott der heilige Geist“, der sich fortwährend ausbreitet, ohne theilt zu werden, und wirkt, ohne sich zu erschöpfen. Aber weit breitet er sich aus und viel wirkt er nicht, und ist leicht betrübt und verschleht. — Man beständig, es gäbe nur drei Personen in der Gottheit. Aber in Wahrheit hat noch eine vierte Person in dem populären Gottesbegriffe der christlichen Theologie, den Teufel u. — Gott, als eine Gesamtheit, ist gedacht als zürnend mit der Menschheit. Da ist auf der einen Seite ein beleidigter Gott, und auf der anderen Seite eine beleidigende Menschheit. Gott der Vater ist zornig auf das Menschengeschlecht; Gott der Sohn und Gott der heilige Geist sind beide zornig auf das Menschengeschlecht; der Teufel, der unversöhnliche Feind der Menschen, geht umher als ein brüllender Ruchsucht, welchen er verschlinge, vorzüglich die Ungläubigen.“ — „Die klassische Mythologie stellt die alten heidnischen Götter dar als selbstsüchtig in ihren Lieblingsneigungen. Die populäre Theologie stellt Gott als selbstsüchtig dar in seiner Machtliebe, in Ruhmsucht, und furchtbar selbstsüchtig in seinem Zorn. Folgerichtig werden dem in der populären Theologie der Gottheit derartige Handlungen zugeschrieben, die in jedem christlichen Lande einen Mann an den Galgen bringen würden.“ — Es ist sich Außergewöhnliches, die noch blasphemischer sind als diese, und wie man auch aus positiven naturalistischen Lehren Parler's urtheilen mag, es ist jedenfalls ein trübes Zeichen der Zeit, daß Parler es wagen durfte, die gebildeten Klassen der größten Nordamerika's mit einer solchen Polemik zu unterhalten.

Daß Parker der Repräsentant einer neuen Entwicklungsphase in der Geschichte des Unitarismus ist, kann nicht zweifelhaft seyn, aber weniger klar ist es, wie groß der Fortschritt ist, den er sich als solcher schon erworben hat. Er ist trotz aller Anfeindungen doch aus der unitarischen Denomination ausgeschieden. Ein unitarischer Geistlicher wurde bei seinem Begräbniß in Florenz, und die unitarischen Gemeinden Englands und Amerikas gedachten seiner bei seinem Tode als eines der Ihrigen. Unter den Gegnern war sein Anhang von jeher größer als unter den Geistlichen, wie es überhaupt wohl so seyn mag, daß die supranaturalistischen Reminiscenzen, die in unitarischen Kanzeln noch immer vorgetragen werden, von der Mehrzahl der Zuhörer längst aufgegeben sind. In England war sein Anhang unter den Geistlichen von je her größer als in Amerika, und auch die Anhänger der alten Schule erkannten ihn als Fleisch von ihrem Fleisch und Bein von ihrem Bein, und sie begnügten sich damit, ihren Widerspruch gegen ihn in einzelnen Punkten auszusprechen, ein Widerspruch, der aber bei den rationalistischen Tendenzen, die dem Unitarismus von Anfang an Grunde gelegen haben, alle Schärfe verloren hat. Sie klagen besonders über die Abkennung der Inspiration und der Wunder, sie klagen darüber, daß er nicht an den auferstandenen Christus und daß er den Einfluß der göttlichen Gnade in der Bekehrung läugnet, aber in der Mattheit, mit der sie diese Klagen vorbringen, ist es sich deutlich, daß sie in diesen Punkten keinen Fundamentalgegensatz erkennen.

Welchen Einfluß Parker auf die weitere Geschichte des Unitarismus ausüben wird, ist sich noch nicht bestimmen, aber von vornherein sollte man bei consequenter Entwicklung ein Doppeltes erwarten. Parker hat die Inconsequenz und den inneren Widerspruch des alten Unitarismus unwidersprechlich dargelegt. Wenn dieser Widerspruch erkannt wird, so werden die ernstlichen Gemüther sich den orthodoxen Denominationen wieder zuwenden, eine Vermuthung, die durch den in den letzten Jahren in Amerika so häufig vorgekommenen Uebertritt unitarischer Prediger zu presbyterianischen bestätigt zu werden scheint. Die Anderen werden sich eine Zeit lang mit dem Liberalismus und Theismus Parker's begnügen, aber da sie allen positiven Halt verloren haben, mehr und mehr dem Pantheismus und Atheismus in die Arme gehen werden. Aber dem alten Unitarismus hat seine Stunde geschlagen, und wie er sagt: „Er muß aufhören, den Fortschritt der Theologie zu repräsentiren. Eine neue Schule wird dieses Amt auf sich nehmen und dem Kinde einen Namen geben, der Unitarismus in die Welt gebracht hat, aber nicht anzuerkennen wagt.“ Die Schule des Fortschritts, die in Amerika durch Parker und Emerson, in England endlich durch F. W. Newman vertreten wird, ist es, die in dieses Erbtheil des Unitarismus eintreten wird.

Vergl. über Theodor Parker: Weiss, Life of Parker, Lond. 1863 — Ferner in seinem Todesjahre gehaltenen kurzen Gedächtnißreden: Binus, Lecture on Parker, Lond. 1860. — Barnett, the late T. Parker. Lond. 1860. — Channing, Life of T. Parker. Lond. 1860. — Endlich die zu derselben Zeit in verschiedenen periodischen Zeitschriften erschienenen Aufsätze, wie in der Revue Suisse, Januar 1861. — Revue des deux mondes, October 1861. — Bibliotheca sacra von Parl u. Taylor. Bd. 18. — The American Quarterly Church Review, 1859. pag. 543. — The Christian Observer, 1860. pag. 467. — In deutscher Uebersetzung erschienen: der course of matters pertaining to religion, übersetzt von Wolf, Archidiaconus in Kiel. 1848. — Zehn Predigten über Religion. Leipzig 1853. — Sämmtliche Werke, herausg. von Zietzen. Leipzig 1854. Fr. Lührs.

Pascha annotinum, s. *annonativum*. Mit diesem Ausdruche bezeichnete man im beginnenden Mittelalter den Jahrestag nicht des vorjährigen Osterfestes, sondern des jährigen Taufstages, an welchem die an dem Osterfeste eines Jahres Getauften, in Gemeinschaft mit ihren Eltern und Paten, in dem nächstfolgenden Jahre an demselben Tage um den Pfarrer sich wieder versammelten, um das Andenken an ihre geist-

liche Wiedergeburt durch Gebet und Gesang zu feiern. Der Sonntag Quasimodogen war dazu festgesetzt und wurde deshalb vorzugsweise Pascha oder Pascha annotina genannt. Schon im elften Jahrhundert indeß kam das Pascha annotinum wieder Abgang, bis es, später noch einmal auf kurze Zeit erneuert, endlich durch allmählichen Vergessen für immer aus der Reihe der kirchlichen Feiern verschwand. Denn der Versuch, den der Erzbischof von Mailand, Karl Borromeo, seiner Zeit, auf päpstlichen Befehl, machte, dasselbe in den Gemeinden wieder einzuführen, ist insofern ein vergebliches zu nennen, als die betreffende Verordnung nie eine allgemeine Befolgung gefunden hat.

Vergl. Microlog. de observatione eccl. cap. 56. und E. F. Wernsdorff de paschate annotino. Vitebergae 1760.

L. Seiler.

Bella war eine Stadt in Peräa, und zwar nach Joseph. bell. jud. 3, 3, 4. nördlichste Grenzstadt dieser Landschaft; nach Plin. hist. nat. 5, 18, 16. gehörte zu der sogenannten Dekapolis (s. Real-Enc. Bd. III. S. 325 f.) als deren südliche Stadt; Ptolem. 5, 15, 23. rechnet sie, wie Steph. Byz., zu Mesphria (im spätern Sinne dieses Wortes) und gibt ihre Entfernung von Skythopolis (d. h. Bethsean) 5 Meilen südöstlich an. Früher soll die Stadt (s. Steph. Byz. p. 540) Βούρα heißen haben; ihr späterer und gewöhnlicher Name rührt ohne Zweifel von macedonischen Ansiedlern her, welche sie vielleicht im Hinblick auf ihren Wasserreichtum (wie bezeichnet ein Melsgesäß und ein Trinkgeschirr) — nach ihrer heimischen Hauptstadt nannten; Georg. Synkell. chronogr. I. p. 520 führt die Erbauung, d. h. Erweiterung und Colonisation der Stadt auf Antigonos zurück, wonach die Angaben bei Robins als behauptet erst Adrichonius (im 16. Jahrhundert) die macedonische Herkunft der Stadt und die noch ungenauere bei van de Velde, wonach Seleukos schon vor Philippos I. Alexander dieselbe erbaut hätte, zu berichtigen sind. Antiochos M. eroberte im J. 168 v. Chr. diese Stadt, Polyb. 5, 70, 12., Alexander Jannäus zerstörte sie, weil die Bewohner sich nicht zur Annahme des Judenthums verstehen wollten, Jos. Antt. 13, 18. Pompejus aber stellte sie wieder her, gab sie ihren früheren Bewohnern zurück und schlug sie zur Provinz Syrien, ibid. 14, 4, 4; bell. jud. 1, 7, 7. Wenn Jos. bell. jud. 3, 3, 5. sie als Hauptstadt einer Toparchie bezeichnet, so beruht dieß wohl (s. Real-Enc. S. 176 f.) auf einem bloßen Textfehler. Gleich beim Beginn des jüdischen Krieges wurde Bella, wie andere von Heiden besetzte Städte, durch jüdische Streifschaar heimgesucht, Jos. bell. jud. 2, 18, 1. Bereits im Spätjahre 67 oder im Beginn des Jahres 67 n. Chr. zog sich dann, eingedenk der Mahnung Herrn Luk. 21, 20. Matth. 24, 16., die christliche Urgemeinde von Jerusalem nach Bella zurück, wie es scheint, noch unterwegs, wenn auch vergeblich, von jüdischen Heiden verfolgt, was Offenb. 12, 13—17. nach der scharfsinnigen Deutung Ewald's (s. dessen jöhan. Schriften II. S. 247) angezeigt ist; sonst vgl. Euseb. Hist. Eocl. 3. Zwar erscheint dann später in der, nach dem Aufstande Bar Kochba's neuerbauten Capitolina wieder eine Christengemeinde und zwar von da ab unter heidenschristlichen Vorstehern. Dennoch war auch Bella noch später Sitz eines Bischofs; wir finden solche von 449—536; es gehörte zu Palästina Secunda, und es führte von dort eine Straße nach Gerasa (Euseb. Onom. s. v. Γασαίς); es lag 6 Meilen von Jabel s. v. Αριώθ und 21 Meilen nördlich von Amathus (id. s. v. Αμάθου). Epiphan. haer. 30, 2. I. p. 126 (II, 1. p. 245 ed. Oehler [vgl. auch Epiphan. ponderib. et mensur. cap. 15.]) gingen die in Bella zurückgebliebenen Juden mehr und mehr zur Sekte der Nazarenen über, wie das ja mit den dortigen Christen vielfach der Fall war. Münzen von Bella finden sich noch aus der Zeit des Titus gabalus (217—222 n. Chr.).

Diese merkwürdige Vertilichkeit ist, nachdem Irby und Mangles sie bereits 12. März 1818 besucht, aber nicht wiedererkannt hatten, zuerst nach einer Vermuthung Robinson's von Niepert auf seine Karte von Palästina (1842) eingetragen und dann von Robinson und Smith, denen sich van de Velde anschloß, im J. 1852 besucht.

entdeckt worden. Der Ort heißt jetzt ganz passend Tübatat Fahl, d. h. die Terrasse von Pella, und liegt auf einem kaum 600 Fuß über dem Jordan, der von dort in fünf Meilestunden zu erreichen ist, sich erhebenden flachen Tell oder Hügelplateau, das an der Nordwestseite steil abfällt, auf der Nordostseite aber mit dem höheren Gebirge umgeben ist. Die Lage ist merkwürdig durch ihre ziemlich ausgedehnte Aussicht auf das Jordanthal und nach Galiläa hin, besonders aber — was schon Plinius a. a. O. bemerkt — durch ihren Wasserreichthum; die ganze Terrasse scheint voll Quellen zu sein, eine besonders reiche und herrliche Quelle bricht am Südwestfuße des Hügels hervor. Noch sind ausgedehnte Ruinen sichtbar, unverkennbare Ueberbleibsel einer antiken Stadt, zahlreiche Grundwerke mit vielen zerbrochenen Säulen; selbst der Lauf einzelner Häuserreihen läßt sich theilweise verfolgen; das Vorhandene scheint jedoch nicht aus sehr hohen Alterthume zu stammen. — Man vergl. Reland, Palaest. p. 101. 130. 203. 211. 215. 226. 413. 459. 504 sq. 559. 737. 924; Forbiger in Pauly's Real-Enc. V. S. 1283; Ewald, Gesch. d. Volkes Israel Bd. IV, 266. 441. 450 ff. Bd. VI, 582 ff. Bd. VII. S. 239 ff.; Robinson, neuere bibl. Forschungen (1857). S. 420 ff.; de Belde, Reise in Palästina Bd. II. S. 289 ff. 308 ff. Rietzsch.

Pelt, Anton Friedrich Ludwig, geboren den 28. Juni 1799 zu Regensburg, wo sein Vater Königl. dänischer Legationsrath war, ein Theolog von umfassender philosophischer, historischer und exegetischer Bildung, ausgezeichnet als Meister in der Encyclopädie. Seine Vorbildung genoss er auf den Schulen zu Budeburg und Riga, studirte darauf in Jena (wo Fries) und in Kiel (wo neben Edermann, Kleuter, Kuntze, Twesten lehrte) Philosophie und Theologie. Seine Jenaer Studien fielen in die bewegteste Zeit der Burschenschaft. Vor den Extravaganzen, die damals in ihr vorwuchsen, bewahrte ihn sein maßvolles Wesen, während ein lebendiger patriotischer Sinn in ihm da belebt wurde, ohne je wieder zu erlöschen. Im Jahre 1826 siedelte er nach Berlin über, wo damals Schleiermacher mit Neander und Hegel als Sterne erster Größe leuchteten. Er ließ sich von ihrer Atmosphäre anziehen und habilitirte sich 1826 als Privatdocent in der theologischen Fakultät. Im Jahre 1829 wurde er als Professor amord. nach Greifswalde versetzt, wurde 1830 Doktor der Theologie und 1835 nach Kiel als ordentlicher Professor an Twesten's Stelle berufen, der Nachfolger auf Schleiermacher's Ratheder geworden war. Vor seiner Berufung nach Kiel hatte er im J. 1829 einen Commentarius in Epistolas ad Thessalonicenses, Greifsw. 1829, veröffentlicht und mit Rheinwald die Herausgabe eines Homiliarium patristicum begonnen, wovon die 1. Heft 1829 in Berlin erschienen. In Kiel lehrte er bis 1852.

Pelt nahm als Theolog eine ehrenwerthe Stellung an den Universitäten Berlin, Greifswald und Kiel ein. Ein billiger, humaner Sinn wie eine umfassendere, tiefere Bildung zeichneten ihn im Gegensatze der Parteien aus. Ursprünglich der Hegel'schen Schule näher befreundet und einer spekulativen Richtung zugewendet, verlor sein frommes Gemüth doch nie den Schwerpunkt des Glaubens und des unmittelbar religiösen Lebens, das ihn näher an Schleiermacher zog. Er schrieb, als das „Leben Jesu“ von Strauss 1835 erschienen war, gegen Strauss die Schrift: „Der Kampf aus dem Glauben“, 1837. Hegel's Philosophie und Schleiermacher's Theologie mußten ihm dienen, um alten Supernaturalismus und Rationalismus zu überschreiten und an dem Werke zu scheitern, sie zu einer höheren Einheit überzuführen. Diesem Zwecke waren sowohl seine Vorlesungen über Protestantismus, Rationalismus, Supernaturalismus und spekulative Theologie, als seine „Mitarbeiten“ gewidmet, eine Zeitschrift, die er mit anderen Gelehrten von 1838 an mehrere Jahre hindurch herausgab. An dem Supernaturalismus ließ ihn besonders die Enge der Skripturarier; er wollte „die heil. Schrift im Mittelkreise der Tradition“. Seine Frömmigkeit und Theologie hatte einen kräftigen kirchlichen Zug, was ihn in Kiel in nähere Beziehung zu Claus Harms brachte und ihn zum Antrieb wurde, sich die große Arbeit der Behandlung des Dogma's vom hl. Geiß in exegetischer, historischer und dogmatischer Hinsicht vorzusetzen. Er hat

dafür viele Vorarbeiten gemacht, die aber leider nicht zu einem Abschlusse gekommen sind. So sehr er aber die Bedeutung der Tradition auch für die evangelische Kirche zu steigern suchte, so ging dabei sein Absehen doch nur darauf, den geschichtlichen Gemeinschaftssinn in der Theologie zu beleben, die Theologie nicht als ein Werk von Daten, sondern als ein großes Gemeinwerk und Gemeingut betrachten zu lassen, aber darauf, vergangene Bildungen künstlich oder gar in engherziger, unproduktiver Orthodoxie zu repräsentiren; daher er auch, obwohl mehr lutherisch geartet, ein Freund der Union der reformirten und der lutherischen Kirche wie aller Werke war, in denen evangelischer Gemeinschaftsgeist ausbricht, z. B. des Kirchentags, des evangelischen Synodal-Vereins, den er für Schleswig-Holstein stiften half. Neben seinen Vorlesungen, die sich über die exegetische, historische und systematische Theologie verbreiteten, wirkte er sich mit großer Liebe auch privatim den Studirenden. Namentlich blühte viele seine hindurch seine theologische Societät. Den Collegen war er werth durch seine Bescheidenheit, Redlichkeit und Selbstlosigkeit, sowie durch seinen für alles Höhere lebendig empfänglichen und mittheilsamen Sinn: seinen Freunden durch Treue und unwandelbare auch Opfer nicht scheuende Zuverlässigkeit.

Seine literarischen Leistungen sind einmal der erwähnte lateinisch geschriebene Commentar zu den Thessalonicherbriefen, welcher noch immer durch Fleiß und Genauigkeit geachtet dasieht. Sodann besonders sein größeres Werk: „Theologische Encyclopädie als System, im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft in ihrer einzelnen Zweige“. Hamb. u. Gotha, bei Friedr. und Andreas Perthes, 1836 u. 1837, ein Werk nicht bloß großen Fleißes und umfassender Studien, sondern auch geistvoller Conception und lehrreicher Ausführung. Das Gesamtsystem der Theologie zerfällt ihm in die historische, systematische und praktische Theologie.

I. Die historische in die biblische Theologie im weiteren Sinne, in kirchenhistorische Theologie und die kirchliche Statistik. Die biblische Theologie befaßt: 1) die technische Betrachtung der h. Schrift oder die Operationen, zur Ermittlung des kanonischen Gehaltes erforderlich sind: Kanonik, Textkritik, Hermeneutik 2) die geschichtliche Entwicklung des Inhalts der Schrift oder biblische Glaubenslehre (biblische Theologie im engeren Sinne), enthaltend die Theologie des A. und des N. Testaments, zu welcher letzterer auch das Leben Jesu gehört und mit Jesu Lehre die Grundlage bildet, die von der Lehre der Apostel weiter fortgebildet wird. Er unterscheidet an der letzteren die judenchristliche Richtung, den paulinischen Lehrbegriff, den mittelalterlichen Lehrbegriff des Briefs an die Hebräer, dem der Mittelpunkt des rechtfertigenden Glaubens fehle — den johanneischen Lehrbegriff. Die biblische Theologie als Ganzes ist ihm die Zusammenfassung des Gesamtgehaltes der göttlichen Offenbarung in wissenschaftlich historischer oder genetisch entwickelnder Form. — Der zweite Theil der kirchlichen Theologie umfaßt ihm 1) die politische Kirchengeschichte oder Kirchengeschichte im engeren Sinne, 2) die Lehr- oder Dogmengeschichte. Die Einteilung des Stoffes will in beiden Zeit- und Sacheinteilung verbunden wissen. Er nimmt für Kirchen- und Dogmengeschichte dieselben Hauptzeiträume an: alte, mittel- und neue Zeit. Die alte bis zum Mittelalter theilt er wieder durch die Zeit Constantins in zwei Perioden. Die Anfangspunkte der Hauptzeiträume können nach ihm dogmengeschichtlich etwas höher hinaufgerückt werden als kirchengeschichtlich, da das Innere dem Äußeren vorauszuweichen pflegt. In jedem der drei Hauptzeiträume unterscheidet er wieder (nach Kliefoth) die Zeit der Produktion, der verständigen Reflexion und Auflösung der niederen Stufe in ein sich bildendes Höheres. An die Dogmengeschichte will er die Geschichte des christlichen Cultus (kirchliche Archäologie) und die christliche Cultur- und Sittengeschichte (mit christlicher Literaturgeschichte) angeschlossen wissen. Der dritte Theil der historischen Theologie oder die kirchliche Statistik, welche das Resultat der geschichtlichen Entwicklung oder den Zustand der Religion und Kirche in der Gegenwart darzustellen hat, will einen allgemeinen mehr reflektirenden Theil

sondern geographischen und intuitiv plastisch zu haltenden vorangehen lassen. Der **allgemeine Theil** der Statistik soll das Christenthum auf seiner gegenwärtigen **Entwickelungsstufe** nach seinen Principien wie nach deren Äußerungen in Leben, Lehre, Cultus, **Verfassung**, Verhältnis zum Staat und den übrigen ethischen Gemeinschaften darstellen, dem das Christenthum in seiner Sonderung in verschiedene Confectionen und **Abtheilungen** dieselbe in der Wiedervereinigung der getrennten Theile, die sich in der **Liturgie** und in Unionsversuchen zeigt. Dem speciellen Theile gibt er geographische **Einteilung** nach den fünf Welttheilen.

II. Die systematische Theologie zerfällt ihm 1) in Fundamentallehre, d. i. allgemeine theologische Principienlehre oder Apologetik und besondere confessionelle oder **dogmatische**; 2) in thetische Theologie, christliche Glaubens- und Sittenlehre; 3) **Philosophie des Christenthums**. Die letztere ist ihm die speculative Form des dogmatischen **Christenthums**. Obwohl gegeben, ist das Christenthum ein Gedankensystem, welches die **Wahrheit** in sich selbst trägt, und durch die Darstellung hievon soll das **Christenthum** in den allgemeinen Kreis der Philosophie eingeführt werden. Es scheint, daß bei dieser Bestimmung des Begriffs für die „Philosophie oder Metaphysik **des Christenthums**“ ein neuer Inhalt, der nicht schon in der Dogmatik zu erreichen **ist**, nicht heranskommt. Uebrigens will er durch Trennung der speculativen **Darstellung** des Christenthums von der Dogmatik diese keineswegs mit Nothwendigkeit oder auch **mit Schleiermacher** zu einer bloß historischen Wissenschaft machen. Sie ist ihm **bloß** Wissenschaft von dem in der Kirche geltenden Glauben, sondern „von diesem **Glauben**, wie er sich zugleich in der gelehrte begründeten Ueberzeugung eines ihrer **lebendigen** Glieder darstellt“, so daß der Unterschied zwischen jenen beiden Disciplinen nur auf **dem** Unterschied der Methode, der reflexiven und speculativen, sich zu beschränken scheint.

III. Der dritte Theil des Gesamtsystems umfaßt die praktische Theologie **in** drei Abschnitten: 1) Kirchenorganisationslehre (Ecclesiastik), die sich in kirchliche **Fundamentallehre** mit kirchlicher Politik und in Liturgik oder Gottesdienstlehre theilt; 2) **Lehre vom Kirchenregiment**, die er in die Lehre vom Kirchenrecht und von der Seelsorge gliedert. 3) Lehre vom Kirchendienst (Homiletik, Katechetik, kirchliche Pädagogik).

Im Jahre 1862 wurde Pelt nach der völligen Unterwerfung Schleswig-Holsteins **in** die Dänen mit neun anderen Kieler Professoren im Amte nicht wieder bestätigt. **Wegen** diese Trübsal in patriotisch-christlichem Geiste mit seiner würdigen Gattin **geb.** Peltre, mit der er sich den 3. Mai 1832 vermählt hatte und den Segen **des** sehr glücklichen Ehestandes genießen durfte. In Erinnerung an seine Wirksamkeit in **der** **Walden** berief ihn jedoch noch in demselben Jahre diese Universität als Pastor in eine **Patronatspfarre** Remniz bei Greifswalde. Sein frommer, demüthiger Sinn fand **in** der neuen Stellung bald zurecht und die treue Hingebung an seine Gemeinde er-
gab ihm nicht bloß deren dauernde Liebe und Anhänglichkeit, sondern auch die Hoch-
achtung seiner Kollegen und die Anerkennung seitens der kirchlichen Behörden. Die letz-
ten ernannten ihn 1857 zum Superintendenten der Diocese, als welcher er den 22. Ja-
nuar 1861 starb. — Neben seiner pastoralen und ephoralen Stellung fand er immer noch
Zeit zu literarischer Beschäftigung. Die letzten Jahrgänge des Reuter'schen Repertoriums
wie diese Real-Enc. enthalten namentlich manche Früchte derselben. J. A. Dörner.

Persien, Christenverfolgung im 4. und 5. Jahrhundert, s. Niedner, *Zeitschrift für histor. Theologie*. 1861. S. 3.

Pencer, Kaspar, Dr. med., geistreicher Polyhistor, Melancthon's Schwieger-
sohn, Schüler und Vertrauter, bekannt als Haupt der sogenannten cryptocalvinistischen
Partei in Kurpfalz, — wurde geboren am 6. Januar 1525 zu Baugen, besuchte die
Schule zu Goldberg in Schlesien, bezog 1540 die Universität Wittenberg, wo er, auf
des Goldberger Rectors Trozendorf's*) dringende Empfehlung, sofort von Melancthon

*) Vgl. über denselben die Oratio Penceri de Trozendorfii vita in den *declamationibus* Melancthon's Bd. V. und Raumer's *Geschichte der Pädagogik*.

umwirt, aber um ihn zum Schweigen zu bringen, auf die Professur der griechischen Sprache reducirt und zwei Studenten, die gegen Peucer und die theologische Fakultät als Sotramentirer mit Spottgedichten und Ausschreiben aus ihren Collegien agitirten, darunter der durch seinen catalogus haereticorum bekannt gewordene Konrad Schlüsselung, relegirt, — beiläufig die einzigen Fakta, welche die Härte beweisen sollen, womit er nach Jutter (s. unten) über die Universität die Zuchtrathe schwang. So war er besonders auch theilhaftig an der Herausgabe und Einführung des gleich nach seinem Erscheinen (1571) namentlich wegen der antiubiquitistischen Auslegung von Apostelgesch. 21. von den gueßolutherischen Zionswächtern auf's Heftigste angegriffenen und darauf von der Wittenberger Fakultät durch die viel verschrieene „Grundfeste“ vertheidigten Wittenberger Katechismus für die höheren Schulklassen. Alles dieses und so manches andere, woraus man ihm später ein Verbrechen machte, war doch bloße Konsequenz von Peucer und seinen Freunden gestülpt, aber nicht erst durch sie aufgebracht. Peucer und geschah sicher auch im Einverständniß mit dem Kurfürsten, dem schon seine Stellung zu den wegen des Verlustes der Kurwürde an die albertinische Kurfürsten und Herzögen von Sachsen eine solche Unionspolitik geboten war, wie er sie in seinem Regierungsantritt befolgte und auch in dieser Zeit noch u. A. ebenso positiv bestätigt durch seine wiederholten Intercessionen zu Gunsten der bedrängten französischen und niederländischen Calvinisten als Glaubensgenossen, wie negativ durch seinen heftigsten Widerstand gegen den Flacianismus der herzogl. sächsischen Theologen. Dazwischen hatte es auch schon längst nicht an immer sich erneuernden Versuchen gekostet, den Kurfürsten auf die streng lutherische Seite, wo man von einer Gemeinschaft mit Calvin und mit irgend Etwas, was calvinistisch hieß, schlechterdings nichts wissen wollte, herüberzuziehen, nicht bloß von Seiten der Theologen, die nicht müde wurden, in ihren Streitsschriften über den Calvinismus Peucer's und der Wittenberger Bekämpfer zu führen, sondern auch solcher Fürsten, die, wie Herzog Christoph von Württemberg und Herzog Julius von Braunschweig, die Erhaltung des Kirchenfriedens nur auf der Basis des strengen Lutherthums für möglich hielten; und die von Außen einfließenden Klagen über die unter den Auspicien von Krakow und Peucer in den kurfürstlichen Landen gehegte Irrlehre fanden leichten Eingang bei der den Genannten sehr geliebten Dresdener Hofcamarilla, dem „Gynäceum“ der „Mutter Anna“, der streng lutherisch gestimmten Kurfürstin, einer Tochter Christian's III. von Dänemark, über dessen persönlichen Einfluß die Briefe Peucer's und seiner Freunde oft Klage führen. Schon einmal Peucer, als er von Jakob Andreß bei der Mutter der Kurfürstin und an deren Höfen denunciirt worden war als ein Verderber vieler tausend Seelen, der wie ein Zauber des Kurfürsten Seele vergifte und sein Kabinet bewache wie ein Hund, um Keinen einzulassen, der eine andere Lehre habe, auf die Kunde davon seinen Abschied gefordert und sich nur durch das Versprechen des kurfürstlichen Paares, daß er sich auf sie verlassen könne, zum Bleiben bewegen lassen. — Eine andere Sache, in der Peucer allerdings gestehen mußte, sich versehen zu haben, wurde noch beilegt, doch nicht ohne daß er vom Kurfürsten die Weisung erhielt, sich nicht mehr in theologische Sachen zu mischen, sondern lieber „das Harnglas zu besehen“. Aber immer mehr häuften sich die Klagen von Außen über Abfall von der reinen Lehre und wurden von den Feinden Krakow's und seiner Verwaltung in der Umgebung der Kurfürstin begierig weiter getragen. Das Jahr 1573 sah noch die Entfernung der Flacianer aus den herzogl. sächsischen Landen durch die vormundschaftliche Regierung des Kurfürsten. Aber in dasselbe Jahr fielen auch zwei Reisen desselben nach Wien und Kopenhagen, die das Ihrige dazu beitrugen, um ihn zu Ungunsten der „Calvinisten“ zu stimmen. In's Gewicht fiel auch, daß die Rivalität mit den Söhnen des Kurfürsten Johann Friedrich mit dem Tode des letzten derselben ihr Ende erreicht hatte, die somit eingetretene wesentliche Veränderung der politischen Stellung des Kur-

fürsten, die Erwägung, daß es jetzt für ihn nur eine Concession an das Gnesioluthen-
thum durch Lossagung von aller bisher gepflogenen wirklichen oder auch nur scheinbaren
Gemeinschaft mit dem Calvinismus gelte, um die ihm noch immer bestrittene Stellung
als Haupt der lutherischen Stände Deutschlands einzunehmen. Dazu kam, daß Peucer
in dem genannten Jahre durch Krankheit von Dresden ferngehalten wurde und den
Wünschen seiner Feinde freien Spielraum lassen mußte. So hat gewiß die Erscheinung
der exegesis perspicua des Arztes Curäus, im Jahre 1574, die sofort dem Kurfürsten
als Werk Peucer's und der Württemberger denunciirt wurde, die Sinnesänderung
August's nicht erst herbeigeführt, sondern nur in Verbindung mit manchen ihm hienach
brachten Äußerungen aus aufgefundenen und erbrochenen Briefen Peucer's und seine
Freunde seine äußerste Gereiztheit gegen die Diener und Stützen des Systems, das
desabonniren er bereits entschlossen war, vollendet, eine Gereiztheit, worin er nun
Schuld für alles seit Jahren auf kirchlichem Gebiet in Sachsen Geschehene von sich
auf Krakow und Peucer sammt den Wittenbergern und den ihnen geneigten Hofpredigern
Schütz und Stöffel wälzte, welche ihn getäuscht hätten, indem sie ihn selbst, seine
Willie und das ganze sächsische Volk hinterlistig dem Calvinismus hätten zuführen
wollen, also um ihre Seligkeit betrügen wollen. Vergl. über die Katastrophe, welche nun
die kursächsischen „Kryptocalvinisten“ hereinbrach, welche dem Einen den Tod im Ge-
fängniß, dem Anderen die Verbannung brachte und Peucer in ein zwölfjähriges Ge-
fängniß führte, den Artikel „Kryptocalvinismus“. Noch krank wurde Peucer nach
Dresden geschleppt und ließ sich hier die später bitter bereute Unterschrift einer Formel
abpressen, durch welche er sich nicht bloß verpflichtete, sich in Zukunft bloß auf seine
medicinische Professur zu beschränken und ohne Vorwissen des Kurfürsten Wittenbergs
nicht zu verlassen, sondern auch sich schuldig bekannte, die Einführung einer fremden
sakramentirischen Lehre in Sachsen betrieben zu haben, — ein Bekenntniß, das
nachher als Anklage gegen ihn benutzte. Im Juli dess. J. wurde er nach Torgau ge-
fordert, wo ein Landtag einberufen war, um die Klage des Fürsten gegen seine Mini-
ster zu untersuchen. Das Urtheil desselben lautete gegen Peucer auf Beschränkung auf Wi-
tenberg und seine medicinische Professur, wurde aber als zu milde ebenso wie die übrigen
gefallenen Urtheile vom Kurfürsten cassirt und Peucer darauf nach Rochlitz geführt, nach
zweijährigem Aufenthalt daselbst, nachdem Kaiser Maximilian und Landgraf Wilhelm
von Hessen sich umsonst für ihn verwandt hatten, im Juli 1576 auch von den Seinen
getrennt*) und nach Leipzig auf die Pleißenburg in ein enges Gefängniß gebracht, wo
er mit großer Härte behandelt wurde, aber alle Leiden und Entbehrungen mit frommer
Muth ertrug und aller Bemühungen eines Andreä, Selneder u. A. um seine Befreiung,
aller auch gelegentlich gegen ihn angewandten Drohungen ungeachtet standhaft
geforderten Widerruf seines „Calvinismus“ und später die Unterschrift der Concordien-
formel verweigerte. Die Standhaftigkeit des alten Dieners und Freundes scheint zu-
dem doch einigen Eindruck auf den Kurfürsten gemacht zu haben. Da starb plötzlich
am 1. October 1585 Peucer's unverföhnliche Feindin, die „Mutter Anna“, und nach der
Monate darauf am 3. Januar 1586 erfolgte neuen Vermählung des 60jährigen Kur-
fürsten mit der erst 13jährigen Tochter des Fürsten Joachim Ernst von Anhalt, Agne-
sedwig, ließ sich derselbe durch die Bitten seines philippinisch gesinnten Schwieger-
vaters zur Freilassung Peucer's bewegen. Sie erfolgte drei Tage vor dem Tode des
Kurfürsten, nachdem er vorher hatte schwören müssen, daß er seine Befreiung als be-
sondere Gnade annehme und seine Haft in keinerlei Weise weder dem Kurfürsten noch
dessen Dienern in Ungüte gedenken oder gedenken lassen wolle, ein Versprechen, wofür
August's Nachfolger, Kurfürst Christian I., ihn wieder entband. Mit nach in der Folge

*) Die Frau starb wenige Wochen nach der Trennung; erst mehrere Monate nachher erfuhr
der Mann ihren Tod.

herstandener Krankheit neu besessener Gesundheit, mit langen, während seiner Gefangenschaft nie abgeschnittenen Haaren, unter denen noch kein graues war, verließ Peucer, von zahlreichen Glückwünschen aus der Nähe und Ferne begrüßt, seinen Kerker und begab sich nach Dessau, wo der Fürst ihn zu seinem Leibarzt mit dem Prädikat eines Rathes ernannte, und erlebte nun hier oder auch in der Pfalz, in Kassel und sonst auf Reisen, in vielfacher Verbindung mit alten und neuen Freunden, viel gesucht als Arzt und Rathgeber in kirchlichen und weltlichen Dingen von den anhaltinischen Fürsten, nach dem im Jahre 1586 erfolgten Tode Ernst Joachim's auch von dessen vier Söhnen, namentlich vom Fürst Christian I., dem nachmaligen Feldherrn Friedrich's von der Pfalz, und anderen hohen Oheimern, dabei fortwährend auch literarisch thätig und bis an's Ende ein anerkannter Verkündiger der Melanchthon'schen Theologie — noch sechszehn ruhige Jahre. Im Jahre 1587 verheirathete er sich noch einmal mit der wohlhabenden Wittwe des hiesigen Bürgermeisters Vergmann, wodurch er seine durch die lange Haft zerrütteten Vermögensverhältnisse wieder verbesserte, und soll aus erster Ehe 2 Söhne und 4 Töchter, 41 Enkel und 7 Urenkel hinterlassen haben, als er am 25. Sept. 1602 an den Folgen des hohen Alters zu Dessau starb.

Die Geschichte seiner Gefangenschaft hat Peucer selbst größtentheils noch während derselben beschrieben in seiner *Historia carcerum et liberationis divinae*, in Verbindung mit dem 1584 während seiner Krankheit im Gefängniß von ihm aufgesetzten Testament, nach dem Tode des Verfassers von Pezel (s. d. Art.) herausgegeben, Zür. 1605. Im Gefängniß hat er auch seinen *Tractatus historiae de clar. viri Phil. Melanchthonis sententia de controversia coenae domini* geschrieben, edirt zu Amberg 1598; ferner eine Geschichte seines Vaterlandes in Distichen: *Idyllium, patria seu historiae superioris*, ed. 1594 zu Baugen, 2. Ausg. 1603, sowie eine Anzahl nicht verdruckter lateinischer Gedichte. Außerdem hat er eine Menge von größeren und kleineren medicinischen, mathematischen, historischen, philosophischen und theologischen Schriften, Vorträgen und Abhandlungen hinterlassen, theilweise aufgezählt bei Böcher im Gelehrten-Lexikon und bei Rösse, Ersch und Gruber's Encyclop. Art. „Peucer“, von denen hier zu nennen sind der *Commentarius de praecipuis divinationum generibus*, zuerst Wittenb. 1553 und schon vor der Gefangenschaft wiederholt neu aufgelegt zu Wittenb., nach derselben zu Zerbst 1591 u. d., auch in's Französische übersezt; dann seine Aufsehung der von Melanchthon begonnenen Bearbeitung des *Chronicon Joh. Carionis* (vgl. Ersch und Gruber's Encycl. Bd. XXI. S. 48), Wittenb. 1562, 1585 und 1610, ein seiner Zeit vielgelesenes Werk, in's Französische übersezt und fortgeführt von Jean Goulard, Genf 1580; endlich und namentlich noch: *Epistolae selectiores a Phil. Melanchthonis*, Wittenb. 1565, deren schnelles Erscheinen herborgerufen wurde durch eine in demselben Jahre zu Basel herausgekommene Sammlung von Briefen Melanchthon's, gegen deren Fortsetzung Peucer ein Verbot bei Markgraf Georg Friedrich von Brandenburg auswirkte.

Unsere Darstellung der Geschichte Peucer's ist der Hauptsache nach geschöpft aus der Monographie von Henke: „Kaspar Peucer und Nikolaus Krell.“ Marburg 1865. Hier ist außer Henke's Gesch. des deutschen Protestantismus, 2. Bd., auch Gillet: *Tratado von Craffttheim*, Frankf. 1860, benutzt, zwei Schriften, die auf die in Rede stehende Geschichte ein neues Licht geworfen haben, wonach nicht bloß die ältere, durchaus partielle Auffassung in Gutter's *concordia concors* und Böcher's *historia monachi*, sondern auch die noch bei Rösse (a. a. O.), Rettberg (ebendasselbst) und Gieseler (Kirchengeschichte) nachwirkende, von Pland (Gesch. d. protest. Lehrbegriffs, Bd. 5. Th. 2.) wesentlich modificirt werden muß und verhältnißmäßig der alte Apologet Peucer's, Hosian (in seiner *concordia discors*) wieder zu Ehren kommt. Fr. Koch, de vita Casp. Peuceri, Marb. 1856, und E. Ved, Art. „Kryptocalvinismus“ in unserer Encyclop. werten Gillet's angeführte Schrift noch nicht benutzen. — Nähere Angaben über die Literatur s. bei Henke a. a. O. S. 38 ff.

S. Rallat.

Bezel, Dr. Christoph, angesehener kryptocalvinistischer Theolog. Geboren 5. März 1539 zu Plauen im Voigtlande, studirte er zu Wittenberg unter Melancthon, war erst Cantor in seiner Vaterstadt und wurde 1567 durch Peucer (s. d. Art. als Schlossprediger und Professor der Theologie nach Wittenberg berufen, wo er in demselben Jahre den jüngeren Cruciger (s. d. Art. „Cruciger“ sub fine) und im Jahre später auch Wiedebram und Röllner zu akademischen Collegen erhielt und enger Verbindung mit diesen gleichgestimmten Freunden als eifriger und gewandter Vertreter Melancthonischer, von den Gnesiolutheranern kryptocalvinistisch genannter Theologie auf der Kanzel, auf dem Katheder und mit der Feder im Sinne des in Sachsen herrschenden, von Peucer und Kralow geschützten Systems thätig war bis zu Sturz desselben im Jahre 1574 (vgl. d. Art. „Kryptocalvinismus“). Die genannten Wittenberger Theologen wurden im Juni dieses Jahres nach Torgau gefordert, als sie hier, aller Vorstellungen und Drohungen ungeachtet, standhaft die Unterschrift der ihnen vorgelegten Torgauer Artikel verweigerten, am 23. Juni unter militärischer Bedeckung auf die Pleißenburg nach Leipzig geschafft, wo sie sich endlich nach vierzehntägiger Gefangenschaft unter Reservationen zur Unterschrift verstanden und hierauf die Unterzeichnung eines Reverses, wodurch sie sich verpflichteten, einen Monat lang Wittenberg Hausarrest zu halten und sodann ein Jeder an dem Orte, den der Kurfürst ihm anweisen werde, zu bleiben, auch ohne Vorwissen und Genehmigung desselben nicht zu schreiben und drucken zu lassen, ihrer Haft entlassen wurden, aber nur um sehr ihrer Stellen entsezt und, nachdem sie noch bis in's dritte Jahr an verschiedenen Orten Bezel zu Zeitz, festgehalten worden waren, im Spätherbst des J. 1576 des Landes verwiesen zu werden*). Bezel brachte den Winter mit seiner Familie zu Eger in Böhmen zu und folgte 1577 einem Rufe des Grafen Johann VI. von Nassau-Dillenburg (d. Art. „Nassau“ Bd. X, 217), indem er erst Lehrer der Schule zu Siegen, dann Pfarrer zu Herborn wurde und sich auch an der Einführung reformirter Kirchen- und Cultusordnung in Nassau betheiligte. Im Jahre 1580 reiste er mit Wiedebram, der gleichfalls im Nassauischen eine Zuflucht gefunden hatte, einer Einladung des dortigen Rathe zufolge nach Bremen zur Beilegung der zwischen Jobocus Glaneus, seit 1567 Prediger zu St. Ansgar, und den übrigen Mitgliedern des Bremischen Ministeriums entstandenen Streitigkeiten. Als Glaneus hartnäckig jede Verhandlung mit den vom Rath berufenen Theologen, die unreiner Lehre verdächtig seyen, wenn nicht auch ein paar orthodoxe hinzugezogen würden, ablehnte, wurde er noch im Jahre 1580 zuerst suspendirt und im Jahre später entsezt und ausgewiesen, — der letzte nun auch als Märtyrer gefeierter Vertreter der Sache des reinen Lutherthums in Bremen; — Bezel aber vom Rath festgehalten und für den Dienst der Bremischen Kirche gewonnen. Er wurde erst Pfarrer zu St. Ansgar an Glaneus' Statt, dazu 1584 erster Professor der Theologie, Geschichte an dem in diesem Jahre auf Betrieb des greisen Bürgermeister's David von Büren, des bekannten um Bremen hochverdienten Freundes von Hardenberg (s. diesen Artikel) neugestifteten Lyceum oder Gymnasium illustre, endlich 1589 nach dem Tode des älteren Marcus Meningius dessen Nachfolger als Pastor an der Liebfrauenkirche und Superintendent und bewährte sich, den auf ihn gesetzten Erwartungen entsprechend, als wohlgerüsteter, allezeit schlagfertiger Kämpfer bei den unausgesetzten Angriffen, die ihres Calvinismus wegen gegen die Bremische Kirche gerichtet wurden, und Außen, wie durch seine Wirksamkeit zur Befestigung und Ausbildung eines den reformirten Typus tragenden Kirchenwesens nach Innen. So führte er, zuerst in St. Ansgar das Brechen des Brodes statt des Gebrauchs der Hostien beim Abendmahl ein,

*) Vgl. die „nothwendige und wahrhafte Verantwortung Doctoris Bezelii auf Herrn Samuelmann's, Licentiaten, Schmäh- und Lästerschriften, Bremen 1582“, wovon die auch in Hospinian, concordia discors fol. 40 a., cf. fol. 240 a., citirte „Wiederholte wahrhaftige und standige Erzählung, was sich mit den vertriebenen Wittenberger Theologen anno 74 . . . , begeben und zugegetragen u. s. w. Bremen 1598“, nur ein selbst bis auf die Druckfehler getreuer Auszug ist.

mit die Bilder aus den Kirchen u. s. w., nachdem der Exorcismus bei der Taufe
 früher abgeschafft war, und ein neuer von ihm verfaßter Katechismus wurde anstatt
 des Lutherischen in den Schulen eingeführt, während er jedoch mit dem Entwurf einer
 Reform der Kirchenzucht bei'm Rathe nicht durchdrang. Dagegen trat er auch dem
 neuen Zwinglianismus seines früheren Freundes und Schülers Mag. Joseph Naf,
 selbst einst vier Jahre als Kryptocalvinist gefangen gehalten war, seit 1581 Pastor
 St. Martini, mit aller Entschiedenheit entgegen, und als derselbe seine auch auf der
 Synode vorgetragene Behauptung, daß die Lehre von der Gegenwart des Leibes und
 des Christi im Abendmahl, sage man nun im Brod oder in der Handlung, nichts
 doctrina daemonum et signum humani corporis sei, nicht zurücknehmen wollte,
 da er 1583 seines Amtes entsetzt und 1588 in Folge eines von ihm ausgegangenen
 Angriffes auf das Bremische Ministerium aus der Stadt verwiesen. Demnach
 auch von Pezel und der Bremischen Kirche der Name des Calvinismus noch
 abgelehnt, so noch in einer im Jahre 1590 erschienenen Schrift: „Ausführliche,
 richtige und beständige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahl Jesu die Lehre
 der evangelisch-reformirten Kirche“, zu welcher sich Pezel auf dem Titel einer 1592
 erschienenen Schrift: „Lehre und Rechenchaft von Ceremonien“ u. s. w.
 ausgesagt, keineswegs eine Confessionsänderung, ein Abtreten von der Augustana aus-
 sprach, die vielmehr auch nachher das Bekenntniß der Bremer reformirten Kirche ge-
 wesen ist, und an deren rechtem Verstand, wie man zu sagen pflegte, auch Pezel mit
 einer entschiedenen Opposition gegen das exclusiv-abiquitistische Lutherthum wie gegen
 die es schien, jede Vermittelung mit Luther ausschließenden, auch von Melanchthon
 scharf bestrittenen Zwingli gerade recht festzuhalten meinte. Er starb am 25. Fe-
 br. 1604.

Pezel ist Herausgeber der historia carcerum von Peucer (s. d. Art.), der epi-
 stola Phil. Melanchthonis ad D. Alb. Hardenbergium, sowie der loci theologici
 der scholae hist. Melanchthonis chronicon illustrantes von Viktorin Strigel
 (Art. Bd. XV. S. 178) und Verfasser vieler Streitschriften gegen Hunnius, Sel-
 mann, Daniel Hoffmann, M. Chemnitz (s. die bezüglichen Artikel), Paul von Eysen,
 Hermann (s. den Art. „Oldenburg“ Bd. X. S. 592 f.) u. A., sowie von anderen
 theologischen, besonders dogmatischen und dogmatisch-polemischen, ferner von historischen,
 unter das mellissium historicum, ein seiner Zeit vielgebrachtes und öfter auf-
 geführtes Handbuch der Weltgeschichte als Geschichte der vier Danielischen Weltmonar-
 chien, und Schriften verschiedenen Inhalts. Auch der den Ubiquitisten so anstößige
 oberberger Katechismus von 1571: Catechesis continens explicationem decalogi,
 orationis dominicae, doctrinae de poenitentia et sacramentis, — ist nach
 dem ganz Pezel's Werk. Fälschlich aber, wie nach den Untersuchungen Hepppe's
 (vgl. d. Art. „Kryptocalvinismus“), hat man ihm neben Esrom Rüdiger, Pro-
 fessor der griechischen Sprache zu Wittenberg, seit Böcher vielfach die Autorschaft der
 die lutherischen Kryptocalvinisten so verhängnißvollen exegesis perspicua zuge-
 schrieben. — Pezel's Sohn, Tobias, lic. theol., zuerst professor moralium am
 Gymnasium illustre, dann 1600 Pastor zu Unser Liebfrauen, gestorben als Senior des
 Bremischen Ministeriums im sechzigsten Lebensjahre am 4. April 1631, ist Verfasser
 von postilla Saxonica und anderer Schriften.

Vergl. außer den verschiedenen Darstellungen der kryptocalvinistischen Händel be-
 sonders Pland, Geschichte des protest. Lehrbegriffs V, 2; und Hepppe, Geschichte d.
 des protestantismus, 2. Bd.; den Artikel „Pezel“ in Bayle's Dictionnaire; Böcher's
 Lexikon; Notermund's Lexikon der Bremischen Gelehrten und der Encyclopädie
 Ersch und Gruber. — Einiges ist von uns den im Bremischen Ministerialarchiv
 vorhandenen Akten entnommen. — Ob die im J. 1596 von Pezel herausgegebenen
 Werke Ausbeute für seine Geschichte bieten, wissen wir nicht zu sagen. S. Rallet.

Philemon, Brief Pauli an. Der Brief des Apostels Paulus an Philemon ist der einzige von ihm erhaltene, welcher an ein einzelnes Gemeindeglied richtet ist. Wie wir den Adressaten aus diesem Briefe kennen lernen, war er ein vorragendes Mitglied der Gemeinde zu Kolossä, in dessen Hause Gemeindeversammlungen stattfanden (Vs. 2.). Doch muß ihn der Apostel, der in Kolossä noch nicht gewesen war (s. den Art. „Kolosserbrief“) anderswo kennen gelernt haben; denn er durch ihn belehrt worden (Vs. 19.). Die in der Adresse (Vs. 2.) genannte scheint seine Frau, Archippus, der nach Kol. 4, 17. in Kolossä ein Gemeindevorsteher war, ein Glied der Familie gewesen zu sein. Einen ihm entlaufenen Sklaven Onesimus hatte Paulus in seiner Gefangenschaft belehrt (Vs. 10.) und als er den Brief mit dem Kolosserbrief nach Kleinasien sandte, schickte er in seiner Begleitung (Kol. 4) den Onesimus seinem Herrn zurück (Vs. 11.). Das ihm an Philemon mitgegeben eigenhändige (Vs. 19.) Empfehlungsschreiben beginnt mit dem üblichen apostolischen Gruß, in den sich Timotheus einschließt (Vs. 1—3.), und mit der Dankagung für Liebe und Treue, die Philemon Christo und seinen Mitchristen so erbaulich und quidlich erwiesen hat (Vs. 4—7.). Dann empfiehlt er ihm den zurückkehrenden Onesimus zu christbrüderlicher Aufnahme, als Einen, den er nur für eine Zeitlang verloren hat, um ihn für immer wieder zu gewinnen, nicht bloß als Sklaven, sondern auch als christlichen Bruder, als Einen, der ihm jetzt erst wahrhaft werthvoll geworden sey (Vs. 15—17.). Aus der Tiefe christlicher Lebensanschauung schöpfend und doch in leichtlicher Form geselliger Feinheit, die selbst eine scherzende Anspielung an den Namen des Sklaven nicht verschmäht, sucht der Apostel jede Mißstimmung des beleidigten Herrn so von vornherein zu entfernen, und indem er dies sein geistliches Lied, das sein ganzes Herz gewinnen soll (Vs. 10. 12.) ihm an's Herz legt, nicht fordernd, was er kraft seiner apostolischen Auktorität fordern könnte, sondern als der ergrauten, in Fesseln liegt (Vs. 8 u. 9.) um eine Herzerquickung bittend; wie sie Andere so oft von seiner Erfahrung haben (Vs. 20.; vergl. Vs. 7.), macht er sich in heiterer Wendung zu eigenhändigen Schuldverschreibungen heischig, zu erstatten, was ihm der Sklave verdankt hat, wobei er freilich bemerken muß, daß er dem Philemon, der ihm sein Alles dankt, eine Gegenrechnung schreiben könnte, die seine Schuld mehr als genügend ausgleicht (Vs. 18. 19.). Uebrigens hofft Paulus, daß Philemon ein Mehreres thun wird (Vs. 21.); denn er kann nicht verschweigen, daß er am liebsten den Sklaven zu persönlichen Diensten bei sich behalten hätte und daß er es nur nicht gethan, um solchen Liebesbeweis von Philemon nicht zu erzwingen (Vs. 13. 14.). Schließlich meldet sich bei ihm zum Besuch an, grüßt von den Freunden in seiner Umgebung und empfiehlt ihn der Gnade Christi (Vs. 22—25.).

Dieser Brief, den schon Marcion in seinem Kanon hatte, gilt seit Tertullian's Zeit nachweislich als unbezweifeltes paulinisch. Wenn zu des Hieronymus Zeit ihm nicht gelten lassen wollten, so war der Grund offenbar nur der, daß man die herrschenden Vorstellungen von Inspiration und Kanonicität auf einen solchen reinen Privatbrief nicht meinte übertragen zu können, ja Manche gingen so weit, ihn deshalb dem Apostel abzusprechen. Neuerdings mußte ihn Baur (in s. Paulus) mit den übrigen Gefangenschaftsbriefen der Konsequenz wegen für unächt erklären. Allein die Analogien an einzelnen Ausdrücken wollen gar nichts besagen, und daß der geistvolle Apostel den einzelnen Fall unter den Gesichtspunkt höherer und allgemeinerer Wahrheiten stellt, ist wahrlich kein Grund, in dem Briefe den Embryo eines christlichen Romans zu sehen. Vergl. die Specialcommentare von Hagenbach, 1829; M. Rothe, 1844; Koch, 1844.

Dr. Weiss.

Philipper, Brief an die. Die frühere Quellstadt *Korydaz* führte seit 1 v. Chr. den Namen Philippi und war später römische Coloniestadt mit *jus italicum*. Auch einige jüdische Familien siedelten sich daselbst an, die eine besondere Gebetsstätte hatten (Apgesch. 16, 12. 13.). Paulus kam auf der zweiten Missionsreise einmal,

beim zweiten (Apgesch. 20, 4—6.) nach Philippi und stand mit der Gemeinde so fest gegründet hatte (Apgesch. 16, 12—40.), in besonders innigem Verhältniß zum apostolischen Verlehr, so daß er gegen seine sonstige Praxis von ihr sogar Unterzügen annahm (Phil. 4, 10. 2 Kor. 11, 9.). Die Gemeinde bestand überwiegend aus Heidenchristen. Weder sind die Bauchdiener 3, 18. Judaisien (vielmehr Namen-), noch haben die Beschneitenen 3, 2 f. bereits Eingang gefunden. Diese Polemik stammte aus den letzten Erfahrungen des Apostels geschlossen. Die Gemeinde aber litt mehr an geistlichem Hochmuth (1, 27—2, 16.); daher die berühmte christologische 2, 5—11., wo der Apostel Jesus als Muster der Demuth und Entfagung aufstellt. Unser Brief ist jedenfalls aus der Gefangenschaft und ebenso gewiß später als die an die Epheser und Kolosser geschrieben. Nur fragt sich, ob er in Cäsarea oder anderswo geschrieben ist. Für Lepteres hat man das Prätorium 1, 13. und die Hofkapelle im Kaiserhaus 4, 22. geltend gemacht. Möglicherweise könnte darunter auch das Haus des Herodes in Cäsarea, wo der Procurator residierte, verstanden werden; dann der Epaphroditus, durch welchen die Philipper dem Apostel eine Geldsendung zukommen lassen, dieselbe Person seyn sollte mit Epaphros Kol. 4, 12., so würde der Brief recht wohl zur Situation des Kolosserbriefes passen; allein eben jene Identität keineswegs erwiesen. Aber die judaisische Opposition, die dem Apostel zuerst in Ephesus entlockt, während er im zweiten Theile heftig gegen sie eifert, paßt besser Rom. Auch werden die mancherlei Hoffnungsstrahlen, die seinem Auge sich bieten, wegen durch die Ahnung, am Schlusse der Laufbahn, unmittelbar vor der Pforte des Todes zu stehen.

Epaphroditus war also, wahrscheinlich auf der Reise nach Rom, krank geworden und mußte lange bei Paulus verweilen, worüber die Gemeinde untröstlich war. So die so empfangenen Nachrichten, als auch seine eigene damalige Lage veranlaßten den Apostel zu unserem Schreiben, dem brieflichsten der Briefe, dessen Aechtheit erst durch die angefochten wurde. Uebrigens sind die Zweifel der Tübinger Schule durch die schlüsslose Art und von Mehreren, besonders auch von Neuf, schlagend widerlegt durch die heil. Schriften Neuen Testaments. Ausg. 4. S. 124 f.). Schon im 1. des Polylarp an die Philipper sind Kap. 3. „Briefe“ des Apostels Paulus an die Gemeinde erwähnt, weshalb man auch einen verloren gegangenen annehmen zu müssen glaubte. Doch auch aus 3, 1., womit der Apostel jedenfalls zum Schluß wollte, hat Bleek einen ähnlichen Schluß gezogen, wie denn schon Heinrichs hier, Weiße in neuerer Zeit um des überaus scharfen Uebergangs an der genannten Stelle willen eine Theilung unseres Briefes in zwei verlangten.

Wie der Brief jetzt vorliegt, mangelt ihm allerdings ein strenger Zusammenhang der Gedanken. Furcht und Hoffnung, persönliche Mittheilungen und Lehren, ethische und dogmatische Partien wechseln. Doch unterscheidet man leicht den Anfang, herzlichem Gruß, Freude und Dank enthaltend (1, 1—11.): hierauf Nachrichten über die eigene Lage des Apostels (1, 12—26.). Nunmehr geht der Verfasser zu den Verhältnissen in Philippi, tadelt die geistliche Eifersucht und erinnert an das Bild Christi (1, 27—2, 18.); jetzt wieder Nachrichten über die beabsichtigte Sendung des Timotheus (2, 19—30.) und heftige Polemik, gerichtet sowohl gegen die jüdischen Gegner des Paulus (3, 1—12.), als auch gegen Scheinchristen (3, 13. 1.). Es folgen Ermahnungen zur Eintracht, besonders an zwei streitende Frauen (4, 2—9.), Dankagungen für das erhaltene Geschenk, das etwas lange ausgeblieben (4, 10—20.) Auch die mit diesen Abschnitten verbundenen Aufforderungen zur Reue sind wohl im Gegensatz zur Kopfhängerei des geistlichen Stolzes aufzufassen. Sie bilden auch hier den Schluß (4, 21—23.).

H. Polmann.

Vordage, Johannes, auch Vordäbsch genannt, zugleich mit Jane Leade und als Bromley, Begründer der philadelphischen Societät (s. Bd. VIII. S. 251), wurde im Jahre 1608 zu London geboren, wo sein Vater Samuel Vordage, welcher im Jahre 1611 nach Amsterdam für Theologie und Kirche Emigrirte.

1626 starb, Bürger und Krämer war. Zu Oxford studirte Pordage Theologie und Medicin und trat hierauf in das Pfarramt ein, und zwar zunächst an die St. Lawrence Kirche in Reading. Nach kurzem Aufenthalte daselbst wurde er Prediger zu Bradfield in Berkschire. Aus den Schriften Jakob Böhme's, in welchen Karl L. einen so großen Gefallen fand, daß er sie in das Englische übersetzen ließ, zog Pordage die Reime sehr apokalyptischen Mystik (vgl. den Art. „Jakob Böhme“ Bd. II. S. 269), welche er den Gemüthern namentlich in einer Zeit ansprach, an welcher der religiöse Zustand Englands unter Karl L. und dann unter Cromwell aus einem Extrem in das andere führte. Geregert durch die Visionen Pordage's hatte sich ein Kreis Gleichgesinnter um ihn gesammelt. So berichtet er, daß er am 3. Januar 1651 um Mitternacht drei Erscheinungen gehabt habe. Durch eine Gestalt, welche seine Bettgardinen mit Gewalt zog, wurde er aus dem Schlafe geweckt. Dieser mit Kleidung, Bart, Hut versehen Geist in leiblicher Gestalt war einem gewissen ihm bekannten Eberhard so ähnlich, daß er ihn von der Person desselben nicht unterscheiden konnte, und verschwand durch ein Thürchen des Schlafzimmers. Kaum war er wieder eingeschlafen, als er einen Menschen erblickte, der einen ausgerissenen Baum auf der Schulter und ein Schwert in der Hand trug. Er warf den Baum auf die Erde, wodurch Pordage, erwachend, mit dem Menschen zu kämpfen begann, nämlich „auf magische Art“, worunter der geheime Einfluß eines Geistes auf den anderen (actio in distans) vermittelt der lebhaften Begierde zu wirken, verstanden wird. Hieran reiht sich eine dritte, noch erschrecklichere Erscheinung, die die Hälfte des Zimmers einzunehmen schien. Mit diesem stritt Pordage abermals auf magische Weise. Doch spie der Drache Feuer aus und warf ihn ohnmächtig auf den Boden. Aus Anlaß solcher außerordentlichen Erscheinungen fand eine Versammlung in Philadelphia statt. Alle fielen in Ekstase, bekamen Visionen von der himmlischen und der höllischen Welt und sahen eine Menge heiliger Engel und eine Menge Teufel verdamnte Geister. Da sich solche Visionen drei Wochen lang sowohl bei Tage als bei Nacht ununterbrochen fortsetzten, behauptete Pordage, „daß solche weder schwindelnde Phantasien noch leere Träume und Einbildungen der Vernunft, noch enthusiastische Vorstellungen einer Melancholie oder eine Krankheit des Gehirnes seyen“, sondern eine Aufforderung zur Absonderung von der Welt und zur Führung eines andächtigen und geweihten Lebens gegeben hätten. Doch blieben die Versammlungen nicht vermindert. Die Sache wurde den Friedensrichtern zur Untersuchung übergeben, welche indeß ein anderes Resultat lieferte, als die Entsetzung Pordage's von seinem Pfarramte. Er wurde nur Gift und Galle gegen die Philadelphier ausstoßen konnte, das geschah durch Stephen Fowler, Prediger zu Reading, in der Schrift: *Daemonium meridianum. or, Antichristian blasphemies, anti-scriptural divitioms etc. evidenced by the light of truth, and punished by the hand of justice. Being a sincere relation of the proceedings of the commissioners of the County of Berks against John Pordage, late Rector of Bradfield in Berks. London 1655.* In der zweiten Schrift: *Innocency appearing, 1655* — sucht Pordage seine Unschuld seiner unangemessenen Verurtheilung gegenüber darzulegen. Doch gab man seinen Vorstellungen, in seinem Amte zu belassen, kein Gehör; dagegen griff Fowler in einer weiteren Schrift dem zweiten Theile des *daemonium meridianum*, London 1656, Pordage mit Beschuldigungen an. Inzwischen hatten sich die Philadelphier nach London begeben, in einem dazu eingerichteten Hause ihre Versammlungen abgehalten. Die Pest, die die Gemeinde aufgelöst, deren Häupter im Jahre 1555 nach Bradfield zurückkehrten und unter denselben auch Jane Leade. Letztere bekennet, daß Pordage, welcher ein innerlich beschauliches Leben geführt, nicht allein ein Sucher, sondern auch ein Führer der köstlichen evangelischen Perle gewesen sey und ihr namentlich Unterricht in den tiefen und wichtigen Punkte der christlichen Lehre erteilt habe. Ohne die Absicht, eine besondere Gemeinschaft zu gründen, schloß sich Leade immer inniger an Pordage und dessen Frau an. Den täglichen Versammlungen gesellten sich immer mehr

unter denen auch Thomas Bromley, Eduard Hooper und Sabberton zu den hervorragendsten gehörten. Nach dem Tode der Frau Vordage, im Jahre 1670, fand eine kurzzeitige Rückkehr nach London statt, und erfolgte jetzt die eigentliche Gründung der Societät, zu welcher ein der Leade erschienenes Gesicht gewissermaßen die innere Nothigung abgab; während ihr der in demselben Jahre erfolgte Tod ihres Mannes völlige Freiheit gestattete, „sich zu einer solchen heiligen Einweihung und Absonderung zu begeben und gänzlich aufzuopfern.“ Für die Glieder der Societät, sowie für den Eintritt in dieselbe waren die paradiesischen Gesetze bindend. Vordage stellte denselben sein Haus in London zur Verfügung. Die Zahl der Mitglieder wuchs auf hundert an, auf welche die ethischen Zustände einer Leade, eines Vordage und Anderer eine gewaltige Einwirkung ausübten. Im Christmonat 1671 überkam Vordage ein Zustand der Erleuchtung, über welchen er sich so ausspricht: „Die Ueberführung meines eigenen ewigen Lebens, da er meine Seele und Leib hier in der Zeit mit einander vereinigt ließ und mich auf den Berg der Ewigkeit versetzt ward, geschah im 63. Jahre meines Alters. Nichts hinderte mich in die Ewigkeit, ohne allein der ewige Geist meiner Seele, die Geister der Vernunft und Vernunft waren davon ausgeschlossen. Alles, was mein Geist sah und erkannte, das erkannte er auf eine verständliche Weise. Denn in dieser göttlichen Offenbarung wurden dem Auge meines ewigen Geistes nicht etwa eine Vorstellung, oder Figuren oder Gleichnisse, noch die Gestalten oder Ideen der Dinge entdeckt, sondern die ewigen Dinge wurden demselben wesentlich, gründlich, in der That und sichtbarlich dargestellt.“

Vordage unterscheidet viererlei Offenbarungen des Geistes, nämlich 1) Gesichte, als die niedrigste Art, d. h. himmlische Gestalten, Bilder, Formen, welche den inwendigen Menschen des inneren Menschen durch den heil. Geist aus einem göttlichen Lichte auf eine Weise vorgestellt werden; 2) Erleuchtungen, auch Offenbarungen genannt, welche vorher in den Worten definiert: wenn der Geist des inwendigen, ewigen Gemüths durch den Verstandes durch einen Lichtstrahl, der vom heiligen Geiste ausgeht, durch und durch erleuchtet wird und dadurch die Wahrheit und den wahren Sinn des Geistes verlernt, ohne figürliche oder vorbildende Vorwürfe, die dem Verstande des ewigen Geistes durch die inwendigen Sinne mögen vorgestellt werden; 3) Unmittelbare Ueberführungen oder Ueberführungen, oder Offenbarungen durch die Auffahrt, wenn der Geist der Seelen in jenes principium selbst entzündet, aufgenommen und überführt wird, die durch der verborgenen Geheimnisse der ganz wunderbaren Dreieit zu sehen und zu hören, nach 2 Kor. 12, 2. 4.; 4) die Herabkunft des heil. Geistes in das Wesen der Seele, das Werk ihrer Wiedergeburt zu vollenden, sie in ihrem Verklärungsstande zu bestätigen und die Herrlichkeit des neuen Jerusalems inwendig in der Seele zu empfangen.

Obwohl Vordage Böhme einen Fürsten unter den Philosophen nennt, der seine Philosophie nicht aus menschlichen Schriften, sondern „aus den Eröffnungen des Centri“ genommen habe, so stellt er doch in Abrede, sich irgend einem vorhandenen System annehmen zu haben, behauptet vielmehr, der Inhalt seiner Schriften bringe nichts Anderes, „als was dem Auge seines Geistes geoffenbart worden sei, als dieser aus seinem Innern aufgenommen war auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters.“ Indes hat ein solches Bekenntniß insoweit der Berichtigung, als Vordage im Ganzen den Lehren Böhme's gefolgt ist, dagegen bemüht war, demselben ein allgemeines Verstandniß zu verschaffen.

Durch seine mystische Theologie zieht sich die Grundanschauung hindurch: der Geist der Ewigkeit, das Wesen aller Wesen und die Ursachen aller Ursachen ist der einzige Gott. Die ewige Einheit ist pure reine Gottheit und der Anfang aller Wesen. In dieser offenbart sich die Trinität, und zwar als Einheit in Dreieit und Dreieit in Einheit. Gott, der Vater, der erste ursprüngliche Anfang der Dreieit, ist der Erzeuger des Sohnes oder Wortes, Gott, der Sohn, das Centrum und Herz der Drei-

heit, vom Vater erzeugt, ehe und bevor die ewige Welt oder auch die ewige Wesen war, ist das wesentliche Wort des Vaters. Der heilige Geist ist das Leben und die Kraft, so vom Vater durch den Sohn ausgeht und den Vater ausführt. Die Dreiheit in Einheit mit der ewigen Welt ist das Erstpium aller Principien. In der ewigen Welt oder Weltkugel der Ewigkeit um Pordage „drei unterschiedene Räumlichkeiten, die aber doch nur eine unzertheilte oder Kugel ausmachen, nämlich den äußeren Hof, den inneren Hof, oder da und den inwendigsten Hof, oder das Allerheiligste.“ Die Kugel, oder äußere Welt ist nicht von Gott geschaffen, sondern aus ihm erzeugt und ausgeborn, aus reinem, selbstständiges und geistliches Wesen aller Wesen. Im Centrum befindet sich das Auge, den Geist der Ewigkeit nämlich Gott selbst vorstellend, allein die Wirk-, sondern auch die Material-, Formal- und Endursache der Anderen Centrum er sich selbst als ein Auge offenbart, welches wesentlich Auge Gottes sich selbst beschaut und nichts als sich selbst findet durch Ausstrahlung. So ihm selbst einen Anfang und Ende macht, welcher Anfang und Ende, indem sie in eingehen und in einander schließen, die Kugel der Ewigkeit formen und ausmachen nichts Anderes ist, als das Ausstrahlen oder Ausgehen und sich Erbreiten des Ewigkeit aus dem Centro in den Umzirk.“ Damit Gott in dieser Kugel der Ewigkeit einem Hause oder einer Residenz wohnen möchte, und damit er sich selbst durch die Wirkung seiner selbst offenbar würde, erzeugte er dieselbe. Im äußeren Hofe ist der Majestät der Dreizahl durch Alles ausgebreitet und offenbar. Sobald das Auge der Ewigkeit öffnet, offenbart es Gottes Leiblichkeit oder den göttlichen Thron über alle Welten und Kugeln in sich faßt.

Ueberdies legt Pordage Gott eine intellektuelle oder spekulative Erkenntniß des Wesen bei, die Sophia oder himmlische Weisheit. Er bezeichnet sie „als ein lebende und bewegende Kraft, eine lebende Bewegung, die unmittelbar aus dem Auge ausgeht, als einen hellen Strahl und Glanz, der vom Auge der unmittelbar ausfließt, daher sie der Glanz oder die Klarheit des Auges des Vaters, der unbefleckte Geist, das Bild seiner ewigen Beschauung genannt wird.“ Wenn auch Pordage die Einheit gleiches Wesen mit der Dreiheit vindicirt, so sucht er doch dem Dilemma zu entgehen, daß er eine vierte Person der Trinität, damit zu entgehen, daß er die Weisheit Auge unterschieden wissen will, da sie „weder das Auge selbst, noch das Auge, sondern nur ein hellerscheinender Glanz von dem Geist im Auge sey. Natur nach ist sie eine reine Jungfrau, frei von aller Befleckung und daran ihren hellen Glanz von aller Ewigkeit her beständig und unverrückt in das Herz der Liebe Gottes zu richten. Da sie die Geheimnisse und verborgenen der Gottheit offenbart, wird sie „der goldene Schlüssel des ewigen Auges“ weil sie dem tiefen Grunde der stillen Ewigkeit Licht gibt „als eine Witze Aufwarterin der heiligen Dreiheit“ bezeichnet. Wie er gern zugestehet, daß die Schrift in diesem Stücke nicht übereinstimmt glaubt er eine solche Differenz dadurch ausgleichen zu können, daß er von der Weisheit rede, während es sich dort von der Weisheit „nach der Natur“ handele.

Außer der dreifachen Kugel der Ewigkeit erzeugte Gott sieben Geister, dem Wesen des heiligen Geistes ausfließen („Essentien aus seiner Essenz“) (sind, mit der Dreieinigkeit eine und dieselbe Gottheit haben, aber doch nicht nicht gehören. Gott gebor ferner eine unzählige Menge Geister aus seiner Substanz demnach mit der Gottheit eine und dieselbe ist. Pordage lehteren „geeeinfältigte Geister, unmittelbar aus Gott selbst und seinem eigenem und um sein selbst willen erzeugt.“ Eine geringere Klasse von Geistern fin-

hervorgeht aus dem Wesen Gottes „durch eine wahrhafte und eigentliche Erzeugung und Geburt“ entstandenen ewigen Geister der Engel und Menschen. Der ewige Geist Adam's ist unmittelbar aus Gott geboren. Er gebirgt die Geister seiner Söhne, von welchen jeder andere Geister ausfließen. Die Seelen und Leiber der Engel und Menschen werden nicht von Gott erzeugt und geboren, sondern aus „dem Wesen der ewigen Natur erschaffen“, daher niedrigeren Grades. Die ewigen Geister der Menschen und Engel haben eine cylindrische, einem durchsichtigen Nebel ähnliche Figur; sie können sich dehnen und zusammenziehen; ihre Bewegungen sind so schnell als ihre Gedanken; sie können Berge, Felsen, Meer und Erde durchdringen, sich aber keine Kugelgestalt geben, und haben die Höhe und Dicke eines Menschenleibes.

Alle diese Wesen leben und weben in dem Leibe Gottes oder der Kugel der Welt, die auch ewige Welt genannt wird. Weiter schuf Gott ein vortreffliches Wesen, die ewige Natur. Obwohl Vordage gesteht, daß Niemand ein helleres Licht hier verbreitet habe, als Jaf. Böhme, so räumt er doch ein, daß Böhme, eben weil ihm diesem Stücke die populäre Darstellung gemangelt, wenig verstanden worden sey. Die ewige Natur ist nicht aus Gott geboren, sondern von ihm geschaffen, aus jener Substanz, die das ewige Nichts oder das göttliche Chaos heißt, worin alle die, aus denen nachher die Welten geschaffen wurden, verborgen lagen. Sie ist aus Feuer und Licht zusammengesetzt, die vier ewigen Elemente Feuer, Wasser, Luft und Erde sind „die Materialien des Wesens der ewigen Natur“, welche mit einander vermischt sind und sich einander durchdringen. Im Leibe derselben sind die Elemente enthalten: 1) Salz, Mercurius, Schwefel; 2) das Feuerwesen; 3) das Wasser und Del; 4) das Licht; 5) die Luft; 6) eine krystallische durchsichtige Erde; 7) ein solches Wesen, das aus der beständigen Wirkung aller dieser Elemente in einander entsteht.

Aus den sieben Elementen der ewigen Natur, nämlich den vier ewigen Elementen, Feuer, Luft, Erde, Wasser, und den drei ewigen Principien, Schwefel, Salz, Merkur, ist die englische Welt durch den göttlichen Willen in einem Augenblick hervorgebracht worden. Feuer ist sanft erwärmend, das Wasser heil und erquickend, die Erde krystallisch durchsichtig, Luft und Licht sind wie lauter Kraft und Tugend. Sie besteht dem Zeugniß Christi Joh. 14, 2. aus drei Abtheilungen, dem äußeren Hof, dem inneren Hof und dem Allerheiligsten.

Die englische Welt hat einen Himmel und eine Erde, statt der Sonne leuchtet die Dreieinigkeit in einem unbegreiflichen Lichte. So sehr auch Vordage jeden Pantheismus vermeiden will, so fällt er doch dahin zurück, indem er Gott in Gestalt von gewissen Gliedern des menschlichen Leibes zu imaginiren bemüht ist. Sophia offenbart sich in der englischen Welt in einem Leibe (in der heil. Schrift Offenb. 2, 28. Morgenstern), welcher die ewige Menschheit der englischen Welt und von der Trinität seinen Glanz überkommt. Sie gebiert aus sich viele Kräfte, die eine gewisse Selbstständigkeit gibt, obgleich diese Substanzen weder Geister, Seelen, noch Leiber sind. Diese Kräfte vertreten die Stelle der Sterne in der Welt, erleuchten und regieren sie durch ihre Einflüsse. Die Engel bewohnen die obere Welt. Sie bestehen aus einem ewigen Drei, nämlich einem ewigen Geist, einem ewigen Seele und einem ewigen Leibe, welche zu einer Person vereinigt werden. Der ewige Geist ist unmittelbar aus dem göttlichen Wesen hervorgebracht, die ewige Seele der Engel ist von Gott aus dem Leibe der ewigen Natur geschaffen und bildet die Mittelelemente zwischen Geist und Leib, hat daher ihren Sitz in der Brust, wie der Mensch im Haupt. Daher kennen, sehen, fühlen und schmecken die englischen Seelen nichts, als die Freude der göttlichen Liebe, nähren sich von der göttlichen Liebe und sind in dem Centro die Liebe selbst, welches das Centrum des Lichts und der Kraft ist, befestigt.“ Eine gar wunderliche, in's Detail eingehende Beschreibung entwirft Vordage von den englischen Leibern. Sie sollen von den ausfließenden Kräften

und Tugenden der ewigen Liebe leben, mit denen ihr Bauch statt der Gedärme angefüllt ist, die auch dem ganzen Leibe die Knochen, Adern, Nerven u. ersetzen. Ursprünglich sind sie in männlicher Gestalt hervorgegangen, Mann und Weib bilden eine Person in welcher der ewige Geist den Mann, die ewige Seele das Weib ersetzt, äußerlich sind sie geschlechtslos. Die Engel sind nicht allein von der Sophia mit himmlischen Gnadengütern begabt, ein besonderes Geschenk besitzen sie auch in dem Stein der Weisheit. „Jeder Engel hat die Erkenntniß des weißen und rothen Steines, beides theoretisch der Wissenschaft nach und practisch, in der Ausübung, wodurch sie Alles, was sie wollen, ausrichten können, ihr Wille steht in dem göttlichen Willen befestigt. Durch diesen Stein wissen sie ihre Leiber zu verwandeln und in einem Augenblick zu verfahren.“ Durch die Mitwirkung der sieben Geister Gottes (vgl. oben) sind die Engel in den Stand versetzt, die Aufträge Gottes auszuführen. Ueberdies sind sie auch Hüthe und Wohnung des heiligen Geistes.

Ein Theil der Engel ist gefallen, und ist die Veranlassung des Falles die gescheiterte Harmonie zwischen ewigem Geist, Seele und Leib, von welcher Vordage schreibt: „Der Bund zu brechen, vermag Niemand, als allein Gott, der aber das Gegentheil, das Nie geschehen solle, bezeugt hat.“ Um nun Gott nicht selbst zum Urheber des Falles zu machen und für die finstere Welt eine Stelle zu finden, ist ihm der Abfall Luthers aus seiner Stätte für Gott eine Veranlassung, im Werke der Schöpfung weiter zu gehen. „Denn“, sagt Vordage, „Lucifer machte sich in seinem Fall und Verderben seine eigene Hölle, welche die finstere Welt oder die finstere Feuerwelt genannt wird und die sein eigen ewig Principium der ewigen Finsterniß ist. Denn der barmherzige, hochgelobte und gebenedeyte Gott hat die finstere ängstliche Feuerwelt zur Heimath der ewigen Geister nicht geschaffen. Die Teufel haben dieselbe in ihrem eigenen Abfall formirt, sie zerbrachen in ihrem Falle das Band der ewigen Natur, und das Principium des Feuers formirte sich selbst in ein Principium des finsternen ängstlichen Feuers und in derselben Zeit machten sie sich ihren eigenen Gott, der ihnen ihre Willensgefangenen nahm und sie mit den Ketten der vier ersten feurigen Gestalten der ewigen Natur band und aus dem feurigen Centro der Finsterniß ging ein finsterner, grimmiger, nachlichter, schweflicher, salnitrischer und giftiger Geist aus, welcher in der Schrift ihr Gott, der Drache mit sieben Köpfen und zehn Hörnern genannt wird.“ Der Drache ist kein geschaffener Engel, sondern ein Geist, eine aus ihrem eigenen Entstandene finstere Macht, aus der ein giftiger, quälender, sich ängstigender, freßender und verzehrender Geist hervorging, „der Engel des bodenlosen Abgrunds und Verderbens, der Teufel, Lucifer's Gott. Die Teufel sind im Besitz einer höllischen Tinktur, der finstere Stein der finsternen Welt genannt, welche sie zum Verderben der Menschen und Seelen derselben einstrahlen lassen. Sie bedienen sich der schwarzen und weißen Magie. Die Theurgien wissen nicht, daß sie mit dem Satan im Bunde stehen; sie schöpfen Kenntnisse aus den Schriften der Kabbalisten.“

Als Gegensatz zur sittlichen und teuflischen Welt schuf Gott eine Lichts-Welt, in der er seine Güte und Barmherzigkeit gegen alle Menschen erzeigen wollte. Die heilige Schrift nennt dieselbe „Paradies.“ Durch die Sophia wurde der erste menschliche Mensch geschaffen. Diese Lichtswelt war vor der Offenbarung der sichtbaren Welt vorhanden; Adam brachte letztere durch seine Begierde erst zur Offenbarung. Vor Adam's Fall durchdrang die paradiesische die sichtbare Welt, nach demselben zog Gott das Paradies in seine eigene Sphäre ein“ bis zum triumphirenden Tage der Weisheit. Adam, aus der Substanz aller Dinge geschaffen und mit der Sophia in das Innigste vereinigt, war Mann-Weib und trug die Fähigkeit der Fortpflanzung. Auf die abenteuerlichste Weise schildert Vordage diesen Proceß so: „Adam hat an einer gewissen Stelle seines Leibes eine Nase, ähnlich der im Angesicht. Aus dieser sollten die Menschen hervorgehen, denn in Adam's Leibe war ein Gefäß, in welchem kleine Eier wuchsen, nebst einem zweiten voller Feuchtigkeit, welche diese Eier fruchtbar

ste. Wenn der Mensch in der Liebe seines Gottes sich entzündete, so bewirkte das in Gemeinschaft mit anderen Geschöpfen die Majestät Gottes zu loben und preisen, einen Erguß der in dem zweiten Gefäß enthaltenen Feuchtigkeit auf eine mehrere der in dem ersten Gefäß verborgenen Eier, und dieses so fruchtbar ge-
ste Ei drang aus dem Menschen in Gestalt eines Eies hervor, aus welchem dann der vollkommene Mensch entstand.“ Aus der von Adam genommenen „weiblichen Eizelle“ entstand die Eva. Die abtrünnigen Engel haben Adam zur Sünde und zum Gehorsam verleitet. Sobald das Paradies von dem äußeren Principium der Welt abgezogen war, konnten der Teufel und dessen Engel nicht nur frei in der Welt sein, sondern auch in die innerste Natur des Menschen eingehen.

Es gibt sechs Welten oder Principien; alle Bewohner derselben leben nur in der Welt, zu welcher sie gehören. Unter der Hölle versteht Vordage ein finsternes Principium, das sich durch die ganze sichtbare Schöpfung ergießt, dessen Urheber Gott nicht ist.

Die Erlösung besteht nach Vordage in der Vereinigung mit der verkörperten Person Christi, welcher die Vereinigung des inwendigen Menschen mit der Sophia vorangehen und nennt er letztere den Erneuerungs-, erstere den Auffahrtsstand; jener ist die Frucht der Auferstehung Christi aus dem Grabe, diese die Frucht seiner Auffahrt zum höchsten Himmel. So spricht er: „Christus außer uns allein hilft uns nichts, nicht in uns kommt durch seinen Geist, auch kann kein Christus in uns von der Herrlichkeit und der Macht der Hölle erretten, wenn nicht der Gottmensch Christus in uns wäre.“ Christus soll vor dem Falle der ersten Menschen die Menschheit kommen haben nach Joh. 8, 58; selbst den Heiden ist dieser „wesentliche Christus“ nicht unbekannt. Das Verdienst, das Geheimniß des inwendigen Christus der Welt nahe gebracht zu haben, schreibt Vordage den englischen Theologen Parker, Brayton und Dr. Sell zu. Rechtfertigung, Heiligung, Gerechtigkeit und Erlösung des Menschen in dem Menschen nennt er „halbgebrannte Ziegeln“; Bücher und Lehren von der Bekehrung des Sünders durch eine äußerlich zugerechnete Gerechtigkeit sind „Materialien“; die aus der Vernunft, akademischer Wissenschaft und Philosophie stammende Unterscheidungen „Leimen und Kalk des geistlichen äußerlichen Babels.“

Vordage ist sogar bemüht, die Genese des inwendigen Christenthums anschaulich zu machen, indem er sagt: „Ein wahrer Christ ist geboren in ihm selbst, nämlich in seinem eigenen ewigen Geist, Gemüth und Willen von der sprechenden Stimme Gottes in Gottes Willengeist (de unione subjectiva et permanente), von dem sprechenden Wort der heiligen Dreieinigkeit sprechend zu seinem ewigen Willengeist, welches in dem Wort seinen ewigen Geist offenbart, daß die reine Gottheit in seinem Willengeist mit des Menschen Geist und des Menschen Geist mit Gottes Geist wieder vereinigt werden muß, wie es im Anfang eins war.“ Den christlichen Glauben definirt er als eine stete Begierde, die unaufhörlich in die Liebesbegierde fortbringt und aus dieser Gottes Barmherzigkeit und unaufhörlich in ihr selbst niederstürzt in die allertiefste Abhängigkeit vor Gott und in den Tod Christi zum Tod ihres eigenen Willens.“ Sobald der Mensch wider Gottes Willen streitet, wird in ihm „der geistliche Wider-Christ, der Geist der Welt, der Vernunft“ geboren.

Ganz im Anschluß an Jakob Böhme theosophirt Vordage weitläufig über die „innere Tinktur“. — Der Zustand der Vollkommenheit setzt ein eheloses Leben voraus, wo die Vollkommenen mit der Sophia vermählt sind. Dagegen findet eine eheliche Gemeinschaft mit einer gleichgesinnten Freundin statt. Aus diesem an sich unglücklich reinem Verhältnisse entstand später der entsetzliche Carnalismus und Antinomismus (vgl. den Art. „Buttlar, Eva von“).

Die Lehren, wie sie oben geschildert sind, beruhen auf Visionen, deren Vordage theilhaft geworden ist. Bei manchem Verschiedenartigen stimmen die Philosophen darin überein, daß sie den historischen Zustand der Kirche für einen verdor-

benen, keiner Verbesserung fähigen halten. „Von der Zeit an“, sagt Fordage, „Christus am Kreuze getödtet worden, die Apostel gekommen und der Abfall angekommen ist nie eine wahre christliche, sichtbare, versammelte Kirche auf Erden gewesen, hat es nicht seyn können.“ Alles, was seither unter diesem Namen bestanden hat, sind antichristliche Kirchen und äußere Scheinformen der Gottseligkeit gewesen. Die Kirche mit ihren Gesetzen und Ordnungen aufzurichten, glaubt sich Fordage selbst die Quäker, welche doch, von gleichem Principe ausgehend, alles äußere Reichthum verworfen hatten, werden den antichristlichen Sekten beigezählt. Fragt man nach dem positiven Lehrgehalt der philadelphischen Gemeinden, so wird derselbe von Bismarck namentlich der Sophia getragen und wird hiernach ein eigenes System und Kirchenregiment eingerichtet.

Fordage war bis zu seinem Tode, welcher im 78. Jahre seines Alters erfolgte, nach dem Zeugniß der Leade der vortrefflichste der Philadelphier. Mit dem Tode Fordage schien sich die Gemeinde aufzulösen. Neue Anregung bekam dieselbe von Deutschland aus, wo die philadelphischen Ideen inzwischen Eingang gefunden hatten. Es wurden Verbindungen angeknüpft und durch einen für Deutschland bestimmten Jüngling unterhalten. Ein Statut wurde entworfen und ein Glaubensbekenntniß formulirt. Die Societät der Leade löste sich nach dem Tode derselben im J. 1704 auf, um in den Gemeinschaften in Deutschland nur ein kurzes Daseyn zu fristen.

Die Schriften von Fordage, denen auch vorstehende Darstellung entnommen sind, sind folgende: 1) Göttliche und wahre Metaphysik; 2) Theologia mystica; 3) Kurzer Auszug und Begriff der heiligen englischen Welt; 4) Das so lange Zeit verloren gewesene, nunmehr aufgefundenene Geheimniß der Gesichte und Offenbarungen; 5) Ein gründlich philosophisch Sendschreiben vom wahren Stein der Weisheit; 6) Sophia, d. i. die holdselige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit; 7) Vier Traktate.

Nähere Notizen über diese Werke in der Geschichte der philadelphischen Gemeinden des Unterzeichneten bei Niedner, Zeitschrift für die historische Theologie, Jahrg. 1864, S. 173 ff., wo auch das in dem Artikel „Leade und die philadelphischen Gemeinden“ (Vd. VIII. S. 251 ff.) Aufgeführte Ergänzung und Verichtigung finden kann. Ich verweise ich auf meine demnächst in Niedner's Zeitschrift erscheinende „Geschichte der philadelphischen Gemeinden in Deutschland.“

Zu vergleichen sind: Athenae Oxonienses. An exact history of all the universities and bishops, who have had their education in the most ancient and famous university of Oxford. London 1721. 3. Bd. S. 578 ff. — Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen. Jahrg. 1720. S. 347. und Jahrg. 1721. S. 912. — Arnold, Rehergesichte. IV. Thl. S. 309. — P. Poirer, theca mysticorum selecta, p. 174. — Arnold, Abbildung des inneren Chthoniums, S. 802. — Corrodi, kritische Geschichte des Chiliasmus. III. Thl. S. 330. — Obbel, Geschichte des christlichen Lebens a. m. St. — Sartori, die christliche Kirche der christlichen Kirche zusammenhängenden Sekten, S. 175. — Hagenbach, Vorträge über Wesen und Geschichte der Reformation. IV. Thl. S. 333 f. — Protestantische Monatsblätter. 1864. April.

H. Schmitt.

Präadamiten. — Im Jahre 1655 veröffentlichte der hugenottische Prediger Isaac de la Peyrere (Peyrerius), Anhänger und Gefolgsmann des Prinzen Condé, nach einander die beiden Schriften: „Praeadamitae, seu Exercitationes super vers. 12. 13. et 14. cap. V. Epist. Pauli ad Romanos“, und „Systema theologicum Praeadamitarum hypothesi. Pars prima.“ Die in diesen Schriften zuerst vorgelegte sogenannte Präadamiten-Hypothese besteht in der Behauptung, daß es schon vor Adam der heil. Schrift Menschen auf Erden gegeben habe und daß Adam nicht der Vater der ganzen jetzigen Menschheit, sondern lediglich des alttestamentlichen Gottes gewesen sey. Adam und Eva sind die Stammeltern nur der Juden, alle heidnischen Nationen von weit älteren Protoplasten herkommen. Die Ersch.

der voradamitischen Menschen wird im ersten Kapitel der Genesis erzählt; sie fand am sechsten Schöpfungstage statt, gleichzeitig mit der Erschaffung der höheren Tiere, und auf ähnliche Weise wie diese, d. h. so, daß die neue Gattung sofort in den Individuen auf einmal zu Tage trat. Dagegen handelt Kap. 2. der Genesis ausschließlich von der Erschaffung der jüdischen Menschheit, die erst nach der Ruhe des Schöpfungssabbaths stattfand und zwar im Paradiese, von welchem die Heiden von Anfang an ausgeschlossen waren, während Adam und Eva sammt ihren Nachkommen ursprünglich ganz in diesem Garten der Bäume zu wohnen und sich darin zu weiden bestimmt waren. Freilich hätten sie darum auch nach dem Gesetze des Paradieses leben müssen. Durch seine Uebertretung zogen sie sich die Vertreibung aus dem zu und versielen in noch schwerere Schuld als jene Heiden, die zwar auch in sündigen Sünden wandelten, aber nur in „natürlichen oder Natursünden“ (*peccata naturalia*), nicht in „Sünden wider das Gesetz“ (*peccata contra legem*). Diesen Unterschied zwischen Natursünden und Sünden am Gesetz (dessen innere Verwandtschaft ihrem Grundgedanken der gerade um jene Zeit zuerst bekannt gewordenen Föderaltheologie des Coccejus auf der Hand liegt) suchte Peyrerius hauptsächlich aus Röm. 5, 1–14. zu entwickeln und zu begründen. Den in Vs. 13. erwähnten *νόμος* (*ἄρχη νόμου ἁμαρτίας ἥ ἐν κόσμῳ κτλ.*) erklärte er für das den Protoplasten im Paradiese ertheilte Gesetz, und die *μή ἁμαρτήσαντες ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβά-
της Ἀδάμ* in Vs. 14. galten ihm natürlich für die präadamitischen Heiden, über welche von Adam's Sündenfalle an ebenfalls der Tod zu herrschen begonnen habe. Doch ließ andere Schriftstellen mußten ihm zur Bestätigung seiner Hypothese herhalten, vor allem das vierte Kapitel der Genesis, wo er die Furcht Cain's vor dem ihm drohenden Mord (Vs. 14.), seine Flucht nach dem Lande Nod, sowie die Erbauung der Stadt noch daselbst (Vs. 16. 17.) gehörig für sein Interesse auszubenten wußte; desgleichen Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen (1 Mos. 6, 2–4.) und Sündfluthgeschichte, die er ausschließlich auf die Vorfahren der jüdischen Menschheit so, so daß also die Fluth eine lediglich lokale wurde, gleich denen der Mythologien übrigen alten Völker, und Noah als zweiter Stammvater bloß des Judenthums, nicht der ganzen Menschheit, aus der rettenden Arche hervorging. — Ähnliche Willkürthaten gestattete sich der kühne Neuerer noch auf mehreren anderen Punkten der biblischen Geschichte. Namentlich suchte er die Wunder des Alten Testaments in ähnlicher Weise zu lokalisieren, wie die noachische Fluth, d. h. sie als lediglich das jüdische Volk betreffende temporäre Aufhebungen der Naturgesetze darzustellen. Das Zurückgehen des Schattens am Sonnenzeiger des Ahas z. B. (3 Kön. 20, 11.) soll ein rein jüdischer Wundervorgang gewesen sein, den man nur in Jerusalem hätte wahrnehmen können, aber nicht andwärts; wie denn die gleich nachher angekommenen Gesandten Königs von Babel offenbar von irgend welcher Störung des Laufs der Sonne nichts gewußt hätten. So sei auch der die Geburt Jesu verkündigende Stern nicht ein wirkliches Gestirn, das seine Stelle am Himmel veränderte, sondern „eine nur frommen Pilgrimen aus dem Morgenlande sichtbare Art von Lampe“ gewesen. In eigentlicher Wunderläugnung schritt La Peyrerie weder in diesen Fällen, noch je jemals fort. Es galt ihm nur darum, die Wunder in sein System hineinzupassen, und immer nur in einer bestimmten Richtung rationalistische Anschauungen die Wahrheit der Offenbarung im Ganzen unangetastet stehen lassen.

An heftigen Verfolgungen dieses Vertreters einer aus Orthodoxie und freisinniger Art so seltsam gemischten Weltanschauung ließen es die strenggläubigen Reformirten jener Zeit nicht fehlen. Das Systema theol. ex Praeadamitarum hypothesi mußte nicht unvollendet bleiben, sondern sein Urheber wurde auch gefänglich eingezogen und zum Widerruf gezwungen. Erst der Uebertritt zur römischen Kirche verschaffte ihm seine Freiheit wieder. Er starb als Mitglied des gelehrten Ordens der Pères de l'Oratoire im Jahre 1676. Als seine Gegner traten außer den orthodoxen Dogmatikern der da-

stehende Paragraphen ausfüllen durfte; dasselbe gilt, außerdem daß willkürliche pragmatische Gesichtspunkte zu Grunde gelegt sind, von den Darstellungen in Kesselmann's Buch der Predigten (Elbing 1858) und in Ziese's „Rückkehr zur apostolischen Predigt“ (Speyer 1861). Werthvoll sind Monographien wie Alex. Vinet's *histoire de la prédication parmi les Réformés de France au 17. siècle* (Paris 1860) und als *Mate-riellen-Sammlung* die immer noch brauchbare Arbeit des fleißigen Schuler: „Geschichte der Veränderung des Geschmacks im Predigen“ (Halle 1792. 94. 99). Zwar nicht Ge-schichte selbst, aber ein tüchtiges Material dazu gibt in anderer Weise für einen be-stimmten Ausschnitt derselben, Veste in dem Werke: „Die bedeutendsten Kanzelredner der älteren lutherischen Kirche von Luther bis Spener, in Biographien und einer Aus-wahl ihrer Predigten“ (Leipz. I. Bd. 1856. II. B. 1858).

1. Die populäre Vorstellung denkt sich das Predigen als eine amtliche Thätigkeit in Erbauung und Belehrung, die mit Christenthum und Kirche unmittelbar zugleich im Leben getreten sey, so daß die Geschichte der Predigt gleichsam als die ersten und primitiven Leistungen die Reden des Herrn und seiner Apostel selbst aufzuzählen habe. Demnach hat einst Döberlein (1787) sogar de *elegantia orationis* Jesu Christi und de *prudencia Pauli oratoria* geschrieben. (Wille's neutestamentliche Rhetorik, Göttingen 1843, ist nicht hieher zu rechnen.) In neuerer Zeit ist die Ansicht, daß we-nigstens die von den Aposteln gehaltenen Reden, wie sie in der Apostelgeschichte vor-liegen, das bleibende Vorbild auch für unsere kirchlichen Predigten seyen, mit Geschick-lichkeit angeführt worden von Vener (das Wesen der christlichen Predigt, Gotha 1861). Die geistliche Seite dieser Frage berührt uns hier nicht, da jedenfalls gewiß ist, daß der christliche Geistliche heute wie immer aus der apostolischen Praxis für diesen Zweig des Berufs wie für alle anderen stets lernen kann und soll. Aber das historische Verhältniß stellt sich alsbald anders, wenn wir dasjenige gehörig im Auge behalten, was die Predigt als einen gottesdienstlichen Akt zu einer durchaus eigenthümlichen Thätigkeit macht. Erstlich ist die Predigt Auslegung eines bestimmten Schriftwortes, das ihr deshalb zum Texte wird. Schon nach dieser Seite liegt die Idee der Predigt dem alten Testamente noch fern. Denn a) das Neue Testament citirt wohl biblische, d. h. neutestamentliche Schriftworte, um sie entweder nur als Exempel anzuführen oder um einem neutestamentlichen Faktum die Erfüllung einer Weissagung erkennen zu lassen; dieser und nur in dieser Weise legt auch Jesus selbst in der Synagoge zu Naza-reth das ihm vorliegende Bibelwort aus. Dieser Unterschied zwischen dem, was wir Auslegung heißen, wo es rein um das Verständniß eines Schriftstellers zu thun ist, und zwischen jener Deutung prophetischer Worte auf die Gegenwart, ist uns neuerlich besonders klar gemacht durch die Schrift von H. F. Graue: „Semiten und Indogermanen“ (Stuttgart 1864), wo unter Anderem dargelegt ist, daß und warum der Jude nicht dem, was wir Exegese nennen, gar keine Idee hat, aus demselben Grunde, aus dem auch nicht eigentlich geschichtlichen Sinn, nicht die Fähigkeit besitzt, die verschiedenen Aussagen wissenschaftlich auseinander zu halten. (Beiläufig sey nur bemerkt, daß wir diesen Gegensatz zwischen dem Semiten und Indogermanen als Thatsache anerkennen, aber weit entfernt sind von der Folgerung, die der genannte Autor daraus zieht, daß der Indogermane deshalb schuldig sey, sich in allem Religiösen dem Semiten, dem Volke der Religion zu unterwerfen und auf seine eigene Art der Wahrheitskenntniß zu verzichten. Daß die Wahrheit nur bei den Semiten, so hätte der Schöpfer einen Fehler gemacht, wenn er neben der semitischen die indogermanische Race schuf. Zweierlei Wahrheiten, eine semitische und eine indogermanische, wird es ja auch wohl nicht geben.) Indessen findet man doch in Einem Punkte eine so nahe Verwandtschaft zwischen der Sitte der Synagoge und der der Kirche statt, daß man in jener eine Art Vorbild für diese, in dieser Fortsetzung jener anzunehmen sich gezwungen sieht; das ist der Brauch, daß nach dem Abschluß eines Schriftabschnittes ein freier Vortrag auch in der Synagoge (die Deut. 4. f. den Art. „Synagoge“ Bd. XV, 310) folgte. Aber b) dieser Brauch konnte

n haben. Und wie sich hier schon der künstlerische Gesichtspunkt deutlich zu ergiebt, so führt dieser selbst mit Nothwendigkeit auf die Voraussetzung, daß in uns nicht bloß die christliche Frömmigkeit, die sich aus Gottes Wort nährt, zugleich eine gewisse Bildung vorhanden ist, die im Gottesdienst auch ein ästhetisches Element fordert. Es ist also hiermit der Punkt fixirt, wo jene beiden Faktoren, geistliche und der rhetorische, in den Gottesdienst der Kirche eintreten, wo die indoeuropäische Bildung sich des semitischen Objectes bemächtigt, wo, wie in der Eregese Wissenschaft, so in der Rhetorik die Kunst, analog den übrigen Künsten, einen Zusammenhang Gottesdienst findet. Erst als das Produkt jener Faktoren ist die Predigt zu uns; als solches hat sie aber auch für immer ihren festen Typus erhalten.

Nach der eregetischen Seite soll und will die Predigt stets ihre Einheit mit der biblischen Verkündigung bewahren; sie führt aus jeder Gegenwart in die Zeiten der Urgemeinde zurück und wirft in jedes lebende Geschlecht die unveränderlichen Gotteswahrheiten, die und wie sie die Schrift ausspricht. Dagegen nach der rednerischen Seite ist die Predigt die Verbindung jeweiliger Zeitbildung mit der Substanz des Christenthums; es ist eine immer neue Uebersetzung des gleichen Originals in die verschiedenen Volksgeister und Zeitgeister, wie dieselben sich wieder in den einzelnen predigenden Persönlichkeiten mehr oder weniger charakteristisch ausdrücken. Welch' ein Unterschied zwischen einem Jakobus de Voragine und Schleiermacher! zwischen dem heiligen Hieronymus und K. Stieler! zwischen Luther und Thieremin oder Adolph Monod! Und wollen sie nur Eines, nämlich Christenthum predigen. Freilich ist auch die eregetische Seite trotz dem vorhin Gesagten keineswegs unwandelbar. Wie viel haben Apokalyptische Propheten schon aus ihren Worten herausdeuten lassen müssen, woran ihr Herz dachte — wie Vieles, wovor sie sich entsetzt hätten, daß sie das sollen gelehrt haben. Jetzt wirft das Bild göttlicher Offenbarungswahrheit, das sich in ihr, in ihrem Bekenntnis, ihrem Sorgen, Sehnen und Hoffen spiegelt, wieder anders zurück, und in der That ist dieser Wechsel um so bemerklicher, weil hier, wie in der praktischen Auslegung der Schrift, die Applikation auf die jeweilige Gegenwart eine Ausdehnung der Deutung mit sich herbeiführt, die dem wissenschaftlichen Exegeten untersagt ist, wozu namentlich auch mitgehört, was wir Allegorie nennen. Gerade in diesen Dingen, wie sofort nachfolgender Ausdruck, in der rednerischen Darstellung, hat die Phantasie und der Geschmack, resp. Ungeschmack, ein weites Feld. Auch diejenigen, welche den Dualismus zwischen dem Göttlichen und Menschlichen am strengsten festhalten und wider allen Subjektivismus einen kirchlichen oder biblischen Objektivismus repräsentiren wollen, entgehen nicht, daß an ihnen, oft stärker sogar als an Anderen, der Stempel ihrer jeweiligen Bildung, ihrer ganzen Person jedem Urtheilsfähigen augenblicklich erkennbar ist.

Diese Faktoren konnten nun, nachdem das Produkt einmal in's Leben getreten, verschiedene Verhältnisse innerhalb desselben annehmen, und hiernach gruppiren sich nunmehr die Zweige, in welche der Stamm kirchlicher Predigt sofort bis zum Ende des Jahrtausends auseinandergeht.

1) Ein Vorwiegen des Rhetorischen sehen wir bei jenen gefeierten, vom Volke beliebten Kirchenrednern des Morgenlandes. Bei den Cinen, wie Basilus d. Gr. und Gregoren von Nyssa und Nazianz, ist dieß die Frucht davon, daß sie eigentlich Redekunst zu ihrem Lebensberuf gewählt und darum die Rednerschulen des Hellenismus durchlaufen haben; sie üben diese Kunst nun als Advokaten und Festredner des Christenthums aus, wie die heidnischen Rhetoren dieselbe in anderen Diensten ausübten. Basilus, der christliche Bischof, und Libanius, der heidnische Rhetor, betrachten sich eben deshalb stets als Kollegen. Bei Ephraem d. Syrer, in dessen sangferndem Munde die Rede und der Hymnus gleichsam ineinanderfließen, tritt an die Stelle der Beschulung der angeborene orientalische Schwulst. Würdiger und edler als bei Anderen steht Chrysostomus vor uns; so viel unnöthiger Worte, Gleichnisse, die wir auch ihm schenken würden, so viel rhetorische Stylübung auch in seinen

Homilien sich findet: er ist doch seines Auslegerberufes stets eingedenk geblieben, ist auch als Prediger zugleich eine exegetische Autorität geworden, und wo er rhetorisch hat er sich doch niemals dermaßen verfliegen, wie Jene. Im Ganzen hat jedoch diese ganze Predigergruppe den Exegeten im Prediger auch dadurch zurückgedrängt, daß sie, wie im antiken Volks- und Staatsleben die Redekunst gelübt wurde, so auch die Predigt als Hebel anwandte, um in die Öffentlichkeit einzugreifen, so daß keineswegs die einfache Erbauung und Belehrung aus Gottes Wort, sondern ein praktischer Zweck erreicht werden sollte; wie nicht minder die Verwerthung der christlichen Rede zur Gedächtnisfeier für Märtyrer, Bischöfe und andere Respektspersonen, d. h. der Mißbrauch der Predigt zur Lobrede weit über eine biblische Textauslegung hinausführte. Der Gebrauch der gottesdienstlichen Rede für speciell praktische Zwecke, z. B. zur Polemik gegen Ketereien, gegen Laster, zur Verherrlichung eines Heiligen hat zuerst auch jene Predigtform hervorgerufen, die wir von der Homilie als thematische unterscheiden, jedoch ist die letztere noch sehr unentwickelt, es ist vorerst nur jener praktische Zweck, die Predigt zur Einheit zusammenhält, nicht aber ein thematischer Gedanke, der sich organisch entfaltet. Der Ursprung unserer Predigtthemen ist ein späterer. Die morgenländische Kirche in der Folgezeit nie mehr einen originalen Prediger aufzuweisen hat, hängt mit ihren allgemeinen Zuständen zusammen, wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte bildeten; das Aufgehen aller Redekunst in Weihrauch zu Ehren der Heiligen macht den noch als Prediger gerühmten Johann von Damaskus ungenießbar. Jenen griechischen Rhetoren müssen wir gleich die ersten lateinischen Prediger zur Seite stellen, die, wie Zeno von Verona und namentlich Ambrosius, zwar an originaler Redefähigkeit bedeutend hinter den Griechen zurückstehen, sich auch schon durch den knappen Umfang, der der lateinischen Predigt vermöge ihrer Einrahmung in den Meßkanon herbeieigen geblieben ist, von der griechischen Redefeligkeit unterscheiden, aber doch entschieden die griechische Redekunst sich zum Vorbild nehmen. Leo der Große, obgleich an Ort und Stelle unter jenen stehend, trifft dagegen mit der antiken Rhetorik darin zusammen, daß er die Predigt als Mittel für praktische Zwecke, gleichsam als mündlich verkündetes bischöfliches Mandat, z. B. zu Fest- und Fastenzeiten behandelt, wodurch denn freilich er vom Imperator als vom Rhetor hineingekommen ist. Jene orientalische Rhetorik gegen, die in der Bewunderung des Wunders und der Heiligen sich immer steigert, so zum Aberwitz ausschlägt, finden wir auch im Abendlande bei Alderson von Toledo.

b) Anders geartet tritt die Predigt da auf, wo zwar nicht mehr ein Textabschnitt lediglich um sein selbst willen durchgepredigt, dafür aber die Schriftgedanken aus den Worten in ihrer Größe und Tiefe entwickelt, also nicht Rhetorik, sondern Theologie gleichsam Exegese im großen Styl, getrieben wird. Hat dieß Makarius mehr nach der Seite des inneren Lebens, Athanasius (so weit die Zeugnisse über ihn zuverlässig sind) nach der Seite der kirchlichen Orthodoxie gethan, worin letzterem aus späterer Zeit noch Theodoret von Syrus an die Seite gestellt werden kann, so ist dies beides großartiger Weise verbunden bei Augustin, der, an seinen Text sich anschließend, nicht bloß ihn interpretirend, sondern denselben zum Spiegel tiefgreifender und umfassender Lehrwahrheit erweiternd, unter allen Predigern des Alterthums neben Origenes am meisten theologischen Gehalt in die Predigt niedergelegt hat. Auch in uns in seinen Reden eine Länge aufstößt, ein unnöthiges Hängenbleiben, da führt doch nicht nach Art der Griechen mit Worten spazieren, sondern es ist sein Gräbel seine Gedankenarbeit, die den Gegenstand erschöpfen will.

c) Die alte einfache Weise des Origenes findet sich zunächst nur bei Einzelnen noch, wie bei Asterius; neu lebt sie auf, nur freilich nicht mit dem exegetischen Geiste des Origenes, durch Gregor d. Gr., der, seinen Text der Ordnung nach erklärend, die Reihe von Lehren, zumal Moralien, daraus ableitet und dieses Hausbrod nicht als Rhetorik, sondern mit Allegorie würzt. Wie er dem ganzen abendländischen Cultus sein stabiles Gepräge aufgedrückt hat, so ist auch jene Predigtweise im Ganzen die heute

habe geliebt. Wir finden sie wieder bei Beda Venerabilis, der nur das Neue in der Geschichte der Predigt einführt, daß er mit seinen sermones aestivales et hiemales die Predigt unter den Gesichtspunkt des Kirchenjahres stellt und dasjenige in's Leben rückt, was man nachher (seit Karl's d. Gr. homiliarium) eine Postille genannt hat. Die großen Prediger dieser Jahrhunderte waren freilich anderswo zu suchen, es sind die Bistumspostel Bonifacius, Ansgarius u. s. f.; allein von der Missionspredigt ist hier nicht zu reden. Die Kirchenpredigt, so weit sie nicht vom Ceremoniendienste ganz unberührt wurde, war nur noch ein Reproduciren dessen, was die Väter hinterlassen hatten; wie wenig Selbstständigkeit vorhanden war, beweist nicht nur Karl's d. Gr. erwähnte Veranstaltung (s. d. Art. „Homiliarium“ Bd. VI. S. 249 f.), sondern Männer wie Rabanus Maurus, dessen unermüdliches Forschen, Lernen und Lehren nicht über die Linie eines Polyhistor's hinausführte, oder wie Haymo von Halberstadt († 833) sind doch nur Sammler, als solche freilich höchst ehrenwerth, umso mehr, da die Masse der römischen Priester sich weder durch Karl's Mandate noch durch solche Bilder aus ihrer homiletischen Faulheit erwecken ließ.

3. Erst als mit dem zweiten Jahrtausend, in Wechselwirkung stehend mit weltlichen Bewegungen, wie die Kreuzzüge, wie die Thaten der Hohenstaufen, ein neues Leben in die erstorbenen Glieder einströmte, als die Städte sich erhoben und Bildung pflegten, als die Kirche, von der sich deutlich meldenden, durch vier Jahrhunderte sich vorbereitenden Reformation gemahnt, neue Stützen für sich und neue Waffen gegen die Angreifer haben mußte: da gewinnt die Predigt, als lebendigster Punkt im Mechanismus des Gottesdienstes, als natürlich sich anbietendes Organ für immer neue Kräfte des Geistes, neue Bedeutung und neuen Einfluß. Und wieder lassen sich die verschiedenen, jetzt auftretenden Gattungen oder Methoden auf jene ursprünglichen Formen und die verschiedene Art ihres Zusammenwirkens reduciren.

Daß die Predigt einen Text haben, also sich auch in ihrer Form als Schriftlegung zu erkennen geben müsse, ist allgemein anerkannt; textlose Predigten finden sich in dieser Periode nicht mehr. Aber die Art der Auslegung ist eine sehr ungleiche.

a) Die Vorreformatoren, zumal Wicliff, ähnlich später die Hieronymianer, wie sie dem Volke die Bibel in die Hand gaben, damit es sein Christenthum selbstständig aus der Quelle schöpfe: so war dies auch ihrer Predigt Hauptzweck. Rednerischer Kunst befaßte es dazu gar nicht, außer in dem mehr negativen Sinne, daß alle Schulsprache unterlassen und nach des Volkes Ohr und Verstandniß geredet werden sollte. Eine absichtliche, naturwüchsige Rhetorik stellt sich aber bei diesen Predigern immer da ein, wo sie gegen das Papstthum polemisiren.

b) Die Theologen vom Fach, die Scholastiker, eregesten wohl auch; ihren Text in die Predigt erschöpfend ausdeuten. Aber nicht so, daß sie den Inhalt lebendig machten, sondern es werden nur die einzelnen Begriffe genauer bestimmt durch beizulegende Attribute, die sofort bewiesen werden, weiter auch ein oder etliche Denkprobleme abgeleitet oder angeknüpft, Quästionen, die sofort erledigt werden. Am ausgeprägtesten ist diese Form bei dem Minoriten Olivier Maillard, † 1502, am meisten populären Redeelementen verbunden bei Gabriel Viel; die Grundzüge aber, wie sie aus dem scholastischen Denken mit Naturnothwendigkeit hervorgehen, liegen klar schon bei Albertus Magnus, bei Thomas von Aquino vor. Geht aber unter diesem ewigen Schema, secundo, tertio, unter diesem Registriren alles rednerische Leben verloren, so wird auch der sachliche, theologische Inhalt nicht frei producirt, er besteht zum großen Theil in Citaten aus Schrift und Kirchenvätern, selbst aus Aristoteles. Wenn hiernach die beiden Beziehungen, der exegetischen und der rednerischen, die scholastische Predigt zu leisten hat, was von einer Predigtperiode geleistet worden: so ist sie dennoch nicht spurlos vorübergegangen; sie hat der Predigt ein bleibendes Andenken hinterlassen, das ihr aber nicht von Allen verdankt wird. Es ist dies die sogenannte synthetische oder thematische Form, das Aufstellen eines Themas, einer Partition, also

von frei gewonnenen Kategorien, unter welche der aus dem Text zu schöpfende sich fügt. Die klassische Rhetorik weiß davon ja nichts; die altchristliche Homilie dürfte dessen eben so wenig, und wenn, wie oben bemerkt, der praktische Zweig die Rede auf eine Art Thema, d. h. einen einheitlichen Gegenstand führt, zu dem Text- oder allgemeinere Schrifterklärung nur als Mittel verhielt, statt, wie in der Homilie, Selbstzweck zu seyn: so war mit solchem Thema noch keineswegs das gegeben, was man jetzt eine Predigtbischposition nennt. Es war vielmehr die Sache, die überhaupt nicht anders zu denken und zu reden wußte, als erstlich in jenen ewigen Theilens und Wiedertheilens, wo dann der eigentlich substantielle Rest in der Distinktion, Definition und Demonstration mittelst Citirung einer Auctorität und zweitens in der Weise, daß Probleme, Quästionen aufgeworfen und von dem Scharffinn, der sie aufgeworfen, sofort beantwortet werden. Aus der scholastischen *quaestio*, dem *dubium*, was gelöst werden soll, ist das Thema der Predigt geworden. (Unter Thema selbst verstehen übrigens die Prediger jener Zeit nicht die *propositio* selbst, sondern denjenigen Vers oder Satz aus der vorgelesenen Schrift, den sie allein als Text näher erörtern wollen. In einer Predigt am Tage des Heiligen und Jacobi von Mailard wird angekündigt: *Juxta thema movetur quaestio: beatitudo principaliter consistat in visione patris aeterni vel in fruitione Mariae* Geburt: *quaeritur, utrum beata Maria ante fuerit sanctificata?* Gabe angekündigt an Jubila an, es werde nach Recitation des Evangeliums eine *postilla* oder *expositio* *cum ejusmodi dubii solutione* (die *postilla* besteht in einem Auszug über den Text aus Leo d. Gr.); sonst auch sagt er wohl: *Primo recitabitur evangelium, in quo sitis paucis pro clariori intellectu; secundo ex eodem doctrinae aliquae eliciantur*. In wie weit das Motiv, das die Scholastiker auf diese Form führte, noch gültig ist, ob andere Motive für dieselbe vorhanden sind oder ob mit der Scholastik auch ihre homiletische Frucht innerlich verdorrt ist, das zu erörtern ist Sache der Historiker.

c) Fragen wir, wo nun eigentlich wirkliche Beredsamkeit zu finden sey, so finden wir dieselbe entschieden jenen Predigern, die zum Volke in seiner Sprache redeten, die es geistig zu heben, es zu trösten und sittlich zu läutern. Dabei macht es wohl einen großen Unterschied aus, ob die Prediger sich des Volkes Wohl nur im engen Zusammenhang an die Kirche denken, oder ob sie, ohne diesen Zusammenhang irgend wie lockern zu können, doch vielmehr das Subjekt für sich, die Seele als gottebenbildliches Wesen zum Ausgangspunkt zu führen bestrebt sind. Das erste ist die Art, wie der Franziskaner I. verfährt; bei ihm steht ein naiver Kirchenglaube im engsten Bunde mit einer geistlichen Lebensanschauung, mit geübten Sinnen und reicher praktischer Erfahrung zusammen mit einer frischen, kraftvollen Natur, mit der Gabe treffenden Wortes fließender Rede erzeugt eine Beredsamkeit, die in keiner Schule gelernt, aber desto vollständiger wirksam und eben als Produkt dieser Faktoren in ihrer Art klassisch ist. Fürwahr ist, alle Zeiten zusammengenommen, die Zahl der Männer, die als Prediger literar-historisch unter die Klassiker ihrer Nation zu stellen sind; Berthold ist einer der Wenigen. Mit seinen Texten verfährt er sehr frei; sie sind ihm nur das Motto; in Beziehung haben andere, wie der schwarzwälder Anonymus aus dem 13. Jahrhundert, dessen Predigten Grieshaber herausgegeben (Stuttg. 1844), die scholastische Form gerader beibehalten, haben mehr ihre Texte förmlich erklärt, aber in Folge dessen rednerische Kraft entwickelt, so bedeutend immerhin auch in Hinsicht der Sprachdarstellung ihre Arbeiten sind. Von scholastischem Disponiren sich fern haltend, mit Behagen einzelne wichtige Textmomente treuherzig, aber originell erklärend, Nikolaus von Straßburg, aber auch in dieser Form liegt eine natürliche Beredsamkeit die Herzen anheimelt. Nicht als Wirkung solcher Naturgabe, sondern als Ausdruck der Redner erfüllenden Begeisterung, der Andachtsgluth und des flammenden Glaubens, die heilige Kirche zeigt sich diejenige Art der Beredsamkeit, durch welche der Bernhard Mönche und Volk zu bezaubern verstand. Dieselbe Begeisterung aber

das Papstthum und das von demselben beschützte neue Heidenthum, erzeugt die mächtige Wirkung eines Savonarola. — Die andere Weise repräsentirt die Reihe jener Mystiker, Eckart, Tauler, Suso u. s. w., die ebenfalls ohne alle rhetorische Schule eine überborene Kraft der Rede zeigen, entweder, wie Eckart, durch die sentenzenartige, schlaue Kürze, worin sie die spekulativsten Gedanken in deutscher Sprache ausdrücken, oder, wie Tauler, durch die immer neuen Bilder, unter denen sie die stets wiederkehrenden Gedanken der Mystik dem Volke zugänglich zu machen suchen, oder, — wie die Genannten — durch die Innigkeit, womit sie in Form von Selbstbekenntnissen, subjektiven Zuständen und Erlebnissen im Geiste das Allgemeine auszusprechen trachten. Tritt bei diesen das Ergetische bedeutend zurück, weil sie überhaupt nicht Vermens, sondern ewig-Gegenwärtiges, ein Gottesleben im Menschen als Christenthum zu zeigen sich berufen wissen: so hat dagegen Suso (vgl. über ihn das von seinen Predigten theilte in der Monographie über ihn von Diepenbrock, Regensb. 1837) sich mehr zu thun gemacht, seinen Text zunächst objektiv anzusehen und dann erst ihn in's subjective geistliche Leben umzubenten, was Tauler immer gleich von Anfang zu thun that. — Vielfach gehen die hier unterschiedenen Predigtweisen in einander über, wie dies des heiligen Bernhard bedeutende Stellung in der Geschichte der Predigt wesentlich dadurch bedingt ist, daß sich in ihm das scholastische und das mystische Element vereinigt und das rhetorische sich mit der — wenn auch nur im Style der Zeit geübten — Absicht vereinigt, die Schrift als Quelle der Erkenntniß den Hörern nahe zu bringen und nutzbar zu machen. Auch die volkstümlichen Redner haben sich wenigstens das Princip einer thematischen Disposition angeeignet, aber sie geben ihm gerade wegen originellen und volkstümlichen Inhalt, daß an die Stelle scholastischer Dispositionen und Quästionen anschauliche, handgreifliche Vorstellungen treten, die, das Volk beherrschend und ordnend, zur Faßlichkeit und Behaltbarkeit, zur ganzen Anziehungskraft, die die Predigten ausüben, sehr wesentlich beitragen, d. h. sie haben jene scholastische Erbschaft gerade so umgewandelt, wie sie heute noch sehn muß, um ihr Recht in der Predigt zu behaupten. Wenn die Scholastiker ein dubium proponiren wollten, das eben nur für einen scholastischen Kopf Interesse hat, so legen diese Predner dem Zuhörer irgend eine Frage in den Mund, die durch das Vorangehende schon erregt seyn mag, und beantworten diese Interpellation eben so naiv, wie sie gestellt haben. — Was sonst das Mittelalter, namentlich vor seinem Ende, auszuweisen vermochte, das sind entweder Ausläufer und Extreme einer einzelnen Richtung oder Mischungen und Kreuzungen derselben; wie namentlich Scholastik und Volksstümlichkeit, maßlose Allegorie mit kräftig praktischer Tendenz, zarte Mystik mit herbe Komik, ein Zurückgehen auf die Schrift mit absoluter kirchlicher Gläubigkeit zum letzten großen Redner der vorreformatorischen Kirche, Joh. Gailer von Kaiserstuhl, zu einem originellen Ganzen zusammenfließt, darüber siehe den ihn betreffenden Artikel von E. Schmidt in Bd. IV. S. 714 ff.

4. Was die Vorreformatoren nur erst vereinzelt, vielfach gehemmt, ja noch selbst in der vollen Klarheit des Bewußtseyns, was eine neue Zeit bringen müsse, angestrebt hat, das schaffte die Reformation Raum. Auf Gottes Wort und auf Glauben stellte sie die evangelische Kirche; dem Glauben das Wort Gottes darzureichen, dazu war die Schrift das gottgegebene Mittel. Und wie herrlich, wie gewaltig hat dieses Mittel gewirkt! Aber so einfach die Aufgabe für die Reformatoren sich stellte und so trefflich dieselbe lösten — nämlich: die Gemeinden, die Hungern, zu speisen mit dem Worte Gottes: so wenig trat auch schon der Unterschied zwischen der gottesdienstlichen Predigt und zwischen jeder anderen Art von Verkündigung der Heilswahrheit vor Augen. Erstlich, wie sich nach evangelischer Lehre Glaube und Rechtfertigung im göttlichen Gnadenwort verhält, so dachte man sich auch Glauben und Rechtfertigung im Verhältniß zur Kirchenpredigt; diese, die zunächst ein Cultusheil, ein heiliges Handeln zu gottesdienstlichem Zweck ist, ward als ein Moment der Heils-

ordnung gesagt. Daneben geht die andere, ganz allgemeine Auffassung her, wonach die Predigt einfaches docere ist; wie sie nach jener ersten Seite (was nun auch namentlich von Etliden wieder aufgewärmt worden) zu etwas Sacramentalem gemacht wurde, so ist sie nach dieser Seite mit der Katechese verwechselt worden. Beides hat sehr temporäre Nothwendigkeit und darum seine Berechtigung gehabt; namentlich in letzter Beziehung mußte ja in der That die Predigt noch auf lange Zeit das ersetzen oder nachholen, was die Katechese hätte leisten sollen. Beides aber hat auch seine Wirkung auf die Gestaltung der Predigt nicht verfehlt. In erster Beziehung wäre freilich die Gefahr vorhanden gewesen, daß man aus der Predigt einen liturgischen Akt macht, sie mit der Absolution identificirt hätte; meint doch in unseren Tagen Bünigut lutherisch zu seyn, indem er behauptet, wir haben nicht über die Sündenvergebung zu predigen, sondern indem wir predigen, vergeben wir die Sünden; eine Thorheit, der die Reformatoren schon durch jene zweite, didaktische Bestimmung des Zweckes der Predigt bewahrt wurden. Aber die Wirkung blieb nicht aus, daß der Lehrgehalt der Schrift wenigstens in der lutherischen Kirche zu sehr immer nur auf die Rechtfertigung, auf den Gegensatz von Glauben und Werken bezogen wurde; ferner daß, wie Seiten des Zuhörers das Hören der Predigt an sich schon als Glaubensbeweisung trachtet wurde, so auf Seiten des Predigers alle seine Verpflichtung wesentlich nur Reinheit der Lehre bezogen, daher sowohl der ethische Gehalt als die künstlerische Form weniger beachtet wurde. In der Reformationszeit selbst ist das Alles theils noch weniger hervorgetreten, theils weniger nachtheilig gewesen, weil die ganze Macht der reformatorischen Bewegung auch dem Predigtwort eine ungemeine Kraft verlieh, die Freudigkeit des seiner selbst gewissen Glaubens und als ernste Sorge um das Heil so lange verwahrlosten Seelen, so wie als Kampfesmuth gegen alles unevangelische Wesen in Leben und Lehre den Predigern feurige Zungen gab und alle angelernte Torheit und allen scholastischen Formalismus überflüssig machte. Dadurch ist und ist Luther's Predigt klassisch, während Jeder zugeben muß, daß sich von seinem Werke eine correcte Homiletik nicht würde deduciren lassen. Aber desto mehr kamen jene Lehren in der Folgezeit (etwa von Jakob Andrea an zu rechnen) zum Vorschein. Es mehr die Kernlehren nur, wie sie von jedem evangelischen Christen als Inhalt seines Bekenntnisses anzueignen sind, wie sie ihm Licht und Trost sind im ganzen Leben, denn das ganze Lehrsystem der Kirche mit seinen zugespitzten dogmatischen Begriffen. Thesen bildet den Inhalt der Predigt; die Schrift wird eigentlich nur ausgelegt, die Dogmen zu beweisen; und nicht mehr jene Einfachheit ist es, in welcher sich die evangelische Lehre bei Veit Dieterich, bei Johann Brenz popularisirt und dem Gemüth applicirt, sondern man treibt jetzt auch auf den Kanzeln hohe Theologie; natürlich! von, daß man correct denkt und redet, hängt ja der Seelen Seligkeit ab. Die literarische, künstlerische Seite, die bei Luther größtentheils nur aus seinem eigenen, gesunden Sinne, aus seinem reinen Sprachgefühl und seiner gewaltigen Sprachmeisterschaft vorging (denn seine bekannte Regel, es solle der Prediger seinen Gegenstand angelegentlich beweisen, mit Gleichnissen schmücken u. s. w., war für ihn keineswegs eine Schablone, nach welcher er arbeitete) — die bei den nächsten Nachfolgern, namentlich auch bei Melanchthon's Einfluß, sich auf eine durchsichtige Anordnung des Stoffes und auf die einfachste Faßlichkeit und Anschaulichkeit des Ausdrucks beschränkte — ward allmählich der Gegenstand größerer, besonderer Aufmerksamkeit. Nämlich a) der Schmuck von Bildern und Gleichnissen, Exempeln, der nur Mittel zum Zweck der Veranschaulichung, der Popularisirung gewesen war, wurde allmählich ein selbstständiger Gegenstand des Wohlgefallens, bei dem man verweilte, weit mehr als nothwendig und gut war. Einen Anfang sehen wir schon bei Valerius Herberger; so viel Treffliches der Mann auch bietet, ist doch nicht zu läugnen, daß er an seinen Bildern, Wortspielen u. ein gewisses Verhagen hat; er spielt damit. Dieses Blümeln (wie Heinrich Müller es nennt) geht fort durch die ganze Zeit, es wird beeinflusst und gesteigert durch die Dichter.

dörfergesellschaften und führt in einen Sumpf von Geschmacklosigkeit, die von den Sel-
 tenpredigten mittelalterlicher Mönche kaum erreicht, nicht übertroffen wird. Daß die
 kleine Welt sich nicht mit Ekel von diesen Predigern ablehrte, begreift sich nur dar-
 aus, daß jene selbst bis über die Ohren im absoluten Ungeschmack des Rococo steck-
 ten, aber waren die Predigten eines Schopp, Dillherr, Meißner, Brambhofer's „sams-
 oger Königsfladen“ (Augsb. 1712) auch für die Menge ein Ohrenschmerz. b) Was
 der Prediger nach Maßgabe seines Textes und gemäß dem Ertrage seiner Meditation
 in diesen freistellt, wie er seine Rede einleiten und anordnen will, nach welcher Rich-
 tung und in welcher Ausdehnung er die Auslegung zur Anwendung werden läßt, ob er
 seine Predigten zu einer zusammenhängenden Reihe macht u. dergl., das wurde jetzt
 diese Formen gebracht und als verschiedene Predigtmethoden mit ungemeiner Wichtig-
 keit betrachtet (der fünffache Usus, der Leipziger, Helmstädter, Jenaer Fuß u. s. w.).
 Der Prediger fragt sich nicht: wie behandle ich meinen Text für die Gemeinde am
 besten? sondern: soll ich meine Predigt machen nach der methodus poetica, der
 methodus conoondantialis, der methodus iatrica u. s. w.? (C. Schuler, Geschichte
 der Veränderung des Geschmacks im Predigen.) c) Wenn Melancthon die Beibehal-
 tung der thematischen Predigtform dadurch befördert hat, daß er in seinen homiletischen
 Abhandlungen über die Evangelien gewisse Lehrpunkte, loci communes, hervorhob, die auf
 den gegebenen Textes erörtert werden sollen oder können, so hat die Folgezeit
 ihm den richtigen Satz, daß ein gutes Thema nicht eine Capitelsüberschrift aus Dog-
 ma oder Moral, sondern Sache rednerischer Erfindung ist, mißdeutend und überspan-
 nend — aus der Erfindung neuer, möglichst absonderlicher Themen ein Handwerk ge-
 worden und ebenso sich darauf eingelassen, alle möglichen Texte unter Einem und demselben
 Thema abhandeln zu können (daher die sogen. Real- und Verbaljahrgänge, ganze Po-
 etiken über ein und dasselbe, jeden Sonntag sich wiederholende Thema). d) Während
 er sich auf das Eine, was noth ist, concentrirt, alles Fremde fern hält und Bilder
 und Beispiele aus Natur und Geschichte, wie auch theologische Notizen, exegetische Dis-
 sertationen nur soweit aufnimmt, als sie wirklich zur Sache dienlich sind: so lassen die
 Predigten der Prediger ihr Wissen glänzen; sie spicken ihre Predigten mit gelehrten Brocken
 aller Welt, mit Citaten aller Art — es ist das nicht mehr nur Mittel zum Haupt-
 ziele, sondern man rechnet diesen Wust zur Schönheit der Predigt, und die Zuhörer
 schenken, wenn auch sonst nicht viel, doch wenigstens neuen Respekt vor der Gelehrsam-
 keit des Pastors mit nach Hause. — Aus diesem trostlosen Gestrüppe heben sich wohl,
 aber hochragenden, edlen Stämmen, einzelne Männer hervor, die, frei von dem Firkel-
 der homiletischen Mode, den Gemeinden ein gesundes pabulum animas zu reichen
 bemüht und dazu mit reicher Geistesgabe ausgerüstet sind: Johann Arndt,
 Andreas, Heinrich Müller, Christian Scriber — und es mag noch Manchen dieser
 gegeben haben, dessen Name und Arbeiten nicht auf den literarischen Markt her-
 vortreten und darum vergessen sind. Aber erstlich waren deren Wenige und zweitens
 auch diesen irgend Etwas von dem Gewande dieser Zeit an, über das wir erst
 deutlich hinwegsehen müssen, um ihr Gutes und Treffliches rein genießen zu
 können. Arndt, obgleich dem inneren Leben zugelehrt, wird doch einen trocken-lehr-
 haften Ton nicht los, der auch durch die Menge von Citaten (selbst in lateinischer
 Sprache), die nebeneinander gestellt werden, nicht gehoben wird. (Recht berecht wird
 er viel mehr in seinen Gebeten, als in den Predigten selbst.) Müller macht un-
 nöthig viel Worte, hält sich überall auf, weil sein beweglicher Geist überall etwas
 findet; Scriber gibt die einfachen evangelischen Heilsgedanken in immer neuen Bildern,
 die man möchte doch oft, statt neue Bilder für die alten Gedanken, lieber auch ohne
 neue Gedanken. Daß die Thementunst seiner Zeit auch in seinen Augen nichts
 Neues war, das beweisen seine „Goldpredigten“ (der ganze Inhalt des Katechis-
 mus unter dem Bilde des Goldes dargestellt), seine „Herrlichkeit und Seligkeit der
 der Gottes“, welche Ueberschrift (zusammelt der Partition: „im Leben, Leiden,

Sterben“) das stehende Thema eines ganzen Jahrgangs von Predigten über die Evangelien bildet.

5. Diese Anhängsel abgeschüttelt zu haben, ist der Ruhm, der in der Geschichte der Predigt dem deutschen Pietismus gebührt. War es zunächst auch nur die biblische Auffassung und Behandlung der Predigt, auf welche Spener durch die Wahrnehmung geleitet wurde, wie entsehrlich unwissend das Volk trotz den unendlich vielen und unendlich langen Predigten war, die es hörte: so tritt doch im Verlaufe die Haupttendenz des Pietismus, daß der Unbekehrte sich bekehren, der Bekehrte aber durch Frömmigkeit seine Bekehrung beweisen solle, auch in der Predigt in den Vordergrund. Von der lutherischen Orthodorie, gestützt auf ihren Begriff von der Taufe, die Masse der Tauften als wirkliche Kirche nahm und darum als Aufgabe der Predigt nur die Erhaltung dieser Masse bei correctem Glauben und die Uebung der Sittenzucht durch das Wort betrachten konnte, im Uebrigen aber es immer schon als gutes Zeichen ließ, wenn die Masse nur zum Gotteshause kam, Predigten hörte, beichtete und communizierte: so hat dagegen der Pietismus diese Masse mit aller äußeren Kirchlichkeit nicht als Kirche anerkannt, sondern erst sichere, in's Innere gehende Zeichen der Bekehrung gefordert und, wo diese fehlten, auf Belehrung gedrungen; daher war ihm das Hauptthema immer: Sünde, Gnade und Bekehrung; daher hat er, nicht in pelagischer, sondern — wenn dieser Ausdruck hier nicht mißverstanden wird — in methodischer Weise einen mehr gesetzlichen als evangelischen Ton angenommen. Bei den Predigten, die von Natur härter angelegt sind, tritt an die Stelle dieser Gesetzmäßigkeit mehr eine gewisse Süßlichkeit, mit welcher der Heiland stets angepriesen wird und Seelen lieb gemacht werden soll, was im Wesentlichen auf das gleiche Ziel hinausläuft. Darin ist freilich ein großer individueller Unterschied; aber je weniger gesetzliche Drängen und diese Eintönigkeit der Gedanken und der Sprache neben jenem Ernste der Forderung, und je weniger jener süßliche Beigeschmack an einem Prediger wahrzunehmen ist, um so weniger ist seine Predigt specifisch pietistisch, wie namentlich die Prediger aus Bengel's Schule, Georg Konrad Kieger, Steinhofen, aus späterer Zeit E. F. Hartmann, als Muster — nicht pietistischer, sondern evangelischer Predigt anerkannt sind. Die exegetische Seite der Predigt, die bei Spener der oben erwähnten Lehrabsicht gemäß — theils zu sehr am Einzelnen hängen zu lateinisch ist, theils aber (wie in seinen Predigten über die Glaubenslehren, die Lebenspflichten) sich einem speciellen Thema zu sehr unterordnen muß, und den Text weit nicht erschöpft — tritt bei den Nachfolgern, namentlich bei Kieger und hernach bei den genannten Württembergern, in's richtige Verhältniß zum Predigtzwecke, sie ist eingehend, überschreitet aber nicht die Gränze des für die Gemeindeglieder Thutigen und Ersprießlichen. Die rednerische Seite wird von den Predigern der pietistischen Richtung (nur etwa mit Ausnahme Rambach's, der auch als Theoretiker für die Predigt thätig war) gar nicht speciell cultivirt; sie haben grundsätzlich vielmehr Abneigung gegen alle Anwendung menschlicher Rhetorik; ist der Prediger, was er sein soll, ein wiedergeborener Mann, so wird auch der Geist aus ihm reden; statt der Kunst ist es vielmehr die Salbung, die sie fordern und von der gerade in diesen Augenblicken gesprochen wird. Gleichwohl gibt es sich bei den Einen, wie Bengel und Kieger sehr deutlich zu erkennen, daß sie eine klassische Bildung besitzen, die ihnen den Maß, den Wohlklang, überhaupt das menschlich-Schöne an der Rede gegeben hat; bei Anderen, wie bei Samuel Ulber, bei Ph. D. Burt, liegt das rhetorische Element vorzüglich in der ungemein reichen inventio, mit der sie für jede Perikope eine Reihe der mannichfachsten, schon für sich nach Form und Inhalt ansprechenden, fruchtbar auszuführenden Themen finden und die Partition ebenso logisch richtig als übersichtlich zu machen, wie dieselbe mit den Textmomenten lebendig zu einigen wissen. Eine durchaus aparte, ja isolirte Stellung nimmt Detinger ein, der, von Hans durch sein Verhältniß zu Bengel mit der pietistischen Schule zusammenhängend,

um völlig von ihr, aber auch von den Mystikern, wie Arndt, abweicht, daß er, um die poetische und um die rhetorische Predigtregel sich lediglich nichts kümmernd, in seinen Predigten eigentlich immer nur der drängenden Fülle seiner theologischen Anschauungen Kraft macht. Man kann ihn deshalb noch am ehesten mit Eckart und Tauler vergleichen, so daß sein Gedankengebiet ein unendlich ausgehnteres ist und an die Stelle der bei ihnen bemerklichen Einförmigkeit eher eine allzu große und zu regellose Mannichfaltigkeit tritt. (Vergl. den Aufsatz des Unterzeichneten über „Detinger als Prediger“ in d. Darmst. Allg. Kirchenztg. 1854, Nr. 190—200.) Das Rhetorische liegt bei ihm aber treffenden Kraft des Ausdrucks, in welchen er eine Menge tiefsinniger Gedanken, die überall auch in seinen Predigten sich zerstreut finden.

6. Eine weit größere Differenz, als die zwischen der kirchlich-orthodoxen und der rationalistischen Predigt stattfand, trat ein, als sich der Rationalismus diesen beiden gleich entgegenstellte. Ihm war die Predigt eine äußerst willkommene Institution; er suchte eine Menge höchst begeisterter Kanzelredner aufzuweisen (auch dieser Name ist ihm seine Entstehung); aber nur, weil sich mittelst derselben so überaus viel zur Volksaufklärung thun ließ. Wie er diesen Zweck nach allen Seiten verfolgte, welche unerhörten Themen er auf den Predigtstuhl brachte, welchen namenlosen Ungeheuer er entwickelte, ist bekannt; ebenso wie zunächst der Einfluß der Wolf'schen Philosophie auf die Prediger den Rationalismus der Kanzeln vorbereitete, sowohl durch jetzt übliche Auseinandersetzen „vernünftiger Gedanken“ als durch die Methode des Konstruierens; wie sofort schon bei Rosheim die Predigttheorie auf „Berichtigung der Irrthümer“, auf Erleuchtung des Verstandes dringt, mittelst welcher auf Herz und Willen wirken soll; und wie dieß ferner, als die Rousseau'schen Ideen zu wirken und nachzulegen begannen, auf Beseitigung aller Begriffe und Lehren hinführte, die sich den jetzt geltenden Grundsätzen eben nicht berichtigen ließen. Wir haben hier nur eines beizusetzen. Die Exegese ward in der Predigt nur der Gewohnheit der Gemeinde zu lieb noch beibehalten; eigentlich lag ja nichts daran; man hatte jetzt Anderes zu predigen, wovon die Hirten und Fischer in Galiläa nichts wußten, und auch was man biblische Aussprüche anknüpfen konnte, das hatte seinen Wahrheitsbeweis ja nicht mehr in der Autorität der Bibel, sondern in seiner eigenen Vernünftigkeit. Weil für die Gemeinden nun einmal hergebrachter Weise die Bibel als Autorität und immerhin diese für manche Wahrheiten nicht zu verachten war, so predigte man auch jetzt über Texte aus der Schrift. Aber bei Kant lernte man moralisch auslegen; und auch wo dieß nicht angewendet werden konnte, da bildete sich nun eine neue Methode, aus jedem Text alles Mögliche herauszufinden, den Sinn des Verfassers ganz zu ignoriren und Beliebiges, wovon die Schrift gar nicht redet, aus derselben abzudecken. d. h. eben die Weisheit der Aufklärung zum Inhalte der vorgeblichen Schriftauslegung zu machen. Die rhetorische Seite cultivirte der Rationalismus in der Weise, daß er a) seine eigene Sprache auch zur Predigtsprache machte; daß er, statt seiner eigenen Diktion durch die biblische Kernsprache Kraft und Wärme zuzuführen, vielmehr auch die biblische Terminologie, die er für Orientalismen ausgab, in seine Schultheorie übersezte; und b) daß er, zwischen flachem Rationniren oder langweiligem Dogmatismen und zwischen empfindsamem und pathetischem Deklamiren abwechselnd, sich schmeichelte, der Gesamtwirkung auf Verstand, Gemüth und Willen sicher zu seyn. Deshalb hat sich der Rationalismus gerade auf seine Kanzelberechtbarkeit ganz besonders zu gute gethan; ein Abraham Teller, Köhr, Schuderoff, Marejoll galten, unter Anderen, für große Geister. In der Geschichte der Theologie mag dem Rationalismus seine Stelle als ein nothwendiger Durchgangspunkt von Rechtswegen gebühren; auf der Kanzel aber ist er eine widerliche, langweilige Erscheinung; von ihm datirt sich die Entleerung der Kirchen.

7. Ueber diesen Kanzelrationalismus ist die Zeit hinweggeschritten; auch die jetzigen Prediger und Erben desselben haben unstreitig doch ganz anderen Stoff, haben mehr

christlichen Gehalt aufgenommen und sich eines besseren Geschmacks befleißigt. I. Uebergang hierzu hat sich auf mehrfache Weise bewerkstelligt.

a) Wenn uns an den Supernaturalisten, namentlich an Reinhard, die Verwandtschaft mit dem Rationalismus im Ausdruck, in der Methode der Demonstration, in der Themenbildung und Partition, selbst in der Textbehandlung auffällt, so ist umgekehrt doch nicht zu übersehen, daß diese Männer zwar dieser Verwandtschaft sich nicht schlugen, weil sie von den Banden ihrer Zeit, von der ganzen Atmosphäre, in welcher sie athmeten, sich nicht ablösen konnten, aber daß sich doch in diesen Formen bei ihnen ein Inhalt birgt, der davon zeugt, daß dem Prediger das Evangelium etwas ganz Anderes ist, als es den Rationalisten war. Reinhard's Reformationspredigt vom 3. 18 (über die Rechtfertigung aus dem Glauben) ist in dieser Beziehung ein wichtiges Beispiel; solch ein Inhalt mußte mit der Zeit die ihm unangemessene Form nothwendig sprengen. Ähnlich verhält es sich mit der trocknen demonstrativen Art Storr's; ähnlich mit der in anderer Beziehung von beiden so grundverschiedenen Lavater. Dieses ewige Leben von Begeisterung, von überwallendem frommem Gefühl bei wenig objectivem Gehalt, was Alles bei Lavater am stärksten hervortritt, ermüdet uns: aber es ist wie in Storr's Bibel-Expositionen, wie in Reinhard's Dispositions- und Argumentationsmethode, ein reiner, gründlicher, christlicher Wille; im Gewande der Zeit ein frommer Ernst — wie Friedrich's d. Gr. Hauptleute trotz Pöps und Haaren eben doch Helven waren, so haben auch diese Männer mit ihren Predigten mehr gethan, als uns in ihren Worten zu Gesichte kommt.

b. Es ist nicht zu vergessen, daß die Zeit des Rationalismus zugleich die Zeit deutscher Poesie und Literatur gewesen ist. So kam auch von Seiten des hochgehobenen und gereinigten Geschmacks, also von Seiten einer besseren Aesthetik, eine Reaktion gegen den Ungeschmack, gegen die unsäglichste Poesielosigkeit der Zeittheologie. Wie in den vorhin genannten Männern der bessere Inhalt, den sie im eigenen Innern trugen, gegen die schlechte Form reagirte, die ihrer Zeit angehörte, so hat umgekehrt bei anderen der Sinn für edlere Formen, der höher entwickelte Geschmack gegen den mageren Inhalt reagirt, den die Zeittheologie zu Markte trug. So war es bei Herder, was er in seinen Briefen über theologisches Studium gegen die Predigtweise seiner Zeit und für Herstellung einer einfach biblischen Predigt sagt, das hat ihm sein Schicksal eingegeben, und es hat in seiner Art gewirkt, obgleich Herder als Prediger selbst über seine Zeit hinausschritt. Einen ähnlichen Proceß hat Dräseke durchgefahren: das rednerische Feuer, das ihm angeboren war, hat er nicht allzu lange an einen theologischen Inhalt verschwenden können; er mußte Besseres dazu haben, führte ihn zu evangelischem Predigen.

c. Und nun ward mit dem Erstehen einer neuen, positiveren Theologie auch die Hauptarbeit für die Predigt gethan. Einerseits stellt Schleiermacher den Prediger wieder mitten in die Kirche, in das christliche Gemeingefühl, und schließt ihm die Tiefe und Fülle seines eigenen christlichen Bewußtseins auf; aus diesem Leben quellt heraus jenes der Gemeinde darzustellen, eben damit also ihr das Christenthum nicht als etwas Fremdes, als Sägung aus vergangener Zeit, sondern als ihr Eigenthum in der Tiefe des Herzens Lebendes zu verkünden und sie damit über sich selbst zu erheben, das stellt er als Predigtaufgabe hin. Andererseits rufen Harms und Harnack zur Kirchenlehre und Schriftlehre zurück; jener predigt in Zungen und handhabt seiner Weise das Recht freier, geistesfüller, christlicher Persönlichkeit, aber er feiert was die Kirche glaubt — hält Predigten über die Bibel, über die Augsburger Confession, über die Passion, über das Abendmahl; dieser fragt nicht principiell nach dem Dogma, desto sorgfältiger legt er in Homilien die Schrift aus, leistet aber der Kirche selber den besten Dienst. Was Herder'n als Ideal der Predigt vorschwebte, das hat Menken zuerst lebendig hergestellt.

Aus von diesen Punkten laufen nun die wichtigsten Predigtweisen der Gegenwart aus.

1) Was bei Schleiermacher noch mangelt, nämlich eine gründliche Exegese, das haben Männer wie Ritsch zu ergänzen verstanden, ohne darum den principiellen Standpunkt des Meisters zu verläugnen. Der Bibeltext wird in seinem Kerne erfasst, wird geistig durchdrungen, aber eben darum auch mitten in die Gegenwart hereingeleitet, der Schriftinhalt in seiner unendlich mannichfachen Wahrheit am wirklichen Leben erprobt, dieses damit beleuchtet. Nach der rhetorischen Seite wird aller unnöthige Schmuck abgeworfen fern gehalten, desto mehr aber Sorgfalt darauf verwendet, jeden Gedanken in der würdevollsten und treffendsten Form auszusprechen; ebenso wird alle belehrungsflüchtige Redseligkeit gemieden, weil der Prediger die Zuhörer nicht als Heiden oder Weltmenschen, sondern als eine Gemeinde vor sich sieht; in ruhiger Entwidlung werden die Gedanken dem Zuhörer zum geistigen Genießen, zur geistigen Lebens-Verreichung dargelegt. Diese Weise hat nicht den Beifall der Masse, es sind Wenige, die sich ihrer bedienen, aber, die sie richtig würdigen; der Schreiber dieser Zeilen bekennet aber, daß er in Theorie und Praxis nach dieser Seite sich hält, weil er die so gefasste und ausgeführte Predigt am meisten dem, was die geistliche Rede als Theil des Cultus seyn soll, entsprechend findet. Denn hier ruht das Gewicht des Ganzen im Werthe der Gedanken; das Uebrige ist untergeordnet.

2) Die zweite Linie, die wir an Harms anknüpfen, zeigt uns Prediger, die entweder, wie Böhe, einfach ponirend, gleichsam in liturgischem Styl, die Lehre der Kirche als einzige Heilswahrheit verkünden (eine Predigtweise, die wir, nur frischer, jugendlicher, auch bei Ahlfeld erkennen); oder die, wie Tholuck, dieselbe mit der Zeitbildung, dem Menschenherzen in lebendigen Verkehr setzen, wobei der Glanz der Beredsamkeit wesentlich apologetisch wirkt; oder die, wie Ludwig Hosacker, von pietistischen Grundhaltungen ausgehend, aus der Kirchenlehre wesentlich nur die Punkte herausheben, sich auf Sünde, Gnade und Bekehrung beziehen und mit seelsorgerlichem Eifer unermüdetlich zur Bekehrung drängen. Während die erste dieser drei Arten namentlich da Wirkung findet, wo das Hauptgewicht auf Kirche und Confession gelegt wird, die zweite vorzugsweise die Gebildeten, die Studirten anzieht, deren Glaubensbedürfniß sie reichlich entgegenkommt, wird die dritte immer auf die Masse am stärksten wirken, auch die, die sich wirklich dadurch belehren lassen, immer nur ein Bruchtheil sind.

3) Die dritte von Menken eröffnete Linie setzt sich fort in einer Anzahl von Predigern, die entweder, wie Steinmeyer, die Schrift in ihren einzelnen Aussprüchen durch eingehende Auslegung, durch Feinheit der speciellen Exegese in immer weiterem Umfange den Zuhörern aufschließen, oder die, wie Stier, indem sie das Einzelne aus dem Ganzen der Schrift erklären, die organische Einheit derselben deutlich zu machen suchen, oder die, wie Ved, selbst in der Form sich losmachen von jeder Tradition der Kirche und Schule, und in der Predigt lediglich die Schätze der Schriftwahrheit eröffnen, die jedoch nicht in der Weise eines von Wort zu Wort schreitenden Commentars, sondern so, daß das Schriftwort in seinen Kernpunkten fortwährend als ein Gotteswort in Welt und Zeit hineingreift.

4. Was den Einfluß des Gegensatzes der Confessionen auf die Predigt betrifft, glaubt sich der Verfasser auf die Erörterung dieses Punktes in seiner Homiletik (dogmomena Kap. 3.) zu berufen und fügt hier nur Folgendes bei: Was man als lutherisch Reformirtes dem Lutherischen gegenüberstellen möchte, das ist auf dem Gebiete der Predigt weit mehr ein Unterschied des Nationalen. Der französisch-reformirte Prediger, abgesehen vom dogmatischen Inhalt, mehr Verwandtschaft mit dem französischen Prediger, als mit dem deutsch-reformirten und lutherischen. Dem Franzosen ist die Rhetorik angeboren; als Prediger wendet er sie einerseits zu phrasenreicher Malung, zu effectvoller Inszenirung der christlichen Wahrheit (womit wir natürlich nicht sagen, er mache nur Phrasen, er lege es nur auf Effect an), andererseits verhält

er sich weit mehr demonstrirend, rednerisch argumentirend, namentlich auch gern moralisirend; eine aus dem Gegenstand aller Predigt und aus ihrer gottesdienstlichen Geltung entstandene Predigtsprache kennt er nicht, die Diktion ist dieselbe, wie in Parlamentsreden; nur der Stoff, nicht die gottesdienstliche Umgebung macht sie von der Weltsprache verschieden. Das Rhetorische ist ihm wesentliches Mittel zur Ueberzeugung und Willensbestimmung. Wie aus älterer Zeit Saurin, so bieten sich aus neuerer wenn auch wieder individuell verschieden, Theremin, Al. Vinet, Monod, als Beispiele dar. (Von Monod hat selbst der ihn betreffende Art. Bd. IX. S. 736 das sehr bezeichnende Urtheil gefällt: „seine Predigt sey zu schön gewesen.“ Und was Vinet betrifft, so stimmt mit dem Eindruck, den wir von seinen Predigten empfangen, ebenfalls der Art. Bd. XVII. S. 815 überein.) Anders verfährt der englische Prediger. Selbst er der bischöflichen Kirche an, so bringt es schon die Stellung, die der Predigt nach der Liturgie, als Anhängsel derselben angewiesen ist, mit sich, daß sie zu einer trockenen Abhandlung wird, die dem praktischen Verstande John Bull's einige Ordforder Theorien beibringen soll. Ist der Prediger aber Dissenter, so hat seine Rede zwar das Feuer, jenem abgeht, aber es brennt darin der methodistische, der propagandistische Eifer; ist die Rhetorik der Meetings mit einigem Cassengeruch, auf geistliche Gegenstände nicht getragen, während es an einer soliden theologischen Grundlage häufig fehlt. (Vgl. Reden von Spurgeon.) Daneben hängt öfters auch diesen Reden, z. B. manchen von Wesley selbst, das trockene, abhandelnde Demonstriren an, das auf den deutschen Zuhörer um so mehr seine Wirkung verfehlt, je schwächer so oft die Prämissen, je äußerlich die Argumentationen sind. — Die katholische Predigt hat seit der Reformation vorwiegend eine apologetische (im Zusammenhange damit oder als Rehrseite davon hat eine polemische) Tendenz. Es gilt, mit der Kraft und Kunst der Rede die Herrlichkeit der Kirche zu feiern und das Volk dadurch in seiner Treue gegen dieselbe zu erhalten oder zu stärken. Diesem praktischen Zweck entspricht es, daß die katholische Homilie auf die Rhetorik, als Kunst, die Rede zu bestimmten Zwecken praktisch wirksam zu machen, im Allgemeinen viel mehr Gewicht zu legen pflegt, als die protestantische. (Vgl. z. B. die Lehrbücher von Luz, die Vorträge über geistliche Beredsamkeit nach Serassi, Gatti von W. Molitor, Mainz 1860 u. a. m.). Jener Zweck kann nun angegangen werden entweder durch rednerische Lobpreisung der Kirche, ihrer Institutionen, ihrer Lehren u. s. f., oder wird das Schwierigere unternommen, die Lehren und Institutionen der Kirche als das Trefflichste, allein Wahre und Heilsame auch dem gebildeten Zuhörer zu beweisen. Jener rhetorischen Haltung entspricht denn auch die viel ausgeübte Bezugnahme auf Politisches, auf Zeitfragen aller Art, was nicht selten auf eine einläßliche, direkte und selbst persönliche Polemik führt. Ein glänzendes Beispiel letzteren Methode aus neuerer Zeit ist Lacordaire gewesen. Uebrigens fehlt es nicht an Männern, die, ohne das specifisch Katholische zu betonen, die dogmatischen Lehren einfach als Lehren des Christenthums in ihrer Weise, wie der Protestant in der seinigen, im Glauben der Zuhörer zu befestigen, ihrem Verständniß anzuschließen suchen; je gebildeter und je weniger bigott der Prediger ist, um so wird sich auch der Protestant an solcher Rede erbauen können; aus älterer Zeit ist Nelson und Sailer, aus der neueren Hirscher zu nennen; auch von Anderen, Beith, Haneberg, haben wir Derartiges gelesen und gehört. Die katholische Kirche hat aber neben Männern dieser Art auch heute noch Raum für neue Auflagen der Volksprediger, denen selbst das Verbe, das Romische gestattet ist, weil und soweit jenem Hauptzwecke aller katholischen Predigt entspricht. Abraham a S. Clara wenn auch kaum Einer ihn in dem erreicht, worin er Meister ist, doch immer Nachfolger haben. (Vgl. den Aufsatz des Unterzeichneten über „Abraham a S. Clara Homilet“, in der Darmst. Allgem. Kirchenztg. 1855, Nr. 142—144). Reiseberichte aus Oesterreich und Italien geben je zuweilen Kunde von Solchen.

9. Mit der Predigt der Gegenwart können wir nicht schließen, ohne noch ein

genstand berührt zu haben, der in diesem Augenblicke vielfach verhandelt wird. In Predigten und Reden, in Pastoralconferenzen und anderen großen und kleinen Versammlungen wird die Frage besprochen, woher es komme, daß unsere Predigt nicht mehr sei, was sie gewesen, nicht mehr wirke, was sie gewirkt? Diese Unmacht der Predigt wird unbestritten angenommen, nur die Mittel, die ihr aufhelfen sollen, die Recepte, die verschiedenen Rathgeber verschreiben, sind ziemlich verschieden. Der Eine (wir müssen es hier, Namen zu nennen, da sie nichts zur Sache thun) meint, wenn wir Perikopen abschafften, so daß jedem Prediger der heil. Geist seinen Text anzeigte, er das Bedürfniß der Gemeinde jeden Sonntag in sich subjektivire und darnach Text und Thema wähle, dann werde die Predigt wieder siegesthätig und weltmächtig, wie die eines Paulus, eines Bonifacius, eines Luther. (Ist denn die Klage nur vorhanden, wo die unschuldigen Perikopen im Gebrauche sind?) Ein Anderer will aufhören zu Predigern, nicht Textausleger, eben darum auch keine Texte mehr. Ein Dritter meint, wenn nur einmal dieser steife Formalismus, dieses Disponiren und Planmachen abgeschüttelt wäre, dann ginge die Predigt wieder in Kraft einher. Ein Vierter behauptet, die Predigt habe sich überhaupt eigentlich überlebt, sie müsse (da man zur Belehrung nicht mehr brauche, weil, was der Prediger uns sage, wir vorher schon selber wissen) der Liturgie Platz machen. Ein Fünfter klagt, daß die Predigt sich sehr auf geistliche Dinge beschränke, die nun einmal für die dermalige Welt, zumal die Gebildeten, kein Interesse mehr haben; wir sollten in das eingehen, was die Welt bewegt, Politik, Industrie u. s. w.; nicht freilich um darüber Vorlesungen zu halten, aber doch um diese Dinge in's Licht der christlichen Wahrheit zu stellen und so das Weltleben zu erklären. Ein Sechster möchte uns von den Kanzeln herab auf die Straßen und Bahnhöfe führen; weil die Welt uns nicht mehr aufsucht, sollen wir sie suchen und besser, als wir in unserer Schwerfälligkeit dieß bis jetzt verstehen, von Methodistern lernen, die Massen zu erschüttern und durch Erschütterung zu belehren. Siebenter meint, wir geriren uns zu viel bloß als Redner, wir disputiren zu viel, daß wir die Autorität des Amtes einsetzen und uns als Gesandte Gottes bezeichnen, die unmittelbar Befehle und Gnadenakte zu vollziehen haben. — Wir unsererseits, wenig wir glauben, daß mit all diesen Rathschlägen geholfen wäre, so wenig machen wir uns anheischig, statt der sieben einen achten zu geben. Uns scheint, daß das vorgesetzte Faktum selbst erst näher beleuchtet werden muß. Wenn die Predigt nicht ein elektrischer Schlag auf Alt und Jung, Hoch und Nieder wirkt, wenn also nicht wenigstens an jedem Sonntag eine erkleckliche Anzahl von Seelen genannt werden kann, durch x Predigten in allen Landen heute belehrt, erweckt oder auch nur vorläufig gerührt worden sind: so erklärt sich das zudrderst einfach daraus, daß es gar nicht Bestimmung der gottesdienstlichen Predigt ist, solche Wunder zu thun. Sie ist nicht beordert, aus Heiden Christen zu machen; sie setzt voraus, daß die, zu denen sie spricht, Christen sind. Sie ist die Festrede, die den Gedanken der gemeinsamen Feier individueller Bestimmtheit ausdrückt und damit das Bewußtsein des geistigen Gutes des Lebens, das die Gemeinde bereits in sich trägt, immer neu belebt. Was sie darstellt, wodurch sie erfreut, bereichert, geistig fördert, das sind christliche Gedanken; diese fließen im Umlauf und macht sie flüssig. Die Wirkung eines solchen Thuns ist nie so handgreiflich, wie man, von methodistischen Vorstellungen ausgehend oder rheinische Theorien auf die Predigt anwendend, von ihr erwartet; es ist die stille Wirkung, frischer Luft auf die Lebenden, die sie ausübt. Daß dieselbe auf Einzelne eine heilere, drahtischere seyn kann, das ist gewiß, aber das ist Gottes Werk, der sie nach dem Hörers Zustand oder Bedürfniß so verwendet; wer aber darauf ausgeht, solche Wirkungen absichtlich hervorzubringen, der schiebt gerade die seiner Fühlenden zurück; Zugleichkeit erregt Widerwillen. — Wenn aber der obigen Klage die Wendung gegeben wird, daß doch in früheren Zeiten die Predigt solche Wirkungen hervorgebracht, aber nicht eine ganz andere Anziehungskraft ausgeübt habe: so ist dieß abermals eine schiefe

hauptung, wie überhaupt die Sehnsucht nach vergangenen Zeiten und dem kirchlichen Leben eine höchst unverständige ist. Ja, die Massen waren zuhörer, als jetzt, aber warum? Es lag zum Theil die Ursache darin, daß sich die geistigen Interessen des Volkes noch einzig auf die Religion richteten, während jetzt, wo das Volk weit mehr liest (Zeitungen, Unterhaltungsschriften) die Kirche nicht mehr die einzige Erholung durch geistige Nahrung bietet, das bebauern, aber man kann es nicht ändern, und die Predigt ist hiemit unschuldig. Zum anderen Theil aber wirkte noch aus alter Zeit die Idee, das Kirchengehen sei eigentlich doch ein gutes Werk, das einem die Seligkeit verschaffe. Ob man sich persönlich erbaute, war Nebensache; die längsten und langweiligsten Predigten hörte man an, um damit den Himmel zu verdienen; ließ man sich durch scharfe Strafpredigten nicht abschrecken, so war's ja nur um so verdienstlicher die Besserung geduldig Stand zu halten. Wenn wir aber fragen, ob dabei für christliches Leben zum Vorschein gekommen seien, so geben uns die Thatsachen der Prediger selbst das Recht, Nein zu sagen. Die Masse, die Welt ist in Jahrhunderten gleich; damals setzte sie sich Sonntags andächtig mit auf die Kirche, jetzt bleibt sie weg, ihr wirklicher Sinn, d. h. ihre sittliche Haltung, ist dieselbe wie das andermal. Man dürfte überhaupt mit den Anhängern unserer Massenkirchen Alles todt sein, vorsichtiger sein. Das geistliche Leben allererst ein inneres und seine ächten Wirkungen und Äußerungen sind in der Predigt lauter, daß man darüber große Berichte erstatten könnte. („Von der Gemeinde reden, verräth einen baptistischen Zug“, sagen wir mit der Kirche und Freikirche, Berlin 1862, S. 20). Namentlich ist uns der Drang, Predigten und Reden zu halten, geschehe es nach methodistischer oder nach demokratischer Art, nichts weniger als ein Zeichen regen geistlichen Lebens, also auch das Gegentheil kein Zeichen geistlichen Todes. — Es liegt ja überhaupt an der Reform der Predigt (wie wir z. B. aus dem Programm der Weimarer Zeitschrift: „Die Predigt der Gegenwart“, 1864, ersehen) der allgemeine Wunsch zu Grunde, die der Kirche entfremdeten Massen wieder ihnen wieder Lust und Liebe zur Kirche einzuflößen; deßwegen soll die Kirche mehr entgegenkommen — weil der Berg nicht zu Mohammed herkommt, sondern Mohammed sich bequemen, zum Berge hinzugehen. Jener Wunsch ist ganz gemein und berechtigter; wir erkennen darin immer, daß man ein Recht hat; und insofern die Schuld jener Entfremdung wirklich an der Kirche liegt, gewiß die Verpflichtung ihrerseits, die Kirchenscheuen wieder herbeizurufen, die Hand zu bieten. Aber wir haben auch dieser Forderung gegenüber erst völlig klar zu machen. Würden wir aus dem Gottesdienst ein christliches Fest, eine politische Volksversammlung, ein Schützenfest machen, dann würden die Massen zuverlässig herbeistürmen. Aber ihr Recht ist feil oder sie würzen so viel ihr wollt: so lange sie Christus und Kreuz, — und das will doch auch die „Predigt der Gegenwart“, für die Massen gleichgültig und langweilig. Das hat, aus den oben erwähnten früheren Zeiten sie nicht abgehalten, zu kommen; aber seitdem die Kirche der Verführung der Aufklärung gewichen ist (was wir, wie gesagt, nicht können, eben weil es Superstition war), fehlt ein Haupthebel, durch nichts ersetzt. Das steht im Zusammenhange mit einer Veränderung, je weniger uns verbergen können und die vielleicht irgend jetzt noch christlichen Landen dazu führt, daß die Religion eine Privatangelegenheit wird, — daß also Zustände eintreten, wie sie jetzt vorhanden sind. Gott verhüte das in Gnaden; aber wenn es einmal grundsätzlich einmal anfangen zu entchristlichen, so ist jene praktische menschliche Ermessen — in sicherer Aussicht, wenn auch viel

Wenn man die große Aufmerksamkeit, die Renan und Strauß gefunden haben, aus dem in den Massen vorhandenen tieferen Interesse an Christus und Christenthum abliest, so haben wir vielmehr davon den Eindruck, daß die von Christus Abgewandten und solchen Vätern greifen, um sich für ihre Abneigung gegen alles Christliche vielmehr die erwünschte Rechtfertigung und Beruhigung zu holen. So werden auch die Kirchenscheuen, wenn ihnen ein Prediger als auf der Höhe der Zeitbildung stehend, gerühmt wird, anfangs vielleicht hingehen; hören sie, daß irgend Welches von positivem Christenthum auch da noch gepredigt wird, so werden sie bald wegbleiben; aber auch wenn der Prediger ihnen die angenehme Kunde bringt, daß Christus nicht auferstanden, daß das künftige Gericht eine Fabel sey, so werden sie dieser wohlfeilen Wahrheit sich so bald bemächtigt haben, daß sie kein Bedürfnis fühlen, alle Sonntage wieder zu hören, sie wissen ja schon Alles. — Doch hören wir auch die beachtenswerthen Forderungen, die an die Predigt gemacht werden, ob sie nicht wenigstens wenigstens uns thun heißen, was wir noch thun können, um jenen Riß aufzuhalten, und wir unter allen Umständen verpflichtet sind. Der Oberhofprediger Dr. Schwarz in Gotha gibt in der Vorrede zu seinen „Predigten aus der Gegenwart“ (Leipzig 1859. XIII—XVII) als die drei Hauptschäden unserer Predigt die vulgäre Kanzelphrase, das harte Dogma und die protestantische Kapuzinade an; durch diese werden die Gebildeten aus der Kirche hinausgetrieben. Der Mann hat leider mit diesen Klagen nicht recht. Die erste wenigstens kann ein ehrlicher Mensch, wenn er die zu Markte kommende Predigtliteratur durchläuft, nicht abläugnen. Die zweite Anklage ist freilich sehr zweifelhafter Art; was der Eine ein hartes Dogma (*λόγον σκληρόν* Joh. 8, 30.) nennt, kann einem Andern eine theure und köstliche Lehre seyn; wird aber mit dem Namen „hartes Dogma“ vielmehr trockener, abstrakter Dogmatismus sammt ediger, dogmatischer Polemik gemeint, so ist das allerdings ein homiletischer Fehler, ein Mittel, die gebildete und gemüthvolle Leute zu vertreiben, wir glauben aber kaum, daß unter den Predigern der Gegenwart dieser Fehler ein sehr häufiger ist. Kapuzinaden hört man unter den Protestanten doch wohl nur da, wo protestantische Kapuziner sind; es ist aber nicht wenige Städte und Gegenden mit vielen Predigern, deren keinem eine solche gut anstehen würde; es sind das doch nur immer einzelne Exemplare. — Aber, wie gesagt: der Kanzelphrasen, der angelernten und der selbstgemachten, der hohen und schalen Worte, da nichts hinter ist, der Beweise, die nichts beweisen, der Forderungen, die die fordernden Prediger selbst nicht zu erfüllen wissen — ist noch unsäglich viel, wenn auch die Prediger Rechenschaft geben müssen von jedem unnützen Worte, das geredet haben, so haben sie, wenn wir in Vansh und Vogen urtheilen, nicht wenig zu verantworten. Aber dem wird nun nicht damit ausgewichen oder vorgebengt, daß die Predigt „den idealen Christus vom jüdischen Wunderboden völlig ablöst“, denn dadurch löst sie ihn von der Schrift ab und verkündet nicht mehr den Christus des Evangeliums; dessen ganz zu geschweigen, daß sie damit einen Rechtsbruch begeht, denn die Schrift beruft und legitimirt uns zum Predigen nur unter der Bedingung, daß wir den Christus der Schrift predigen. Daß man aber diesen festhalten kann und dennoch weder die Kanzelphrase noch in Scholastik noch in Kapuzinaden zu fallen braucht, das haben die Apostel bewiesen, und das in unserer Art zu beweisen, ist die Aufgabe, die die Zeit stellt. Wir können nur noch andeuten, wie wir uns die Lösung derselben denken; sey erlaubt, dieß in Form etlicher Regeln zu thun. 1) Rede nichts, kein Wort, das dir nicht vollkommen klar als Wahrheit vor der Seele steht, worüber du nicht im, der privatim weiteren und näheren Bescheid wünschtest, denselben vollständig zu kannst. Also: keine Uebertreibungen, keine Prophezeiungen, keine Einbildungen. Setze nichts auseinander, was ein christliches Denken nicht interessiren kann; predige, dem Zuhörer Licht gibt für's innere und äußere Leben, nicht aber, was nur den Mogen oder gar den müßigen Gräbler und Ensthemmacher interessirt. Aber treibe auch nicht in Gemeinplätzen um; begnüge dich nicht mit Gedanken, Argumenten,

Gleichnissen u. s. w., die dir einmal geläufig sind und daher immer und überall wiederlehren; der Zuhörer soll nie sagen können: ich weiß schon, was jetzt kommt; sei dir nie auf Lieblingssphrasen passen oder zählen, wie oft sie sich wiederholen. 3) Es bestimmt am rechten Orte der Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem hervorzuführen ist, so wichtig ist es, dem Zuhörer am Göttlichen, an Christus, an der Schrift, an der gesammten Lehr- und Lebensordnung des Christenthums das Menschliche, nämlich das Aecht Menschliche, die psychologische Wahrheit, das rein Natürliche fühlbar zu machen, so daß er, was da geschrieben steht, in menschlichem Herzen nachempfindet, daß die Gestalten der heiligen Geschichte ihm nahe treten als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein und durch diese Naturwahrheit des angeschauten Bildes auch die darin eingeschlossene höhere, übermenschliche Wahrheit dem Zuhörer sich bezeugt. 4) Damit hängt zusammen, daß das Christenthum nicht in jener vorwiegend geschichtlichen Weise zu predigen ist, als wäre es immer nur ein Sollen und kein Seyn, keine Wirklichkeit, d. h. umgekehrt, als stünde das Wirkliche, weil es Welt ist, immer nur im Gegensatz zum Christlichen, so auch die Gegenwart immer nur im Gegensatz zur Zeit des Heils, unsere Gemeinden immer nur im Gegensatz zu denen der apostolischen Zeit, der Zeit der Väter. Wir gewinnen für den Glauben der Menschen das Evangelium unendlich viel, wenn wir ihnen das Christenthum im Leben, in der Wirklichkeit als etwas Existentes, als eine Lebensmacht aufzeigen; nicht freilich in Worten von belehrten Matrosen oder Regern, überhaupt nicht in Geschichtchen, die bei Predigen den Beigeschmack des Plauderns geben, sondern so, daß der Zuhörer in seinem eigenen Lebenserfahrung, seinem Umgange mit Menschen, seinem Familienleben, wie in seinem eigenen Bewußtseyn die Originale zu dem findet, was der Prediger ihm schildert. 5) Was von dogmatischer Art entwickelt oder dargethan wird, das muß so erdacht werden, daß das Denken, und zwar ebenso das gebildete Denken wie die einfache Reflexion des gesunden Menschenverstandes dadurch angeregt und befriedigt wird; zugleich aber so, daß es immer wieder unter ethische Gesichtspunkte zu stehen kommt und seinem Werthe für das menschliche Gemüth, somit überhaupt für den ganzen Menschen dem Zuhörer fühlbar wird. 6) Die sittlichen Forderungen dürfen nicht in solche unnatürliche Höhe geschraubt werden, daß sie, buchstäblich genommen, zur Unmöglichkeit eben damit zur Unwahrheit, zur rhetorischen Floskel, zur erbaulichen Phrase werden. Der Zuhörer muß deutlich sehen, die Forderung lasse sich bei gutem Willen erfüllen und es sey der Mühe werth, diesen guten Willen zu haben, diese Anstrengung der Verläugnung auf sich zu nehmen. Wird die Predigt auch naturgemäß, schon als menschliche Rede (ähnlich wie die christliche Poesie), immer einen gewissen idealen Zug an Ton haben, so darf dieser doch die reale Wahrheit niemals verdecken oder fälschen. 7) Als letzte Hauptbedingung sehen wir die an, daß der Prediger dasjenige besitze, was man Geschmac, einen gebildeten Geschmac nennt, und solchen in den Gedanken wie in ihrer Darstellung, im Ganzen wie im Aereinzelsten beweise. Wie selten sind Prediger, deren Reden auch als literarische Denkmale das Prädikat „klassisch“ verdienen. Und doch ist für die Darstellung des Göttlichen auch nur das Beste, was der Mensch vermag, gut genug. Geschmaclosigkeit in Bildern und Anschauungen, — Geschmaclosigkeit in der Erzählung und Anwendung wie auch in der Fassung der Themen und Theile, z. B. der Reimerei derselben, oder in Einflechtung von Citaten in die Predigt, — Geschmaclosigkeit in der Diktion, sey es, daß diese durch die Beigeschmäcke gewisser religiöser Richtungen dem feineren Sinne widrig gemacht wird oder daß, wodurch dergleichen selbst gefeierte Redner nicht sorgfältig genug in Acht nehmen, durch Einschaltung von Fremdwörtern die deutsche Rede für deutsches Volk verhallhornt und verächtlich wird, wodurch die Predigtsprache, während sie gerade recht gebildet seyn will, doch nur den gemeinen Klang der Zeitungs-, Kanzlei- oder Gesellschaftssprache erhält — alle diese Sünden wider den Geschmac werden leider dadurch begünstigt, daß der große Haufe so vielfach gerade das Geschmaclose liebt und beklatscht; aber es trägt diese

Kanzel ganz besonders viel dazu bei, den wahrhaft Gebildeten die Kirche zu entleiden; während eine geschmacklose Grab- oder Traunungsrede, der die Leute Stand halten müssen, hat schon Manchen auf Jahre hinaus von der Kirche verschreckt.

Mit alle dem wissen wir wohl, daß wir dem Prediger keine Lockspeise in die Hand gaben, der auch die Kirchenflüchtlinge folgen, aber eine solche hat es nie gegeben und ihm es nicht geben; auch in eines Paulus Munde, der den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche, den Schwachen ein Schwacher geworden, bleibt das Wort vom Kreuz doch immer den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit. Die alten Nationalisten haben es auch ehrlich gemeint mit ihrem Wunsche, zeitgemäß zu predigen, aber damit haben sie gerade die Kirchen leer gemacht, denn damit, daß sie über Kartoffelbau und Stallfütterung predigten, haben sie die Kartoffelbauern und Viehbesitzer nicht hereingelockt, die heilsbegierigen Seelen aber haben sie hinausgetrieben, und daher der Rest = 0. Wir aber haben dessen zu gedenken, daß wir nicht darnach begehrt werden werden, ob wir volle Kirchen gehabt, sondern ob wir als vor Gottes Angesicht treu handgehalten haben mit dem, was er uns anvertraut hat. Palmer.

Proles, Andreas, Augustiner-Provinzial, ein evangelischer Wahrheitszeuge vor der Reformation. — Die Nachrichten über ihn sind sehr dürftig und theilweise unklar. Er lebte am 1. Oktober 1429 zu Dresden, aus einer wohl nicht unangesehenen bürgerlichen Familie stammend, bezog er, dem geistlichen Stande sich widmend, im J. 1446 die Universität Leipzig, wo er 1448 zum Baccalaureus und 1451 zum Magister der Rechte promovierte. Nachdem er schon die niederen Weihen empfangen hatte, trat er im letztgenannten Jahre als Novize in das Augustinerkloster Himmelspforte bei. Am 1. März 1452 wurde er zum Priester geweiht und wurde am Thomastage 1453 als Priester in die Kirche zu Himmelspforte, hierauf, nachdem er, wie es scheint, während eines Aufenthaltes in Italien zum Doctor der Theologie (Baccalaureus biblicus s. sacrae paginae) promovirt war, als Prior secundarius an die Domschule zu Magdeburg berufen, in demselben Jahre zum Prior von Himmelspforte und 1458, noch nicht dreißigjährig, zum Generalvikar der Augustiner für die Provinz Deutschland erwählt. Endlich erscheint er auch nach einer Zeit bei Vogel, „Leben Tegel's“ S. 15, im Jahre 1475, der Leipziger theologischen Fakultät laut Ausweis der Matrikel derselben als lector cursus theologiae einverleibt. Er war ausgezeichnet durch Beredsamkeit, Frömmigkeit und Sittenreinheit, — einen Mann hohen Namens und Glaubens, der von Vielen für heilig gehalten wurde, nennt ihn Luther, der ihn vielleicht als Jüngling zu Magdeburg noch selbst gesehen oder doch aus der Tradition seines Ordens und wohl auch aus Staupitz's Beschreibung gut kennt hat, — ein beliebter Prediger, der sehr häufig und auf seinen Visitationstreifen an manchen Orten, mitunter dreimal an einem Sonntage die Kanzel betrat, von dessen Kanzel auch die wiederholten Auflagen der von ihm im Druck erschienenen Predigten (s. oben) zeugen, hat er als Freund Augustinischer Theologie und als eifriger Beförderer des Studiums derselben unter seinen deutschen Ordensgenossen wohl auch mittelbar und direkt auf Staupitz (s. d. Art.) und Luther gewirkt und der Reformation vorgearbeitet, im Bedürfnis er mit manchen Zeitgenossen erkannte, und deren Eintreten er in merkwürdiger Weise ahnungsvoll vorher verkündigte. Er hat nicht bloß über den Pelagianismus der Kirchenlehre geklagt, indem er seinen Mönchen predigte: *Auditia, fratres, testimonium scripturae sacrae, quod gratia sumus, quicquid sumus, et gratia habemus, quicquid habemus. Vnde igitur tantae tenebrae et horrendae superstitiones?* Er verkündete auch, „dem Reich des Papstes stehe ein großer Fall bevor, weil es allzu hoch und allzu schnell gewachsen sey.“ Er erklärte wiederholt in seinen Vorträgen, „die Sache des Christenthums habe eine kräftige und große Reformation nöthig, und er sehe im Geiste voraus, daß dieselbe noch bevorstehe.“ Und auf die Frage, warum er nicht selbst Hand anlege, um die erwünschte Reformation herbeizuführen, erwiderte er: *Videtis, fratres, me esse aetate grandaeum, corpore et vires debilem. Et agnosco, me non esse praeditum tanta doctrina, industria et*

eloquentia, quantam haec res postulat. Sed excitabit Dominus heroem actus viribus, industria, doctrina, ingenio et eloquentia praestantem, qui reformationem incipiet erroribusque sese opponet: ei Deus animum dabit, ut magnatibus contradicere ausit. Et ipsius ministerium salutare Dei beneficio comperietis. In gegen Fuß's Verdammung sprach er sich aus nach der Erzählung Luther's (W.B. Altbürger Ausg. I. Fol. 529), Proles habe, als er in einem Augustinerkloster das Bild eines Dr. Johann Zacharia erblickte, der wegen eines angeblich über Fuß zu Consequenzen Sieges mit einer Rose auf dem Barett gemalt zu werden pflegte, gedacht: „er wüßte nicht ein solches Ehrenzeichen zu tragen“ *). Zuletzt kam er auch mit der Hierarchie in Conflict und wurde in den Bann gethan, weil er, wie erzählt wird, in einem Concil in Italien, dem er als Provinzial seines Ordens beimohnte, der Erklärung eines neuen Festtags sich beharrlich widersetzte und seine Erklärung nicht widerrufen wollte, „das christliche Volk sey durch das Blut Christi freigemacht und nun nicht allzu sehr mit traditionellen Sagen belastet.“ Auf der Flucht, zu der er in Folge dessen genöthigt sah, soll er die Waffen, mit denen er sich zuerst versehen hatte gegen einen zu befürchtenden Ueberfall, nachher wieder weggeworfen haben. In den Worten, „die Sache sey nicht seine, sondern Gottes Sache und könne durch die Waffen der ganzen Welt weder unterdrückt noch vertheidigt werden, wie viel weniger denn von einem abgelebten und schwachen Greise.“ Nach Himmelspforte zurückgekehrt wurde er von seinen Mönchen trotz des auf ihm liegenden Bannes mit Freuden aufgenommen und auch schon nach Jahresfrist durch Vermittelung des Erzbischofs von Magdeburg, Herzogs von Sachsen († 1513) wieder losgesprochen, jedoch unter der Bedingung, daß er sich in Rom zur Verantwortung wegen der ihm Schuld gegebenen Regereien stelle. Er trat auch die Reise an, kehrte aber, von einem befreundeten Cardinal gewarnt, an der Gränze Italiens wieder um, verfiel dann, durch die Strapazen der Reise erschöpft, in eine Krankheit und starb nach glaubwürdigen zeitgenössischen Zeugnissen im Augustinerkloster zu Culmbach in Franken am dritten Pfingsttage 1503, nachdem am Sonntage Jubilate desselben Jahres auf dem Convent zu Eschwege sein Generalvicariat niedergelegt und Staupitz zum Nachfolger erhalten hatte. Von Anderen wird als Todesjahr 1508 oder 1510 genannt.

An Schriften hat Proles, abgesehen von seiner Betheiligung an der Herausgabe einer revidirten Meißener Kirchenagenda, nur einige Predigten hinterlassen, die sämtlich längst literarische Seltenheiten geworden sind: 1) eine Predigt über die Kindertaufe, in Leipzig gehalten, zuletzt noch im Jahre 1580 von J. J. Rabus, Stadtpfarrer zu Eutin, wieder aufgelegt, auch in einer niederdeutschen Ausgabe erschienen, Magdeburg 1500, nach einer Augsburger Ausg. von 1511 abgedruckt in den „Unschuldigen Rathrichten“ 1713 S. 928 ff. und darnach bei Schütze (s. unt.), — worin zuerst die siebenfache göttliche Wohlthat in der Taufe (Oeffnung des Himmels, Herabkommen des heil. Dreieinigkeits, Annahme zur Gotteskindschaft und das göttliche Wohlgefallen an Matth. 3, 16. 17., ferner das Aufstehen des geistlichen Gehörs, die Salbung des Geistes und die Weihe zu Gottes Eigenthum als durch das Salz, das Chrisam und die Bezeichnung mit dem Kreuze angedeutet) und sodann die Art, wie dafür Gott zu danken ist, in neun Regeln für die Eltern, einer für den taufenden Priester, vierten für die Gebattern und eben so vielen für den Täufling vorgehalten wird; nicht ohne Sinnlichkeit, in einfach-populärer Weise wird die praktisch-christliche Bedeutung des Sacraments hervorgehoben und unter Hinweisung auf die göttliche Gnadenwohlthat auf Heiligung des Herzens und Lebens gedrungen mit entschiedenem Zurüdtreten des katholisch-supernaturalistischen. 2) „Sermones dominicales des gnadenreichen Predigers Andr. Proles“ mit sonderlichen, lieblichen, heilsamen Lehren aus den heil. Sonntags-Evangelien

*) Einen sehr humoristischen Ausdruck des Proles siehe bei Agricola, von den deutschen Sprichwörtern, 2. Thl. S. 33, im 320. Sprichwort, etwas anders bei Zinzendorf, Sprichwörter der Deutschen, Amsterd. 1663. 1. Thl. S. 192.

Unterweisung tugendhaften christlichen Lebens gar nützlich zu betrachten, vom Hr. angefangen, durch (Petr.) Sylvium fleißig zusammengelesen und mit anderen Lehren gemehrt, auch die Auslegung Mart. Lutheri zugesetzt und wo er über Evangelien unchristlich hat geschrieben, widerlegt“, — vier bis sechs (je nach verschiedenen Ausgaben) Predigten über die Evangelien der Epiphaniasonntage, Herausgeber, katholischen Pfarrer zu Dresden, eingeständenermaßen im Interesse ist gegen Luther bearbeitet und nach Sedendorf (s. unt.) verstümmelt; 1. Ausg. 30. 3) „Sermon des gnadenreichen Predigers u. s. w., vom ersten Sonntag Trinitatis angefangen, mit viel heilsamen Lehren, wie man's in allen seinen Predich's Jahr siehet, aus den Sonntags-Evangelien gezogen, zu Unterweisung in eines christlichen Lebens . . . Collectore Sylvio, 2. Ausg. Dresden 1531“, — von Schöttgen (s. unt.) und nach ihm von Schütze mitgetheilten Vorrede „aus edigten Andr. Proles zusammengebracht und eine Lehre mit der anderen ohne ung der Meinung gebessert“ und zwar wieder mit heftiger Polemik gegen Doch zeugt der Sermon nach Schöttgen, der ihn vor sich hatte, „von einer Einsicht in göttliche Wahrheiten, dergleichen bei damaligen dunklen Zeiten sam zu finden ist.“ So wird unter Anderem die abergläubische Wundersucht in charakteristisch-treffender Weise zurechtgewiesen: „Wir sollen mehr glauben Schrift, denn den mannichfaltigen Geistern und Wunderzeichen. Denn die ad Wunderzeichen mögen seyn betrügerlich, als werden seyn die Wunderzeichen krist's u. s. w. Aber die heil. Schrift nach dem rechten Verstande, wie sie der t und die heil. Menschen, durch welche der heil. Geist redet, verstanden haben, ist . . . Aber wenn jetzt der Antichrist käme, würde er nicht viel Mühe und dürfen; denn jetzt fällt man leicht zu aller Neuigkeit und werden leicht hin auf-reue Capellen und Zugeläuft von wegen der Wunderzeichen, die auch geschehen durch die bösen Geister ohne Grund der Schrift.“ —

eratur: Nur fragmentarische Notizen finden sich bei Sedendorf, hist. ismi, 1692. I. Fol. 113. — Adami vitae theol. p. 5. — Löscher, em. I. p. 151. — Arnold, Kirchen- und Regierhistorie. I. B. 15. Kap. 2. f. w. (s. die Citate bei Schütze S. 5). — Ausführlicher ist Placius im Catal. t. P. II. p. 908 sq. — Die einzelnen Nachrichten über Proles sind zusammen von Schöttgen, Lebensbeschreibung des Andr. Proles, 1734, und um von Gottfr. Schütze: das Leben des Andr. Proles, eines Zeugen der vor Luther, Leipz. 1744. — Vergl. Friedr. Eberhard's Zusätze zu Schütze's Andr. Proles. Allgem. litter. Anz. 1799. Nr. 11. S. 97 ff. — Ferner s. Gelehrten-Verikon und Gieseler's Kirchengesch. 2. Bd. 3. Abtheilung. f. — Einiges geben uns handschriftliche Bemerkungen von G. Beesenmeyer or uns liegenden Exemplare von Schütze's Leben des Proles an die Hand.

H. Mallet.

ndepigraphen des A. T. Bd. XII. S. 315 werden unter b) Nr. 17. tamente der zwölf Patriarchen, *ai διαθήκαι τῶν δωδεκα πατριάρχων*, t. Der Text dieser wichtigen Schrift, wie er von Grabe und Fabricius edirt t, ist in sehr unkritischer und mangelhafter Weise aus einer Cambridger Hand-ter gelegentlicher Berücksichtigung eines Oxford Codex geschöpft worden. blarfnisse einer ersten kritischen Bearbeitung wird demnächst Tischendorf zu n suchen, der zu diesem Zwecke nicht nur die beiden englischen Handschriften tzt hat, sondern auch auf seinen orientalischen Reisen eine dritte Handschrift Werkes aufgefunden und excerptirt hat. — Vergl. Tischendorf, Aus dem lande, S. 341.

L.

fendorf, Samuel. Das ganze Mittelalter hindurch galt die essentielle Ge-Gottes als der Archetyp, die Eigenschaften Gottes als die Norm, der Dekalog Befehlsbuch des Naturrechts. Der Protestantismus hob, auch hier seinem eigen

thümlichen Wesen tren, in allmählicher Entwicklung (Melanchthon, Mit. Hemming) das Naturrecht von diesem objektiven Grunde ab und versetzte sein Princip in den Mensch. Hier waren zwei Fälle möglich, indem der Mensch, als Princip des Naturrechts, entweder im Lichte der Offenbarung oder rein als solcher betrachtet wurde. Gesetzt, so entstand das Integritätssystem, nach welchem das Recht, als zu den Reliquiis des göttlichen Ebenbildes gehörig, aus dem Stande der Unschuld hergeleitet wurde (*quid convenit cum statu integritatis, illud est faciendum*). Im zweiten Falle ergab sich das Socialitätssystem, welches das Recht auf die Natur des Menschen gründet, wie sie eben ist. Für das Socialitätsprincip hatte Hugo Grotius das nachklingende Wort gesprochen: das Naturrecht ein Diktat der reinen, durch den natürlichen Socialitätstrieb bestimmten Vernunft, unverbrüchlich und unwandelbar selbst den allmächtigen Gott. Den Meerschäum des Grotius vollendete Pufendorf, erste deutsche Professor des Natur- und Völkerrechts, in Heidelberg, Lund, zuletzt Bibliograph des großen Kurfürsten in Berlin († 1694), zur Aphrodite, d. h. die Gedanken des Grotius erhalten durch ihn ihre systematische Vervollständigung (*De jure naturae et gentium*. Frof. 1684). Moral und Recht vermischend, stellt er die Rechtskenntnis dar als drei Quellen entspringend: der Vernunft, den bürgerlichen Gesetzen und der göttlichen Offenbarung, woraus drei Disciplinen: Naturrecht, bürgerliches Recht und Moralthologie — sich ergeben. Das Naturrecht erzieht den socialen Menschen auf der Erde, die Moralthologie den Christenmenschen für den Himmel. Das Princip des Naturrechts ist der Socialitätstrieb. Der Mensch als *animal sociabile* kann nicht anders als *exlex* seyn. Die Bedeutung Pufendorf's liegt sonach darin, daß er, consequenter als Grotius, das Naturrecht zu einer rein rationalen Wissenschaft macht, unabhängig von der göttlichen Offenbarung, von der Auktorität des Glaubens und der Theologen. Seine Opposition richtet sich von hier aus einmal gegen die essentielle Gerechtigkeit als Prototyp des Naturrechts. Die göttliche Gerechtigkeit verliert deshalb ihre prototypische Bedeutung für das Naturrecht, weil ihre Gleichartigkeit mit der menschlichen Gerechtigkeit unnachweisbar ist. Die Herleitung des Naturrechts aus christlichen Principien mindert dessen Universalität, indem nicht nur die Nichtchristen von diesem Rechte ausgeschlossen wären, sondern auch in der christlichen Kirche kein einheitliches Recht bewußtseyn zu Stande kommen würde. Die Orthodoxen würden ein anderes Recht, die Compensandisten ein anderes. Das Naturrecht nimmt den Menschen nach seiner unmittelbaren, erfahrungsmäßigen Beschaffenheit, unbestimmt um Dogmen und Fragen der Theologie, wie der Mensch in den erfahrungsmäßig veränderlichen Zustand gerathen ist. Wenn nun auch Pufendorf das Naturrecht emancipirt von der Theologie, ohne deren Dogmen zu widerstreiten, so hat er doch die Religion erhalten zunächst als Mittel zur Verwirklichung des Rechts (*vinculum et velut osulum humanae societatis*) und Gott als dessen Urheber (*Deum esse autorem naturae*). Sein Lehrer, der berühmte Mathematiker Erhard Weigel in Jena († 1699), hatte die Methode der Geometrie, dieses Ableiten von Folgerungen aus allgemein zugestandenen Axiomen, für Philosophie und Moral empfohlen, ja das *argumentum trinitatis* aus den *principiis geometricis* zu demonstrieren sich unterfangen, welches letztere er auf Verlangen der theologischen Fakultät revociren mußte. In gleicher Weise wünschte Pufendorf die Theologie nach mathematischer Methode behandelt, wodurch nicht nur ein großer Theil von Controversen verhindert, sondern die philosophische Wissenschaft auch so befestigt werden könnte, daß nur Geisteskränke und fanatische Afficirte ihr widerstreben würden. Die allgemeinen Erkenntnißbegriffe und fortlaufende Schriftsinn sollten die Axiome dazu liefern (*Epistola Pufendorfii fratrem super theologia in formam demonstrationis redigenda*, abgedruckt bei *Histor. litter. theol.* I, 398). Mit allem diesem hatte er dem theologischen Bewußtseyn zu viel zugemuthet. Bald thürmten sich Wolken über seinem Haupte. Seine Kollegen in Lund, Mit. Bedmann (*Asinius Tenebrio*), der bei Verlust der

schlit seine Angriffe machen wollte, und Josua Schwarz (calumniarum architectus), nannte den Streit, nannten Pufendorf einen monströsen Mann, einen Pasquinus vivus und schändlichen Atheisten, zogen einen Index novitatum aus seinem Natur- und Verstandesrecht, beantragten seine Entfernung von der Universität und ein Verbot des Büchererschreibens. Die Regierung mahnte zur Ruhe. Als er fortfuhr, zu tumultuiren, wurde der Index für ein famoseres Libell erklärt und den Kaiserlichen allerhöchsten königlichen Ungnade angedroht. Bedmann ließ hierauf den Index branden. Die Regierung befahl, ihn beim Kopf zu nehmen und zu incarceriren. Er aber war bereits nach Kopenhagen entwichen und forderte Pufendorf auf eine Fackel oder auf ein paar Pistolen. Die Antwort war öffentliche Verbrennung des Index, obwohl Schwarz gegen dies schändliche Verfahren bei den Bundten Christi eine Infamenerklärung und Prostription Bedmann's aus allen königlichen Landen. Nach- dieser zur römischen Kirche übergetreten war und diese so um einen Stodnarren zu gemacht hatte, genoß er bei dem Cardinal von Baden das Gnadenbrod. Schwarz, als ihm zu reden verboten ward, wenigstens brummte, wurde als Ueberläufer zu Dänen Superintendent in Schleswig. Bedmann hatte den Index nach Wittenberg, Leipzig, Jena und Gardelegen, wo Gesenius Superintendent war, sammt einer Decretal cyolica geschickt, worin Pufendorf als ein Mann verdrehten Gehirns, der das natürliche und moralische Recht, den Decalog und die Gesetze Gottes malitios und als zu vernichten sich bemühe, als Ausbreiter des Socinianismus und als Magister seines Atheismus ausgeschrien wurde. Der Senior der Leipziger Theologenfakultät, Herzer, erwirkte (1673) ein kurfürstliches Verbot, noch ehe Pufendorf's Werk erschienen war; dann griff Gesenius als Christianus Vigil den Streit auf, dessen Aufsatz und Himmelschlüssel Pufendorf nicht sonderlich fürchtete; hierauf Valentin Altheim in Jena, ein erbitterter Gegner, eine Säule der alten scholastischen Philosophie. Pufendorf warf ihm pseudonym vor, daß er zu Leipzig gewesen und allda eine philosophische Figue habe aufrichten wollen. „Welches Beginnen des Beltheim's ohne Grund und eine pure Pedanterie ist, auch in kein Gehirn kommen kann, es sey denn mit einer reellen Moralität mit mageren Tabellen als sprödem Federling angefüllt, gleichwohl trachtet der gute Tropf sich dadurch an Hrn. Pufendorf zu rächen und die bössliche Akademie in Leipzig mit einzusplechten.“ Die Chartreque des maskirten Rollettus Palatinus wurde in Jena wegen gräßlicher Injurien wider unseren berühmten Kollegen Beltheim confiscirt (1677), der M. Gottfried Klinger aus Bittau, Anhänger Pufendorf's, der im Collegio zum östern die Scholasticos durchgezogen Aristotelicam philosophiam sugilliret, 1676 zur Untersuchung gezogen. Sein Gegner aber war Alberti in Leipzig, der, ganz auf dem alten Offenbarungspunkte, mit der Behauptung hervortrat, der heil. Geist habe die heil. Schrift auch Nutzen der Philosophie redigirt, und mit der Beschuldigung, Pufendorf habe so Neuerungen vorgebracht, daß alle orthodoxen Theologen sie ihm in seinem ganzen Leben nicht abwaschen könnten. Sedendorf, der Geschichtschreiber der Reformation, wie die Ableitung des Naturrechts aus der Vernunft eine Methode der Heiden. Altes und scherzend hat Pufendorf, besonders in der Eris Scandica (Jrff. 1686), seinen Gegner zurechtgewiesen. Für die natürliche Behandlung des Rechts berief er sich auf die heil. Schrift selbst, welche lehre, daß das Gesetz den Völkern in's Herz geschrieben sey; den Vorwurf des Atheismus beantwortete er damit, daß er im Naturrecht Gott nicht läugne, sondern präsupponire, „eben wie man in Institutionibus nicht ein eigenes Kapitel nöthig hat de Justiniano et Theodora, Justiniani uxore.“ Man solle Heterodoxie und Pseudodoxie ein- für allemal den Theologen überlassen. Wüsse doch nach Alberti auch der Krieg nach Analogie des Standes der Integrität geführt werden, und der Leipziger Scharfrichter habe, wenn schon nicht formaliter, so doch normaliter Dirnen auf dem Stumpfen zu geben ad statum Paradisiacum. Ein besonderer Vorwurf traf ihn als Vertheidiger der Polygamie. Pufendorf hatte nur behauptet, daß die Polygamie

nicht direkt dem Naturgesetz widerstreite, wie Mord, Diebstahl, Ehebruch, doch sage die Vernunft, daß es ehrbar sey und dem häuslichen Frieden zuträglich, in Monogamie zu leben. Auch ward ihm verübelt, daß er in Heidelberg mit Calvinisten Umgang gepflogen. Pufendorf räumte gern ein, er habe mit den Reformirten freundschaftlich gelebt, wie andere Lutheraner ebenfalls gethan, aber den lutherischen Glauben habe er niemals verläugnet. „Mögen sich jene nun rühmen, den heroischen Geist Luther's zu besitzen; ach wie sehr ist er in der Länge der Zeit ausgeartet, wie ist dem edlen Wein ein scharfer Essig geworden!“ Seine verschärzte Rechtsgläubigkeit wieder herzustellen, hat er in einem nachgelassenen Werke (*Jus feciale divinum a Consensu et Dissensu Protestantium*. Lubec. 1695. Prof. 1716) an der Union der Reformirten verzweifelt, so lange diese an ihrem Dogma vom absoluten Deh durch welches der Bund Gottes mit den Menschen vereitelt werde, hingen. Da hatten sich die Reformirten von einem Pufendorf nicht versehen, seine Schrift sey das beste Mittel, die schwedischen Theologen, über die er so viel geklagt, mit ihm auszuöhnen (s. *Bibliothèque choisie* par Jean le Clerc. Tom. VII, 391). — Manche Schriften und Gegenschriften auch wider ungenannte Tuchmäuser sind in der Sache erschienen. Pufendorf's Verdienste um das Collegialsystem durch seine Schrift: „*De habitu religionis Christianae ad vitam civilem*“ (Brom. 1687) — sind Bd. II. S. dieser Encyclopädie gewürdigt worden. — Uebrigens fand Pufendorf erst durch Buddeus und Christian Wolff die Anerkennung, die ihm gebührte. „Seine Schriften bemerkt Wolff, werden nun gelesen, um daraus zu profitiren, in seiner Gegner Sprache aber wird Käse und Pfeffer gewidelt, wenn ihnen noch die größte Ehre zu fähret.“ Und ein Anhänger Wolff's sagt: „Pufendorf mußte ein Bibel Feind und wegen auch ein Feind Gottes gescholten werden, weil er das Principium iuris naturae et gentium nicht aus der Bibel nehmen wollte, sondern lieber aus der Natur der Menschen, als wodurch er glaubte, mit allen Gentibus raisonniren zu können. Mehr gilt er für den unter den Gelehrten, welcher nebst Grotius in dieser vortrefflichen Disciplin das Eis gebrochen.“

Literatur. Buddeus, *Selecta iuris nat.* Hal. 1717. p. 43. — Sta die Philosophie des Rechts. 3. Aufl. Heidelb. 1854. I, 182. — J. F. W. R. rick, *Geschichte d. Rechts- und Staatsprinc.* seit der Reform. 3 Bde. Leipz. 18 bis 1852. Bd. II. — J. C. Bluntschli in Westermann's *Illustr. Monatshe* April 1862. — J. Pettner, *Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts.* 3 B Braunschw. 1856—62. III, 1, 83. — Belege aus den Quellen zu obiger Skizze in der *Geschichte der protest. Theologie* Bd. II. S. 62 ff. von G. Franz.

Pallas oder Pulleyn (Pullus, Pulleinius, Pullenus), Robert, *Sententiarum* und Cardinal. Ueber sein Leben haben wir nur unvollständige, zum Theil widersprechende Angaben. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, sein Geburtsland England; er Zeitgenosse der Könige Heinrich I. (1100—1135) und Stephan (1135—1154). Drang nach wissenschaftlicher Ausbildung scheint ihn frühzeitig nach Paris geführt haben, wo damals die dialektische Behandlung der Theologie ihre erste Blüthe entfalten. Durch Reichthum, Stand und Bildung ausgezeichnet, erhielt er nach seiner Rückkehr das Vaterland das Archidiaconat von Rochefort und eröffnete eine theologische Schule in Oxford, das in ihm seinen ersten namhaften Repräsentanten und Wohltäter fand. Die englischen Schriftsteller wollen sogar wissen, daß durch seine Liberalität und Gesamtheit die alte, unter den dänischen Königen verfallene Oxforder Schule wieder hergestellt worden sey. Diese Wirksamkeit scheint er etwa von dem Jahre 1129 bis zu Heinrich's Tode, dessen ungetheiltes Vertrauen er befehlen haben soll, geküßt zu haben. Wahrscheinlich waren die inneren Kämpfe, die nun England zerrütteten, die Ursache, daß er sich nach Paris zurückwandte und dort, gehoben durch die Gunst und den Einfluß Bernhard's von Clairbeaux, lehrend auftrat. Aus dem 205. Briefe des letzteren, nach Babylon in das Jahr 1140 gehört, ersieht man, daß der Bischof von Rouen

seine Rückkehr drang, und da Bernhard ihn durch sein gewichtiges Wort zum fernem Bleiben und Wirken in Frankreich bestimmte, die Einkünfte seiner Pfründe in England zurückhielt. Die Appellation, die Robert gegen diese Verfügungen seines Bischofs an den Papst einlegte, hatte die Folge, daß ihn Innocenz II. nach Rom berief. Für die Stellung, die er dort anfangs bekleidete, widersprechen sich die Nachrichten. Einconius wäre er erst von Innocenz's Nachfolger Celestin II. (1143—1144) zum Cardinal, von Lucius II. (1144—1145) zum Kanzler des apostolischen Stuhles ernannt worden; nach Dnuphrius Panvinus dagegen hätte er schon als Cardinal bei Lucius's Wahl mitgewirkt. Als im Februar 1145 Eugen III. unter den schwierigsten Umständen den apostolischen Stuhl bestieg, empfahl der heilige Bernhard diesen seinen Schüler und Schützling in warmen Worten der Unterstützung seines Freundes Robert (Bernh. 362). Ueber Robert's Todesjahr schwanken die Angaben zwischen den Jahren 1147 und 1153.

Seine theologische Bedeutung verdankt Paulus seinem Werke: *Sententiarum* VIII., das indessen nicht, wie man aus dem Titel schließen könnte, eine Sammlung von patristischen Auktoritäten, sondern eine auf Grund der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung durchgeführte dialektische Behandlung der Glaubenslehren ist, und in einem Umfange und in einer Vollständigkeit, welche über die Arbeiten seiner Vorgänger auf diesem Gebiete hinausgeht. Der Stoff wird in folgender Ordnung erörtert: I. Gottes Wesen, Trinität, göttliche Eigenschaften; II. Schöpfung, Natur des Menschen, Ursprung der Seele, Fall Adam's, Verderben der menschlichen Natur, Erbsünde; III. Gesetz, Beschneidung, Gesetz der Gnade, Incarnation; IV. Fortsetzung der Incarnation, Glaube, Hoffnung, Liebe, Hölle, Zustand der Seelen nach dem Tode; V. Auferstehung Christi, donum fidei, Sakramente der Taufe und Confirmation, Beichte, Vergebung der Sünde, Liebe, Sünde; VI. Verderbniß des Fleisches, Unwissenheit, Schwäche als Folgen der Sünde u. s. w., Versuchungen des Teufels, Beistand der guten Engel, Buße, priesterliche Binde- und Lösegewalt; VII. Fortsetzung. Bußleistungen, Gebet, Almosen, Fasten, Zehnten, weltliche und geistliche Gewalt, ordines sacri, Ehe; VIII. Eucharistie, Wiederkunft Christi, Gericht, Heiligkeit und Verdammniß. — Schon diese Uebersicht zeigt, daß die Ordnung keine systematische ist. Manche Gegenstände verdanken die Stelle, an der sie besprochen werden, einer ganz zufälligen Verknüpfung, und nach ihrer digressiven Erörterung nimmt Paulus den abgebrochenen Faden wieder auf; so erklärt sich denn auch leicht, daß er die Gegenstände an verschiedenen Theilen seines Werkes auf verschiedene Anlässe und verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Die Behandlung selbst ist vorwiegend dialektisch, unterscheidet sich aber von der Abälard's durch ihre vorsichtige Haltung und conservative Tendenz, wie dies von dem Freunde des heiligen Bernhard nicht anders erwartet werden darf. Was bereits durch kirchliche Auktorität entschieden war oder auch nur in der Meinung der Zeitgenossen als ausgemacht feststand, wird von ihm niemals angezweifelt, sogar bei der Besprechung anderer schwieriger Fragen benutzt, um darzuthun, daß man an dem Unbegreiflichen keinen Anstoß nehmen dürfe. So fordert er am Schlusse des ersten Buches (c. 16.) zur bescheidenen und ehrfurchtsvollen Besprechung des Problems der göttlichen Macht an sich auf, dessen Dunkelheiten sich nie ganz zerstreuen lassen, und motivirt dieß mit der Bemerkung: „Was liegt unserem Verständniß ferner, daß Christi Leib ganz im Himmel beharrt und doch an jedem Tage nicht Stückweise, sondern ganz und ungetheilt von allen Gläubigen empfangen wird, und doch ist nichts Verstandes unglaublicher und dem Glauben unzweifelhafter als dieß.“ So war also die Lehre, deren Urheber im Abendlande, wie ich im Artikel „Transsubstantiation“ (XVI. S. 317) nachgewiesen habe, Guitmund von Aversa gewesen ist, in kaum 20 Jahren zum unbezweifelbaren und unumstößlichen Axiom geworden. In der Behandlung der einzelnen Thesen ist es ihm überall um die Probleme zu thun, auf die mit Vorliebe ausgeht und die er spiritisirend auspiqt. Selten versucht er ihre Lö-

sung in sicheren festen Entscheidungen, vielmehr verfolgt er das Für und Wider, pro und contra, in seine Consequenzen oder erörtert es in hypothetischen Fragen, um leicht die Entscheidung des Lesers nach der Seite zu lenken, welche die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat. Dabei hält er oft wieder so vorsichtig mit dem eigenen Urtheil zurück, daß man über seine persönliche Ansicht ungewiß bleiben kann oder am Ende gerade die Antwort empfohlen findet, die er von Anfang an als die zweifelhaftere behandelt hat oder geradezu bekämpfen zu wollen schien. Ueberhaupt tritt in seiner Handlung das religiöse und ethische Interesse hinter das dialectische zurück: es ist ob der dialectische Scharfsinn in seiner ersten selbstbewußten Bewegung mehr als seinem Objecte die Befriedigung suche. Seine Sprache ist nicht ohne Dunkelheit.

Für den Stand der dogmatischen und disciplinarischen Entwicklung seiner Zeit zeichnen wir folgende von ihm vertretene charakteristische Sätze: Die Menschen sind geschaffen, um die gefallenen Engel zu ersetzen. Hätte Adam nicht gesündigt, so gäbe es keine Verdamnte, sondern nur Gefallene und Gerettete, da ohne Fall Gottes Barmherzigkeit nicht erfahren würde (2, 16.). Ohne den Fall wären die Menschen nur vollkommen geworden; durch den Fall und die dadurch nothwendig gewordene Erlösung sind sie vollkommener geworden (2, 17.). Die Seelen werden von Gott erst im Momente der organischen Vereinigung mit dem Leibe geschaffen (2, 9.). Der Logos einigte sich bei der Incarnation zuerst mit dem im Schooße der Jungfrau gebildeten Leibe und erst mit der Seele (3, 16.). Christus hat das Lösegeld nicht dem Teufel, sondern seinem Vater gegeben, dem er gehorsam gewesen ist bis zum Tode. Gott aber hat es (placuit), um den Preis dieser Oblation die Gefangenen heimzuführen und den Sündern zu demüthigen — eine Vorstellung, die auf die acceptatio des Doms hinführt. Der Teufel, der anfangs nicht wußte, daß durch Christus seine Macht vernichtet werden sollte, reizte die Juden zu seiner Kreuzigung, versuchte aber später vergeblich durch die Gemahlin des Pilatus diese zu verhindern; er war aber nicht im Stande, der von ihm zur Raserei gesteigerten Leidenschaft der Juden Einhalt zu thun (4, 1.). Ohne Liebe gibt es keine Sündenvergebung (5, 31.). Die Heiligen erscheinen in Visionen nicht wirklich auf Erden (5, 3.). Die Intention des Priesters ist nicht nur die Wirksamkeit der Sacramente, sondern nur der correcte Vollzug der Handlung (5, 15. vgl. Hahn, Lehre von den Sacramenten S. 220). Die unsterblichen Kinder verfallen der Verdammniß und entbehren darum auch die kirchliche Beerdigung (2, 4.). — Ueber Pulleyn's Lehre von der Schlüsselgewalt deute ich auf meinen Artikel (Bd. XIII. S. 587) verweisen. Die Dämonen haben vom Augenblicke ihrer Erschaffung an gesündigt, sie haben darum Gottes Angesicht nie gesehen und sind noch nicht in der Hölle, sondern werden bis zum Gerichte in der Luft gehalten (2, 5.). Verdamnte können noch in der Hölle durch Gottes allmächtige Erbarmung erlöst werden (7, 27.), ihre Strafen vielleicht durch die Verdienste der Lebenden in der Hölle gemildert werden (1, 14.). Er untersucht, ob Adam bei der Auferstehung wieder aus der Rippe empfangen, aus der Eva gebildet ist, ob Kinder dann die verlorenen Zähne empfangen, doch kann er sich eines bescheidenen Zweifels nicht erwehren bei der Erwägung, ob auch Christo die in der Beschneidung abgenommene Vorhaut restituirt werde (8, 1.).

Für die kirchliche Disciplin und Sitte verdienen folgende Bemerkungen Beachtung. Nur im Nothfall oder wenn der proprius sacerdos nicht zu rathen weiß, soll ein anderer Priester beichten (6, 52.). Die Beichte der Todsünden ist ordentlich Weise einem Priester abzulegen, doch kann man, wenn kein Priester da ist, auch die Laien nicht bloß die lässlichen — was unter allen Umständen verstatet ist —, auch die Todsünden bekennen, und zwar drückt er sich so aus, daß er auch einer Beichte die Wirkung der Sündenvergebung nicht abgesprochen haben kann (6, 51.) zum Tode verurtheilten Verbrechern versagte man damals Absolution und Communion (6, 53 in fine). Unter den Satisfactionen waren noch eigenhändige Bückungen der Priester im Gebrauche (7, 3.). Die Eltern durften bei der Taufe ihrer

die Kirche nicht betreten (7, 17.). Die alte Sitte, auch die Kindertaufe auf die sogenannten Taufseiten zu reserviren (vgl. meinen Art. „Taufe“ Bd. XV. S. 476) war nicht völlig erloschen (7, 17.); für die Administration der Sacramente und die Consecration des Meßopfers dürfen die Priester Geld annehmen, aber nicht fordern (7, 17.). Ueber seine Stellung zur kirchlichen Entwicklung vergleiche man in diesem Werke ferner noch Bd. XIII. S. 675 (Scholastik); IX, S. 384 (Messe); XIII, S. 242 (Sacramente); XVI, 322 („Transsubstantiation“).

Die einzige Ausgabe seines Werkes (denn andere, die er geschrieben haben soll, die meisten Commentare, Vorlesungen, sind nie gedruckt worden) ist die von dem Venerabilen Hugo Matthou, Paris 1655. Fol., veranstaltete (sie enthält zugleich das Werk von Peter von Poitiers), äußerst selten im Originale. Neu wurde sie von Migne im 186. Bande seiner Patrologie abgedruckt.

Ueber ihn vergleiche man außerdem L. Ellies du Pin, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques IX, 213 sq. — Casp. Oudini comment. de scriptoribus antiquis II, 119. — Rom. Ceillier, histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques XXII, 275. — Cramer, Fortsetzung von Bossuet's Einleitung in die Weltgeschichte 442—529 (nebst einem vollständigen Auszug der acht Sentenzenbücher). — Flügge, Geschichte einer Geschichte der theolog. Wissenschaften. III, 471. — Schröth, Kirchen- und Theologie. XXVIII, 418—427.

D. Georg Eduard Steh.

D.

Duelen, Hyacinth Ludwig Graf von, Erzbischof von Paris, ein Mann von ultramontaner Gesinnung, Freund und Beförderer des Jesuitenthums, gehaßt vom Volk, aber dennoch fest und consequent in hierarchischen Bestrebungen überhaupt und weltlichen Macht gegenüber insbesondere, sehr wohlthätig gegen Arme, war am 20. October 1778 in Paris geboren. Seine erste Jugend fiel in die Stürme der großen französischen Revolution; während der Schreckensregierung lebte er in Versailles, wo er unter der Leitung des Abbé von Sambuch seine früher begonnenen Studien der Rhetorik, der Rhetorik, Philosophie und heil. Schrift fortsetzte. Später bereitete er sich im Seminar von St. Sulpice, unter der Leitung des Abbé Emery für den Eintritt in den Priesterthum vor. Am 14. März 1807 empfing er von dem Bischof Casarelli in St. Brienc die Priesterweihe, darauf reiste er nach Paris, wo er durch Vermittelung des Abbé Emery mit dem Cardinal Fesch in nähere Verbindung trat, der ihm sein Vertrauen schenkte und ihn nicht bloß beauftragte, einen Theil der Correspondenz zu führen und für die Vertheilung der Almosen zu sorgen, sondern auch in schwierigen Fällen, wie namentlich zur Zeit des im Jahre 1811 zu Paris versammelten Concils (s. d. Art. „Paris“) seinen Rath hörte. Indem er sich mit voller Hingebung Fesch anschloß, begleitete er denselben nach Lyon, als dieser bei Napoleon in Ungnade gefallen war, und im Jahre 1812 schlug er die Stelle eines Kapellans am Hofe vor, als sie ihm durch den Abbé de Pradt angetragen worden war. Später lehrte er nach Paris zurück, lebte aber in Zurückgezogenheit seinen Studien. Nach dem Falle des Kaiserreichs und beim Eintritte der Restauration kam er durch den Bischof von Rennes, Sirac, mit Talleyrand-Périgord, Großalmosenier von Frankreich, in Verbindung, der ihn zu seinem Generalvikar ernannte. Mit Geschick theilte er sich an den Abschluß des Concordats, das mit dem Papste zu Stande kam, und im Jahre 1817, am 28. October, wurde er vom Erzbischof von Besançon, Cortois de Presle, zum Bischof von Samosata in partibus infidelium geweiht. Nach vielen Seiten entwickelte er eine rastlose Thätigkeit in ultramontanem Sinne, und als Talleyrand im Jahre 1819 Erzbischof von Paris geworden war, wurde er nicht bloß zum Erzbischof von Trajanopel, sondern auch zu Talleyrand's Coadjutor ernannt, mit der Aussicht, demselben nachzufolgen. Nach Talleyrand's Ableben bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Paris (20. October 1821); er besuchte alsbald seine ganze Diö-

cefe und veröffentlichte eine neue Ausgabe des bisher im Gebrauche gewesenen Decret mit Veränderungen und Zusätzen, die sein Vorgänger schon veranlaßt hatte. Am 31. October 1822 ernannte ihn eine königliche Verordnung zum Mitgliede der Palamander, in der er mit allem Eifer die hierarchisch-kirchlichen Interessen vertrat; 1823 (1825) unternahm er eine Reise nach Italien, insbesondere nach Rom, wo er von dem Papste mit großer Auszeichnung empfangen wurde. Nach seiner Rückkehr veranlaßte die Bischöfe die Errichtung einer Centralanstalt in der Sorbonne für die höheren kirchlichen Studien; der König genehmigte sie (20. Juli 1825) und wählte den Erzbischof von Duellen mit in die Commission, welche die Chefs der Anstalt bildeten. Am 16. Januar 1826 trat die Commission zum erstenmal zusammen, doch ging sie auch alsbald wieder auseinander, weil der Erzbischof von Duellen für sich allein die Jurisdiction über die Anstalt beanspruchte und erklärte, daß er keinem Geistlichen eine priesterliche Gewalt ertheilen werde, der nicht von ihm allein ernannt und angestellt worden wäre, während die Regierung das Recht sich vorbehalten hatte, die Ernennungen auf Vorschlag der Commission vorzunehmen. So zerfiel nun die Herstellung jenes Institutes. Im August des Jahres 1826 unternahm von Duellen eine Reise nach Venedig und präsidirte in der Stadt Ancone bei der Translation der Reliquien des heiligen Franz von Sales; von da besuchte er Genf, durchreiste einen Theil der Schweiz und kehrte von hier nach Frankreich zurück, wo bei den mannichfachen Mißgriffen die Reaktion fördernden Regierung die Anzeichen einer systematischen Opposition mächtig hervortraten, die sich mehr und mehr consolidirte und in dem Einflusse, die Jesuiten in ihrem Interesse auf Staat und Kirche übten, eine starke Nahrung fand. Die königliche Verordnung vom 16. Juni 1828 vertrieb zwar die Jesuiten, beschneidete die Zahl der Zöglinge in den kleinen Seminaren und erließ verschiedene andere prohibitivmaßregeln, — aber freilich gegen die Meinung des Erzbischofs und des Königs. Während sich dann von Duellen den Angriffen des Abbé Lamennais ausgesetzt sah, machte er (1829) in einem Streite mit der Universität seine absolute gerichtliche Unabhängigkeit in geistlichen Angelegenheiten wieder geltend, indem er behauptete, daß von ihm allein die Besetzung einer Lehrstelle abhängen und daß eine Theilung der Jurisdiction nur ein Eingriff in seine Rechte sey. Gleichzeitig ging er mit dem Generalvikar, eine feierliche Translation der Gebeine des heil. Vincenz von Paula zu veranstalten, trotz des Widerspruches, der sich in der Presse dagegen erhob. Er vollendete (im April 1830) die Reliquien des Heiligen als acht, obwohl der Erzbischof von Paris bereits im Jahre 1779 bei der Oeffnung des Sarges erklärt hatte, daß der Leib des Heiligen das Schicksal der übrigen Leiber gehabt habe und in Staub zerfallen sey. Jetzt erklärte von Duellen weiter, daß durch die Fürbitte des Heiligen die französischen Waffen siegreich gegen Algier seyn würden, ließ für 60000 Franken die Reliquienlasten anfertigen, dessen Bezahlung er von den Steuerpflichtigen (Katholiken und Nichtkatholiken) mittelst einer Bewilligung des Departementchefs oder auch durch die Mittel der Hospicien ersetzt zu erhalten hoffte, und in feierlichem Aufzuge wurden die Reste des Vincenz aus der Metropolitankirche nach der Lazaristenkapelle gebracht. Erschienen bald darauf die verhängnißvollen Juliordonnanzen; das Volk sah auch in dem Erzbischofe, der bei jeder Gelegenheit, namentlich auch gegen gemischte Ehen, den hohen Hierarchen gezeigt hatte, einen gefährlichen Gegner seiner Freiheit, hielt ihn für einen falschen Rathgeber Karl's X., richtete seinen ganzen Haß auch gegen ihn, mußte flüchten, sein Palast aber wurde von dem Volke zerstört. Ludwig Philipp nahm darauf die Regierung; der Palast wurde wieder hergestellt und der Erzbischof erbot sich zur Rückkehr und dem Regenten den Eid zu leisten, der übrigens den Geistlichen nicht abgefordert ward. Da gab im Monat Februar 1831 die in der Kirche St. Germain-Auxerrois für den Herzog von Berry veranstaltete Todtenfeier die Veranlassung zu neuem Wuthausbrüche des Volkes gegen von Duellen, dem die Benutzung der Feier zugeschrieben wurde, und von Neuem fiel der erzbischöfliche Palast.

lung anheim. Trotz solcher Erfahrungen ermüdete v. Duellen in seinem starren Standpunkte nicht. Der alte Bischof Grégoire, der an der politischen Macht der Kirche schätzte, ohne gegen den Glauben des Volkes zu kämpfen, war erkrankt; v. Duellen ließ ihn in einem Schreiben vom 5. Mai 1831 zur Ruhe, d. h. zur Rückkehr zum Systeme des Ultramontanismus auf (vgl. „Der sterbende Grégoire und der verurtheilte Erzbischof von Paris“ v. Neust. a. d. D. 1831), Grégoire aber antwortete ihm mit Klagen über das herrschende Priester- und Jesuitenthum. Ebenso sprach v. Duellen im streng römischen Sinne gegen die kirchliche Verurteilung des schismatischen Bischofs Deberthier (im Departement Aveyron) aus, der mit denselben Gesinnungen gestorben war, wie Grégoire sie hegte; in einem Schreiben an die Pfarrer der Diocese protestirte er gegen jene kirchliche Handlung, die er geradezu als eine Schänderische bezeichnete. Während er über solche nach seiner Auffassung unkirchliche Erscheinungen seufzte, verbanden sich ohne sein Wissen mehrere Mitglieder seiner Kirche zur Eröffnung einer Subskription zum Zwecke der Wiederherstellung seines zerfallenen Palastes. Kaum hörte er von diesem Unternehmen, als er am 29. Aug. 1831 einen Brief an seine Pfarrer erließ und sie veranlaßte, sich in der an sich ganz vernünftigen Sache nicht weiter zu bemühen, vielmehr seinen Ausruf abzuwarten, da er „mit Hilfe der frommen Freigebigkeit der Gläubigen“ die Trümmer wieder aufbauen beabsichtige, deren Wiederherstellung die Regierung zu theuer finde. Der Monarch bezeichnete eine solche Äußerung als unbegründet und als eine Undankbarkeit, die Regierung ihm, dem Erzbischofe, einen anderen „recht still“ gelegenen Palast zur Wohnung zugewiesen und damit ihre concordatsmäßige Pflicht erfüllt habe. Gerade das Verhalten des Erzbischofs steigerte den Widerspruch zwischen den weltlichen und kirchlichen Ansichten, und in den Bestrebungen des Abbé Lamennais, Lacordaire und A. de Bonald, denen v. Duellen im ultramontanen Sinne entgegentrat, fand jener Widerspruch seine Nahrung. Der antikirchlichen Richtung gegenüber eröffnete der Erzbischof 1) eine Reihe von Vorträgen über die vornehmsten Glaubenslehren der Kirche, die 2) von Fieschi (1835) und Alibaud (1836) bezeichnete er in seinen kirchenhirschartigen Schreiben als Resultate der antikirchlichen Richtung und der Befehdung des Priesters. Bei seinem streng hierarchischen Eifer regte er aber nur neue Angriffe auf, die (1837) einen besonders heftigen Charakter annahmen, als die Regierung den Versuch ein Gesetz darüber vorgelegt hatte, daß Grundstücke, die zum ehemaligen bischöflichen Palaste gehörten, zu öffentlichen Zwecken verwendet würden. Der Erzbischof protestirte dagegen, die ministeriellen Journale aber erklärten ihm in einem sehr ernsten und gereizten Tone, daß es ein arger Mißbrauch der geistlichen Autorität sei, sich diese es anmaße, Akte der Regierung oder der Kammer zu controliren, solcher Mißbrauch der geistlichen Gewalt müsse energisch zurückgewiesen werden. Auch trat von Duellen mit einer neuen Opposition gegen die Staatsgewalt (in einem Schreiben vom 7. September 1837) hervor, als diese an einem ihr zugehörigen Gebäude, dem Pantheon (der ehemaligen Kirche der heil. Genoveva), von dem Künstler B. ein Vasrelief hatte anbringen lassen, welches in drei Reihen die Bildnisse großer berühmter Männer aus dem Stande der Gelehrten, Geistlichen und Militärs darstellte, namentlich aber die Bilder von Rousseau und Voltaire enthielt, welche den Unwillen des Erzbischofs ganz besonders erregt hatten. Auch in diesem Falle fand sein altes vielfache Mißbilligung, immer aber ergriff er von Neuem die Gelegenheit, den Ultramontanismus gegen die weltliche Macht zur Geltung zu bringen. — Als Erzbischof Clemens Droste zu Vischering von Köln wegen seines Gebahrens verurtheilt und auf die Festung Minden gebracht worden war, Papst Gregor XVI. am 2. Dezember 1837 im Consistorium dagegen protestirt hatte, erließ v. Duellen sofort ein Rundschreiben an seine Pfarrer, das ihnen, dem ganzen Sinne nach, das Verhalten des gegen die weltliche Macht sich auflehrenden Prälaten zu Köln als musterhaft, dessen Verhaftung als ein Märtyrertum darstellte. Treu seinen bisherigen

Grundsätzen fuhr v. Quelen in der Verwaltung seines Amtes fort, doch krannte er im Jahre 1839 traten bedenkliche Symptome für sein Leben hervor und am 31. Dec. 1839 starb er. Seine im Leben bewiesene Wohlthätigkeit gegen Arme hatte seine reichlichen Einkünfte immer erschöpft, so daß jetzt zur Bestreitung der Kosten für seine Obsequien eine Sammlung veranstaltet werden mußte.

Vergl. N. Bellamare Monseigneur (Hyac. Louis) Quélen pendant dix ans. N. 1840. — Mathieu Richard Auguste Henrion Vie et travaux apostoliques de Hyac. Louis de Quélen. Par. 1840. — Rheinwald's Repertorium, 1841. Bd. 33. S. 93 ff. Darmstadt. Allgem. Kirchenztg. 1825—1831. 1833. 1837. 1838. 1840; f. daf. u. Art. „Paris“ im Register. Kendeker.

R.

Raynald, Odoich, Fortsetzer der Annalen des Baronius, Priester von der Congregation des Oratoriums, gelehrt und namentlich durch seine Kirchengeschichtlichen Arbeiten berühmt, war zu Treviso im Jahre 1595 geboren. In seiner Vaterstadt erhielt er seine erste Bildung, dann trat er in das Jesuitencollegium zu Parma und hier beendete er sein akademisches Studium. Im Jahre 1618 wurde er zu Turin Mitglied der Congregation des Oratoriums. Unausgesetzt widmete er sich gelehrten Studien, seine Gelehrsamkeit wie seine Befähigung gewann bald bei seinen Vorgesetzten eine solche Anerkennung, daß sie in ihm den geeigneten Mann gefunden zu haben glaubten, der im Stande sei, die mit dem Jahre 1198 abschließenden Annalen des Baronius (+ 1607), der ihrem Orden selbst angehört und in seinem bedeutenden Werke nicht dem Orden, sondern selbst ihrer Kirche ein bleibendes Denkmal gesetzt hatte, weiterzuführen. Raynald unternahm die Arbeit, und es ist wohl keine Frage, daß seine Fortsetzung in Betreff des reichen Stoffes aus Urkundenschatzen als ein sehr schätzbares und wichtiges Werk bezeichnet werden muß. Der erste Theil seiner Fortsetzung erschien unter dem Titel: *Annales Ecclesiastici ab anno quo desinit Baronius 1198 usque ad ann. 1534 continuati ab Oderico Raynaldo*, im Jahre 1646; bis zu seinem Tode lieferte er noch sechs Theile, während nach seinem Tode noch zwei Theile erst Raynald's Arbeit als Fortsetzung der Annalen des Baronius umfaßt daher Tom. I. bis XXI. Rom. 1646—1677. Das Werk, dessen letzter Theil von der römischen Censur bis zum Jahre 1689 zurückgehalten wurde, schließt mit dem Jahre 1665; Tom. XIII. bis XX. erschienen vermehrte Auflagen Col. 1693 sq. Während Raynald an dem Hauptwerke arbeitete, beschäftigte er sich zugleich damit, einen Abriss der Annalen des Baronius und aus seiner Fortsetzung zu geben; der Abriss erschien Rom 1669. Der Orden wie der Papst Innocenz X. wußten die Verdienste, die Raynald durch seine Arbeit sich erworben hatte, hoch zu schätzen, Innocenz trug ihm die Oberaufsicht über die Bibliothek des Vatikan an, doch Raynald schlug die Ehre aus, um sich seinen schriftstellerischen Arbeiten ganz widmen zu können. Er starb am 12. Januar 1671. Vom Jahre 1566 bis zum Jahre 1571 setzte Jakob de Rade durch Tom. XXII. bis XXIV., Rom. 1728—1737, die Annalen fort. Eine sammtausgabe von Baronius, Raynald, Pagi und einigen anderen kleineren Schriftsteller wurde von Dom. Ge. und Jo. Dom. Mansi Lucas 1738—1759 besorgt. — Biographie universelle. Tom. 38. Par. 1824. Art. „Rinaldi“. Kendeker.

Reformation (dazu: *Jus reformati*). Dieser Name ist zur herrschenden Bezeichnung geworden für diejenige große Umgestaltung, welche im 16. Jahrhundert innerhalb der abendländischen Christenheit mit Bezug auf Kirchenthum und Christenlehre eingetreten ist und aus welcher die protestantischen Kirchen hervorgegangen sind. Auch strenge Katholiken geben ihr den Namen der Reformation, wenn gleich sie sie „sogenannten“. Wir Protestanten verstehen darunter eine wirkliche Wiederherstellung und Neugestaltung nach den ursprünglichen göttlichen Normen im Gegensatz zu dem Verfall, der die Kirche sammt ihrer Lehre anheim gefallen war.

Was nun gehörte zu dieser Verderbniß, um derenwillen die Reformatoren eine Reform wenigstens für einen Theil der Christenheit erkämpft haben und im Gegensatz gegen welche auch wir in ihrem Werke eine ächte Reformation erkennen? — Zunächst schloß sich bis zum Auftreten unserer Reformatoren ein tief vorbereiteter Eifer zur Besserung des Zustandes der Christenheit vornehmlich auf Mißbräuche innerhalb des bestehenden Kirchenthums hin, ohne darum auch schon bestimmt auf dieses selbst und seine Grundlagen loszugehen; so, wenn geklagt wurde, daß die kirchlichen Institute das Erforderliche zur Pflege und Reinigung des sittlich-religiösen Lebens in der Christenheit nicht leisten, daß auch das richtige Verhältniß zwischen den einzelnen Trägern des Kirchenthums oder den einzelnen Faktoren der kirchlichen Maschinerie, wie zwischen Papstthum und Episkopat, zwischen hohem und niederem Klerus, zwischen Klerus und Mönchen u. s. w. gestört sey, ja daß in den Organen des Kirchenthums überhaupt der wahre christliche Geist weithin aufgehört habe zu leben. Mit Bezug auf die Lehre erregte sich zunächst ein allgemein gehaltener Wunsch, daß im Gegensatz gegen eine von menschlichen Formen und menschlichen Erfindungen überladene und erstarrte Schultheologie wieder Raum gewonnen werde für die schlichte und reine, zugleich praktische und praktisch-lebendige Lehrweise, die in der heil. Schrift gegeben sey. Mit jenen Kämpfen gegen ein verderbtes Kirchenthum verbanden sich zugleich die Ansprüche des Staatswesens gegenüber von den Eingriffen der Hierarchie in sein Gebiet, die Ansprüche des nationalen, volkswirthschaftlichen, bürgerlichen Lebens gegenüber von den Beeinträchtigungen und Belastungen, welche es durch die Forderungen des weltlichen Interesses ausfolgenden Kirchenthums erleide. Dem religiösen Bedürfnisse nach jener Reinigung der Lehre trat zur Seite ein Streben nach Freiheit und Selbstständigkeit für die Wissenschaft als solche. Diejenigen reformatorischen Tendenzen der früheren Zeit, welche über diese Gränzen hinausgingen, wurden mit ihren Vertretern aus der katholischen Kirche hinausgedrängt, ohne daß sie schon weiter greifende und dauerhafte Erfolge, wie hernach das Wirken unserer Reformatoren, erreicht hätten. Den Grund hiefür werden wir uns zu suchen haben, daß doch auch sie das tiefste Princip oder den Mittelpunkt, von welchem eine wirkfame Reform ausgehen mußte, noch nicht wie die Letzteren getroffen hatten. — Die Reformation des 16. Jahrhunderts erhob sich und drang durch in Kraft ihrer Ueberzeugung, daß die Verderbnisse, welche eine Reform fordern, nicht bloß in gewissen vereinzelten Mängeln und Schäden bestehen, daß vielmehr dadurch die Heilsgemeinschaft, welche der Christ mit seinem Heiland und durch ihn mit dem Vater habe, in ihrem Grundwesen gefährdet sey. Es handelte sich für sie um die fundamentale göttliche Heilswahrheit, um der Seelen Seligkeit, um Gottes Ehre. Die Seele sollte in ihrem Zutritt zum Heiland nicht mehr durch die vom Katholicismus aufgestellten menschlichen Institute und Personen, Priester und Machthaber gebunden, in ihrem Verlaufe seines Heiles und im Wirken nach seinem Geiste nicht mehr durch menschliche Bindungen gedrückt seyn. Andererseits sollte sie zum Heiland und zur göttlichen Gnade sich hinwenden im tiefsten Bewußtseyn davon, daß sie von sich aus schlechtthin unfähig sey, die Schuld und Macht der Sünde los oder vor Gott gerecht zu werden, und mit alldem Verzicht auf alles eigene Verdienst. Nach dieser Seite hin erschien beim Katholicismus die Gnade Gottes ebenso durch eine pelagianisirende Anerkennung von etwas natürlich Gutem in den sündhaften Subjekten beeinträchtigt, wie andererseits durch die Mittelstellung jenes Kirchenthums und Priesterthums, welchem die Subjekte sich unterwerfen sollten. Den tiefsten Grund des Widerspruchs bildete einerseits die sittliche Strenge, womit ein absoluter Maßstab an das angeblich Gute des natürlichen Menschen und den ihm vor Gott zukommenden Charakter gelegt, andererseits die innige Hingabe und Energie, womit die ganz freie und ganz sich herablassende Gnade dieses Gottes empfunden wurde. Erst im Zusammenhange mit diesen materialen Grundanschauungen kam auch das Formalprincip der alleinigen normativen Autorität der heil. Schrift, worauf schon Frühere zurückgegangen waren, mit Macht zum Siege durch. Und eben

auch bei dieser Frage, wo die Wahrheit in Betreff jenes Heiles sicher zu finden se handelte es sich wieder einerseits um den Gegensatz gegen die Annahmen des Kirchenthums mit seinen Traditionen und Sätzen und gegen die darin liegende Selbstbehauptung, andererseits um die christliche Freiheit der Subjekte und ihren unmittelbaren Zutritt zu Gott, indem ihnen allen die ursprüngliche göttliche Offenbarung vorgelegt und durch den Geist der Gnade eine selbstständige Erkenntniß derselben möglich gemacht sey. Mit dem der Reformation zu Grunde liegenden Materialprincip, wornach das Heil und zunächst die Vergebung und Rechtfertigung durch die Gnade dem hinnehmenden Glauben zu Theil wird, schließt sich das Formalprincip darin zusammen, daß eben der Gott und Heiland, in welchem allein und ganz und unmittelbar jeder Gläubige das Heil erlangt, auch allein und vollgenügend der Erkenntniß den Weg dazu weise in den von ihm gegebenen und sanktionirten Worte. Es versteht sich nach dem Bisherigen von selbst, daß dann diese Reformation ebenso, und zwar vor Allem, auf die Lehre, und auf die Organisation der Kirche sich richten mußte.

Von Anfang an haben indessen die Reformatoren und Protestanten nach Männern sich umgesehen, welche schon in den vorangegangenen Zeiten in dem gleichen Geiste wie sie, gegen die eingerissenen Verderbnisse für das reine evangelische Christenthum gekämpft haben. Die Gegenwart des heil. Geistes, welche Christus seiner Kirche verheißt, ja die Fortexistenz dieser Kirche selbst schien unterbrochen, wo nicht zu jener Zeit wenigstens einige Zeugen der Wahrheit für diejenige Lehre eingetreten wären, welche freilich erst in der Reformation hell und mächtig wieder an's Licht gekommen sey. Indem man aber im Suchen nach solchen Zeugen von diesem Interesse sich treiben ließ, übertrug man auf Männer, deren Richtung eine Verwandtschaft mit der eigentlich protestantischen oder evangelischen hatte, gern auch sogleich die bestimmt ausgeprägten evangelischen Lehren. Man verkannte, daß eine Gemeinschaft des Heils und der christlichen Heilswahrheit auch da noch bestehen kann, wo das, was die Seelen an Christus haben und ihre innere Beziehung zu ihm im objektiven Bewußtseyn und Dogma nur ungenügend ausgeprägt ist. Man zog nicht gehörig in Betracht, daß durch lange Zeiten hindurch die evangelischen und die unevangelischen oder antievangelischen Principien, zwischen welchen man bei der Reformation sich zu entscheiden hatte, überhaupt noch nicht klar und scharf in ihrem Gegensatze gegen einander hervorgetreten waren. Mehr als rein historischen Standpunkte aus sind in der neueren Zeit die „Vorläufer der Reformation“ zum Gegenstande der Untersuchung gemacht worden; vergl. von umfassenderen, acht geschichtlichen Darstellungen besonders Ullmann's „Reformatoren der Reformation“ und die betreffenden Abschnitte in Neander's Kirchengeschichte, in kürzeren Uebersichten die Abschnitte der Kirchengeschichte Niedner's. Wie mangelhaft übrigens theilweise auch bei neueren protestantischen Theologen noch der Einblick in die Unterschiede zwischen früheren evangelischen und reformatorischen Tendenzen und zwischen den Principien der eigentlichen Reformation geblieben ist, zeigt z. B. Rudelbach's „Reformation, Lutherthum und Union“, so sehr diese Schrift dabei vor den Fehlern älterer Vorgänger in diesem Stüde warnt. Die Frage nach jenem Verhältniß hat aber gerade auch dafür große Bedeutung, daß das Wesen, das Recht und die Aufgabe der Reformation selbst begriffen werde. In Betreff der einzelnen Personen und Erscheinungen, welche dabei zur Sprache kommen, sey hiebei im Voraus auf die speziellen Artikel, welche ihnen die Encyclopädie bereits gewidmet hat, zurückverwiesen.

Unläugbar ist in der christlichen Kirche schon vom zweiten Jahrhundert und im nachapostolischen Zeitalter her derjenige Geisteszug wirksam gewesen und immer mehr zur Herrschaft gelangt, welcher zu dem von unserer Reformation verworfenen Kirchenthum und Lehrsystem geführt hat. So lassen sich denn nicht minder auch schon in jenen ersten Zeiten her verschiedene Männer und Parteien namhaft machen, von welchen ein Protest gegen die hie mit eindringenden Verderbnisse und ein Ruf nach Reform ausgegangen sey und welche man demnach Protestanten vor dem Protestantismus nennt.

ke. Aber oft bezieht sich der Widerspruch nur auf vereinzelte Seiten des auf seiner fortschreitenden Katholicismus, während er im Uebrigen mit diesem auf gleichem Boden stehen bleibt. Und wo er dagegen tiefer geht, da muß man fragen, ob er nicht bereits von Principien ausgehe, welche mit dem ursprünglichen Wesen des Christenthums zum mindesten eben so wenig als die von ihm bekämpften Grundsätze harmoniren, ja gegen welche gerade der Katholicismus wesentliche christliche Güter und Wahrheiten zu vertreten und zu schützen berufen blieb. So mag Marcion ein Protestant sein (vgl. bei Meander) mit Bezug darauf, daß er gegen eine judaisisch-sinnliche Auffassung Gottes und ein judaisisch-gesetzliches Christenthum für den über alles Allmächtige erhabenen selbstständigen, absoluten Charakter der neutestamentlichen, evangelischen Offenbarung, für das rein geistige Wesen Gottes, für den Gott der Liebe u. s. w. zeugte und nur im Worte Christi und seiner ächten Jünger die Quelle der evangelischen Wahrheit fand. Aber es bedarf keines langen Hinweises darauf, daß sein Axiomprinzip jedes Eingehen dieses Gottes in einen Proceß gottmenschlicher Offenbarung und in volle Gemeinschaft mit dem Menschen überhaupt ausschloß. Von anderer Seite her protestirte der Montanismus gegen die Anfänge der Hierarchie, der welche der Geist gebannt werden sollte, und gegen eine Verweltlichung und sittliche Erschlaffung, welcher das über die Welt sich verbreitende und in ihr sich zur Ruhe setzende Christenthum anheimfällt. Aber es war nicht der Geist christlicher Gotteskindheit und Freiheit, der in seinen eigenen forcirten Offenbarungen wehte. Vor dem Ignorismus seiner ascetischen Forderungen für's christliche Leben mußte eine freiere sittliche Bewegung in dem — ob auch an sich noch so verwerflichen Unterschiede stehen, welchen der Katholicismus zwischen einer höheren und niederen Sittlichkeit, zwischen Geboten und Rathschlägen machte. Seinem chiliasitischen Ruf aus dieser Welt hinaus stand unerschütterlich die Aufgabe entgegen, welche das Christenthum mehr und mehr in dieser Welt zu lösen hatte, ob auch Vermengung mit schlecht Weltlichem hierbei unvermeidlich war. In negativer Beziehung lassen sich dann mit dem Protestantismus überhaupt diejenigen Parteien zusammenstellen, welche der Kirche vorwarfen, daß sie bei der objektiven, anstaltlichen Heiligkeit des Kirchenthums und der Hierarchie die Heiligkeit und Durchheiligung der Subjekte durch Zucht u. s. w. hintansetze; so die Novatianer und besonders die Donatisten. Aber einerseits hatte sich nun doch auch bei ihnen wie dem Katholicismus die Anerkennung eines mit besonderem Geist ausgestatteten Priesterstandes und dann auch die Anerkennung der auf göttlichem Rechte ruhenden episcopalen Hierarchie festgesetzt. Andererseits führte sie jener Protest dahin, die objektive göttliche Heilsspendung selbst von der subjektiven Heiligkeit der Träger abhängig zu machen (Donatismus), worin hernach unsere Reformatoren nicht minder gefährlichen Grundirrtum als in der katholischen Auffassung von der Heiligkeit des Kirchenthums sahen. Wir haben so mit einer Richtung hier zu thun, vor welcher gerade auch die Reformation ernstlich sich verwahren zu müssen gezwungen hat. Wichtig ist uns ferner zwar beim Donatismus, daß von ihm aus zuerst die Verbindung der Kirche mit dem weltlichen Arme des nunmehr zum Christenthum übergegangenen Staates heftig bekämpft wurde, welche dann auch der Reformation sich den Weg gestellt hat. Aber er wollte dann zwischen Kirche und Staat wieder eine Kluft machen, über welche an sich mit vollem Rechte in der Entwicklung des Christenthums hinausgeschritten worden war. Und zugleich erlaubte er sich selbst gewaltsame Hare Mittel, verglichen mit welchen jenes Eingreifen der ordentlichen Staatsgewalt in die Angelegenheiten christlicher und sittlicher erscheinen mußte. — Nur vereinzelt wurden noch Verhältnisse des Katholicismus gegen diese oder jene Seite desselben Stimmen laut, in welchen man einen Vorklang des reformatorischen Zeugnisses suchen möchte, in welchen doch vielmehr nur ältere, relativ reinere Anschauungen wiederklingen ohne die zu einem Ueberstand gegen die seitherige Fortentwicklung erforderliche Kraft und principielle

Klarheit: so bei Aetius (gegen die Stellung der Bischöfe über den Presbyteren Gesesslichkeit im Fasten u. s. w.), bei Vigilantius (gegen Verehrung von Irenäus, gegen Elibat und Mönchthum) und Anderen, deren Regereien dann nach Vorwurf der Papisten von unseren Reformatoren wieder aufgefrischt worden seyn. Der tiefste Geist unter ihnen war ohne Zweifel des Vigilantius größerer Vorgänger Iovinian, der „Protestant seiner Zeit“ nach Neander; aber sein extremer Punkt abstrakter Innerlichkeit, von welchem aus er das christliche Leben auffaßte principiell, wie Keiner der Anderen, die Verdienstlichkeit und besondere Heiligkeit katholischen Ascese bekämpfte, gestattete, auch abgesehen von der Unempfänglichkeit. Zeitalters hiefür, kein Fruchtbarwerden seines Princip's für die christliche Welt und Kirche; auch fragt sich, wie weit sein Standpunkt rein durch christlichen Geist zugleich durch philosophische Anschauungen bestimmt war. — Auf die Reformation selbst hat bekanntlich aus jenen Zeiten am stärksten das Zeugniß Augustin's gewirkt. In ihm sahen sie ursprünglich ihren eigentlichen Vorläufer und Vorläufer. Er war es auch wirklich, was die Grundlehre von der Unfähigkeit des natürl. Menschen und von der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Gegensatz zu und neuem Pelagianismus und Semipelagianismus anbelangt. Allein schon in Lehre von der Aufnahme dieser Gnade durch's Subjekt ist der Unterschied zu seiner und ihrer Lehre weit größer, als sie selbst anfangs wahrnahmen und als seither größtentheils noch von den protestantischen Theologen beachtet worden ist. fehlt die reformatorische principielle Würdigung des Glaubens, der als solcher in seiner Beziehung zum objektiven Christus die Vergebung der Sünden bringt und vor Gott als gerecht dastehen läßt. Es ist vielmehr wesentlich erst unsere eigene, oben her eingegossene Liebe zu Gott, worin wir Gerechtigkeit haben. Gerade Augustin stützt sich die katholische Lehre von der justificatio vermöge einer justificationis. Gerade auch nach Augustin kann sodann der Wiedergeborene in Kraft der innewohnenden Gnade Werke der Genugthuung und des Verdienstes vor Gott zu bringen. Und vollends kann der Katholicismus in Betreff seiner Lehre von Kirche und Mönchthum sich darauf berufen, auf augustinischem Grunde zu stehen. Denn so Augustin die innere Gemeinschaft der Kirche und ihrer wahren Glieder mit Christus auffaßt, so wichtig seine Unterscheidung zwischen wirklichen und heuchlerischen, um Gliedern derselben ist, so sehr er das freie, geistige Wirken des seine Prädestination vollziehenden Gottes in der Kirche betont (vgl. dazu den reformatorischen Begriff Kirche, die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche, den Zusammenhang der reformirten Lehre von Kirche und Gnadenmitteln mit der Prädestinationslehre so wenig kennt doch auch er eine Gemeinschaft mit Christus, die außerhalb der Gemeinschaft des von Gott verordneten Episcopats und Priesterstandes möglich wäre sie müssen doch alle jene Prädestinirten wenigstens mit der Zeit noch gebracht werden um das ihnen bestimmte Heil zu empfangen. Specieell gerade an Augustin hat es die katholische Kirche sich anlehnen können mit der Art, wie sie gegen Alle, die von sich sondern, ihre Katholicität geltend macht. Mit Recht zwar hält er den Wiederkirchlichen, auf welche durch die Donatisten das Christenthum beschränkt worden wäre, göttliche Bestimmung derselben zu allgemeiner Ausbreitung, und ihrem separatistischen Geiste die Pflicht, auch äußerlich geeint zu bleiben, entgegen. Aber in dem Grunde, welches er auf das Ausgebreitetseyn seiner eigenen äußeren Kirche schon an sich legt und in der Schärfe, womit er Jeden, der von ihrer Gemeinschaft sich hiermit schon von der Heilsgemeinschaft überhaupt abschneidet, erkennen wir schon die Grundzüge jener Richtung, welche dann die Forderung der Katholicität in äußerlichster Weise zur Anwendung gebracht und dagegen einer wahrhaften Katholicität sich verschlossen hat. Dieselbe Richtung — mit Bezug auf's Formalprincip des Christenthums — läßt sich auch aus dem bekannten Ausspruch Augustin's: „Evange-

„non oroderem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ — nicht abweisen trotz aller Versuche, welche dazu von protestantischen Apologeten des großen Kirchenlehrers seit Wessel, Luther und Calvin gemacht worden sind *).

Das römisch-katholische Kirchenthum stand in seinen Grundzügen fest, als die germanischen Völker mit ihren neugegründeten Staaten die Träger des abendländischen Kirchenthums wurden. Eben in jener Gestalt wurde dieses von ihnen angenommen. In ihr verknüpfte es mit den neuen staatlichen Organismen. Keine Erinnerung an absterbende ältere christliche Anschauungen im Gegensatz zu jenem Kirchenthum regte sich auf dem neuen Boden. Zumeist eben auf diesem Boden hatte es nun seine große und geschichtliche pädagogische Bedeutung zu betheiligen. Ihm gegenüber waren einzelne Vertreter des britisch-irischen Christenthums, denen hier ein Bonifacius gegenwärtete, zu isolirt und ohnmächtig. Darf man auch bei dem Iren Clemens in seinem Widerstande gegen das „hierarchische Princip des Mittelalters“ und seinem Widerstande gegen die zwingende Autorität der Kirchenväter und Concilien mit Neander eine Reaction des die ursprüngliche Wahrheit festhaltenden christlichen Bewußtseyns anerkennen, so fehlte doch jenem praktisch-frommen und alterthümlich-schlichten Christen nicht bloß die Kraft, um die dort erforderlichen festen und umfassenden kirchlichen Organisationen zu erzeugen, sondern auch ein dem katholischen gegenüberstehendes evangelisches Materialprincip (vgl. über Clemens sowie über die Iren Virgil und Samson in Kirchengeschichte Neander's, über die Kirche, der sie angehörten, den Art. „Culdeer“ in der Encycl., wo auch sie Bd. III. S. 198 ihre Stelle erhalten haben). — Aus der römisch-katholischen Kirche selbst ging dann doch gleich mit dem raschen Aufblühen weltlicher Wissenschaft unter den Karolingern die freie Opposition eines Agobard gegen den Bildeid und die noch tiefer begründete und weitergreifende eines Claudius von Turin gegen die Ueberschätzung der Heiligen, der Mönchsverdienste und des päpstlichen Primates hervor, — bei letzterem in bedeutungsvollem Zusammenhange mit dem Studium Augustin's. Aber sie ging vorüber mit jener ersten Blüthe, ohne daß ein Zusammenhang späterer protestantischer Bewegung mit ihr sich herstellen ließe (so namentlich auch nicht einer zwischen den Waldensern und Claudius). — Gegenüber von Verberbniß, Verweltlichung und Entsitlichung, der das Kirchenthum in der Folge anheimgefallen war, erschien als großer Reformator der Kirche gerade derjenige Mann, der durch die Grundsätze und Mittel, mit welchen er sie reformiren, von der Weltmacht ablösen und zur Macht über die Welt machen wollte, die römische Hierarchie in Theokratie zu der Stellung erhoben hat, welche erst durch die Reformation des 16. Jahrhunderts kräftig erschüttert werden sollte: der Papst Gregor VII. Eine historische Bedeutung nach entgegengesetzten Seiten hin hatte auch die Scholastik in ihren ersten großen Repräsentanten, — mit ihrem tiefen und mächtigen Streben, für die Christenheit wieder ein wissenschaftliches System der Wahrheit herzustellen, und mit ihrem Befangenseyn in Grundanschauungen, welchen unsere Reformation den Vorwurf zuwerfen, fortschreitender Irrthümer hat machen müssen. Ganz auf diesem katholisch-scholastischen Boden stand auch diejenige Mystik, welche in Bernhard von Clairvaux ihren ersten bedeutenden Vertreter hatte. Und doch hat andererseits eben Bernhard selber ganz besonders Luther angeregt und ist von diesem „höher gehalten worden, um alle Mönche und Pfaffen auf Erden.“ Denn in Wahrheit suchte er den Frieden im Trost unter Anfechtungen und gegenüber von Gottes Gericht doch nur bei der obliegenden, vergebenden Gnade Gottes in Christo. In seinen theoretischen Aussagen freilich hat auch er jenen Begriff der Justifikation, wonach diese zugleich eine innere Ge-

*) Ueber Augustin's Lehre von der Kirche vgl. Schmidt in den Jahrb. f. deutsche Theol. n. 6. Heft 2.; über seine Gnadenlehre in ihrem Verhältniß zur reformatorischen Diefelhoff in Diefelhoff u. Kliefoth's theol. Zeitschr. I.; über das Verhältniß aller oben angeführten Richtungen zur evangelischen Auffassung von der Kirche meine Abhandlung in der Deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. u. f. w. 1855. Nr. 46 ff. 1856. Nr. 12 ff.

rechtmachung ist und wonach dem Glauben sein Werth erst durch die ihn beglückende Liebe zugetheilt erscheint.

Es ist mit demjenigen Zeitabschnitt aber, mit welchem der Katholicismus diejenige Blüthe entfaltete und den Höhepunkt seiner Macht über die Geister erreichte, beginnt nun auch eine Opposition, welche einen offenen Kampf gegen ihn und gegen sein Kirchenthum zu führen und selbstständige Bildungen diesem entgegenwagt und welche in mannichfachen Formen sich erneuert, bis endlich der Laie, der tiefen, klaren, lebenskräftigen Reformation anbricht. Gerade auch der Eifer, zu dem Gregor das Volk gegen verderbte, verweltlichte Geistliche entzündet hatte, um dazu dienen, bei Vielen den Gehorsam gegen die unbedingte Autorität des Klerus zu erschüttern und eine freie Subjektivität zu erwecken. Aus einer Trübsal gingen jetzt geistige Bewegungen hervor, welche größtentheils das Fundament des Christenthums überhaupt bedrohten. Bei Anderen beschränkte sich der Angriff auf Mißbräuche, ohne überhaupt von neuen Principien bewegt zu seyn. Aber da gannen auch schon Erzeugnisse eines christlichen Geistes, der in der Trennung von der katholischen Kirche seinen eigenen christlichen Gehalt sich treu zu wahren weiß und fortzuschreiten und zu reifen fähig ist. Die Erscheinungen jener ersten Periode, in gewissem Sinne reformatorisch und protestantisch heißen dürfen, weisen uns auf diese rückwärts: es sind Reaktionen älterer Richtungen gegen den fortschreitenden Katholicismus. Jetzt läßt uns die geschichtliche Entwicklung vorwärts blicken; es ist die Vorbereitung der eigentlichen Reformation. — Was über jene Gesetze der christlichen Grundwahrheiten bemerkt worden ist, gilt vornehmlich von den Katharern mit ihren dualistischen Anschauungen. Kaum heutzutage noch vor einer, früher nicht seltenen leichtfertigen Zusammenstellung mit den vorreformatorischen Zeugen evangelischer Wahrheit gewarnt zu werden. darf man auch nicht vergessen, daß sie wenigstens an die Erinnerung des Christenthums und an die Beschäftigung mit der Schrift positiv und eindringlich den Katholicismus gemahnt haben. Mit den menschlichen Neugierlichkeiten des katholischen Christenthums und Gottesdienstes wurde auch durch einen Peter von Bruis, der in der Verschiedenheit von den Katharern mehr kritischen Geistes war, zugleich die Bedeutung objektiven christlichen Gnadenmittels verläugnet (mit seiner Polemik gegen die Ketzerei ist zu vergleichen das Hinzutreten des Anabaptismus zur Reformation im 16. Jahrhundert); und der Spiritualismus seiner Richtung verband sich mit fanatischer Thätigkeit. Unter denen, welche sich zunächst auf eine sittliche Reform des Klerus schränken wollten und welche hierbei eine Hauptursache seines Verderbens in seinen irdischen Besitzungen sahen, nimmt eine besonders wichtige Stelle Arnold von Brescia ein: in bedentfamer Weise verband sich bei ihm die politische Idee eines selbstständigen Staatswesens mit der religiösen Idee eines von der Vermengung mit dem weltgereinigten Kirchenthums. Damals erhob sich jene Idee im Gewand altrömischer, zwar republikanischer Tendenzen; ähnlich wollten andererseits die Hohenstaufen die Idee auf Grund des römischen Kaiserrechtes und in Gestalt des fortgesetzten kaiserlichen Weltreiches gegen eine in's Weltliche übergreifende päpstliche Hierarchie geltend machen. In diesen Bestrebungen sehen wir indeß schon dieselben Interessen mit welchen nachher das politische Leben überhaupt, ohne solche Zurückbeziehungen mehr vermöge des ihm an sich zukommenden Rechtes gegen die weltliche Macht der Kirche sich erhoben hat. Was endlich oben von reineren und fruchtbareren Erzeugnissen protestirenden christlichen Geistes bemerkt worden ist, das darf ausgesagt werden in Betreff der Waldenser. Mit Recht hat die neuere geschichtliche Kritik ihre ursprünglichen Eigenthümlichkeiten von dem, was sie erst durch die Reformation gewonnen und von dem, was sie vorher von den böhmischen Brüdern angenommen hatte, absondert. Auch so aber bleibt ihnen ihr besonderes Recht, für uns unter den Vätern der Reformation zu stehen. Was sie ursprünglich treibt, ist nicht das Ver-

es evangelischen Materialprincips, sondern nur der redliche Drang, sich und die durch
 e Klerus größtentheils verwahrlosten Mitchristen zu einem ernstern, heiligen christlichen
 ben zu fähren. Aber er führt sie zu einer treuen Hingabe an's Schriftwort, die bei
 er Hochachtung für die Lehren der Väter sie von der Unterwerfung unter bloß mensch-
 je Autoritäten frei macht und zugleich vor den dogmatischen und praktischen Irrwegen
 : anderen protestirenden Parteien wahr. Indem ferner bei allem amtlichen Wirken
 er Prediger und Beichtiger doch die Schrift möglichst Gemeingut für Alle werden
 b die Vergebung der Sünden nur von Gott selbst kommen soll, wollen sie die Ein-
 nen unmittelbar zur Quelle der Wahrheit und des Heiles hinführen; alle guten
 rissen sind ihnen selbst auch Priester. Zu einem eindringenden dogmatischen Urtheil
 er die evangelischen und katholischen Grundlehren vom Heile sind sie freilich von sich
 s wie gelangt, obgleich einzelne katholische Dogmen, wie das vom Fegfeuer und der
 Mägenanbetung, für sie gefallen sind. Den evangelischen Weg der Rechtfertigung
 ch den Glauben wissen sie den Heilsuchenden nicht zu zeigen. Im Gegentheil ist
 : sie nicht minder als jenes Zurückgehen auf die Schrift der Nachdruck charakteristisch,
 mit sie sofort bringen auf eine von den Katholiken vernachlässigte eigene Heili-
 ng und sittliche Vervollkommenung, vornehmlich unter Armuth und Leiden, gemäß den
 choten Christi, in welchen jene bloß Rathschläge für Einzelne sehen wollten; das
 angeliem bleibt auch ihnen wesentlich Gesetz. Das Bedeutungsvollste aber ist und
 ist für uns, daß das, wenn auch ungenügend von ihnen verstandene Gotteswort
 noch in ihnen eine Gemeinde geschaffen und erhalten hat, welche, von der katholi-
 schen Kirchengemeinschaft verdammt, in der Gemeinschaft Christi fortbestand, gegen die
 nehmende Entartung der letzteren fortzeugte und endlich vermöge ihres eigenen inneren
 Lebens zur Theilnahme an der großen Reformation hinübergeführt wurde.

Während die Kirche nicht bloß solche Glieder, wie die katharisch gestimmten, sondern
 ch solche wie die Waldenser auf's Schärffste von sich abgeschnitten haben wollte, gingen
 mer gerade von ihrer eigenen Mitte fort und fort die kräftigsten protestirenden Stim-
 m und die nachhaltigsten, wenn auch noch still auftretenden reformatorischen Anregungen
 st. Wesentlich aus einer solchen Wurzel, aus welcher andererseits dem katholischen
 hochenthum sehr wichtige Kräfte zuströmen, erhob sich die apokalyptisch-reformatorische
 Anklage eines Joachim von Floris und der Widerspruch der strengen
 Franziskanerpartei (Spiritualen, Fraticellen u. s. w.) gegen die Verunreinigung
 des Ordens und ferner auch des ganzen geistlichen Standes durch Güter der Welt;
 : war der Geist eines ascetischen, schwärmerischen, dabei zu praktischem Fanatismus
 schreitenden Mönchthums, das dem Papstthum zu einer Hauptwaffe und einem
 Hauptwerkzeug für's Wirken auf die Volksmassen diente, das aber, wenn es in seinen
 Thesen von jenem verläugnet wurde, auch gegen dasselbe sich zu kehren und die Auto-
 rität desselben unter diesen Massen zu erschüttern wagte. Joachim mit seiner Unter-
 scheidung zwischen drei Zeitaltern der Kirche und seiner Anklage des dritten, johan-
 nischen, oder des Zeitalters des heil. Geistes, erinnert zugleich schon an Ideen, zu
 welchen später auf dem Boden der Reformation ein Bestreben, von diesem aus noch
 den höheren Standpunkt zu gewinnen, geführt hat; aber seine Auffassung vom Leben
 : Geist ist eben nur die eines der Welt überhaupt entsagenden contemplativen
 Mönchthums. Die Bedeutung dieser Richtung für die Anbahnung einer evangelischen
 Reformation bleibt wesentlich nur eine negative. Dagegen wirkte seit dem 14. Jahr-
 hundert zur Erweckung eines solchen Geistes, an welchen dann diese Reformation an-
 schloß, positiv am stärksten die deutsche Mystik in derjenigen tiefgemüthlichen und
 mystischen Haltung, welche sie vornehmlich bei einem Tauler annahm. Dieser ist
 dem Augustin und Bernhard der dritte unter den älteren Schriftstellern, welchen Luther
 zu verdanken bekannte, und neben Augustin derjenige, welcher überhaupt den wich-
 tigsten Einfluß auf seine innere Entwicklung bis zu seinem reformatorischen Auftreten
 hat. Die Mystik hat diese Bedeutung, obgleich sie nicht äußerlich gegen das

Kirchenthum polemisirte, ja mit aus denselben Ursachen, um derenwillen dieß der war: nämlich vermöge der Vertiefung der Seele in das Eine, was noth thue, in innigste und unmittelbare Einigung mit Gott, wobei die äußeren menschlich-kirchlichen Formen und Autoritäten nicht bekämpft, wohl aber thatsächlich zurück und bei Seite gesetzt wurden. Nicht minder sind jedoch auch die Unterschiede zwischen jener Mystik dem Standpunkte, von welchem die Reformation ausging, in's Auge zu fassen: zu über vom Absoluten, in welches das Endliche versinkt und versinken soll, kommt die ethische Auffassung der menschlichen Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur göttlichen nicht zu ihrem Rechte, — ferner bei jenem Streben nach Einigung mit Gott nicht Grundmoment der trennenden Schuld und der dem inneren Einswerden vorausgesetzten objektiven Vergebung, — neben dem inwohnenden Christus und seinem uns leitenden Vorbild nicht der Christus für uns, sofern er unser Verlöbter ist, — neben dem wirklich von Gott gewirkten Prozesse nicht die Bedeutung objektiver Gnadenmittel führt dann jenes Streben auch noch nicht zu dem vollen Bewußtseyn der Verlöbtheit und Freiheit, in welchem der Christ auch nach außen auf dem Gebiete der Kirche Welt wirken darf und soll, ohne dadurch in der Gottinnigkeit gestört zu werden. von dieser Mystik angeregter, tief religiöser, dabei mehr auf praktisches Weiterwirkendes hingewandter, jedoch weniger in die letzten Principien eindringender Geist vereinigte Brüder vom gemeinsamen Leben; wichtig wurde ihre Genossenschaft namentlich durch die Verbindung selbstthätiger Laien mit den Geistlichen, dann auch durch die Annahme wissenschaftlicher Bestrebungen in den Dienst einer an der heil. Schrift sich bauenden Religiosität. — Die freie, im inneren Heiligthum sich sammelnde Bewegung stand gegenüber der nicht minder in ihre eigenen Formalismen als in die traditionellen Lehraussagen gebannten und mehr und mehr darin erstarrten Scholastik. Im Innern dieser Scholastik aber führte dann der weiterstrebende wissenschaftliche Geist; Emporkommen der nominalistischen Richtung, welche wenigstens in negativer Weise für künftige Neuschöpfungen den Boden bereiten half. Wie derselbe irre geworden; an der objektiven Gültigkeit der eigenen Denkformen und Begriffe, so übte er sich in kritischen, jene Lehraussagen betreffenden Fragen und regte, während er diese in die Autorität der Kirche niederschlug, doch unvermeidlich den Zweifel an, ob diese die Dauer möglich seyn werde; die freiere kirchliche Richtung ist dann größtentheils (freilich noch nicht bei Willkür und Huf) mit der nominalistischen Hand in Hand gegangen; ein Gedanke in Betreff der Transsubstantiationslehre, welchen Ockam und besonders Peter d'Ailly anzuregen gewagt hatten, hat auf Luther bei seiner Bekämpfung derselben eingewirkt. — Gegen die Uebergrieffe der Papstkirche auf das Gebiet der Staaten erhob sich endlich von ihrer Seite aus ein nachhaltiger, festbegrenzter Widerstand gerade von der Zeit an, als das hohensaußische Kaiserthum, das die absolute Staatsidee repräsentirte, im Kampfe dahingesunken war. Im Unterschied von diesem und seinem hohen Trachten nach dem Ideal einer Weltmonarchie, in deren Absolutismus eben auch das die Kaiser bekämpfende Papstthum den Völkern dualistischen Schutz versprochen hatte, begann jetzt die Staatsgewalt weit erfolgreicher im Innern der einzelnen Völker auf das gereifte nationale Bewußtseyn, die nationalen Interessen, den nationalen Unabhängigkeitstrieb sich zu stützen. Das erste Beispiel dafür gab Philipp von Frankreich gegen Bonifaz VIII. In Deutschland; mannten sich unter Ludwig dem Bayern die Fürsten im Interesse der eigenen nationalen Ehre und des nationalen Rechtes zu einem Proteste für die Unabhängigkeit des Reiches ihnen selbst zu bestellenden Kaiserthums. Als Schriftsteller standen dem französischen Abt Reginald von Colonna und Johann von Paris, dem deutschen Franziskaner Marsilius von Padua, Johann von Sandun und Wilhelm Ockam zur Seite; dabei bestritt Marsilius auch das göttliche Recht päpstlichen Primats in der Kirche, berief sich auf die Schrift und auf die über dem Papstthum stehende Autorität von Concilien, erinnerte an die ursprüngliche Gleichheit von Bischöfen

den Presbytern u. s. w. (Hauptschrift: „Defensor pacis“). Unaufhörlich wiederholen sie von jetzt an die Klagen über die Lasten, welche der päpstliche Stuhl namentlich in finanzieller Hinsicht den Bisköfen und zugleich dem ihm unterworfenen Klerus auferlege. Zugleich schwand der Nimbus, welcher das Papstthum seit Gregor VII. umhüllte, durch seine Gefangenschaft in Avignon und vollends nachher durch das päpstliche Schisma dahin.

Jetzt erfolgt die erste neue Ablösung vom katholischen Kirchenthume nach der wahren, dogmatisch viel tiefer begründet und viel selbstständiger als diese, praktisch weit weiter greifend und viel offener auftretend. Sie hat ihren ersten großen Urheber Willkif. Bedeutsam und wichtig für seine Erfolge war, daß auch bei ihm und in gleich bei seinem ersten oppositionellen Auftreten gegen die päpstliche Hierarchie ein politisch-nationales Element sich geltend machte. Sein Grundstreben aber war das ethische und Förderung des sittlich-religiösen Lebens in der Christengemeinde nur auf Grund und in Kraft des Schriftwortes. Klar und entschieden, wie keiner seiner Vorgänger, macht er die Autorität des letzteren zum Formalprincip. Nicht minder herrscht bei ihm in materialer Beziehung ein tiefes Bewußtseyn von Gottes ewiger Ursächlichkeit und Heilswirksamkeit, vor welchem kein Eigenwirken des Subjekts gilt und zugleich keine menschliche Heilsmittlerschaft, weder die der irdischen Hierarchie, noch auch die der Heiligen. Dabei verbindet sich in ihm der religiöse mit dem kräftigen, scharfen und bei allem Festhalten scholastischer Formen doch in sich dem wissenschaftlichen Geiste. In jener Auffassung des göttlichen Willens ging er über den Augustinismus hinaus zu allgemeinen metaphysischen, deterministischen Sätzen: er ist auch hierin ein Vorgänger der reformatorischen Gnadenlehre in ihrer ersten Gestalt (namentlich auch bei Luther, der in der Schrift „De servo arbitrio“ ihn auch ausdrücklich als Gesinnungsgenossen nennt). In der Reform, welche er mit der Lehre vom Abendmahl im Gegensatz zur Transsubstantiationslehre vorzunehmen versucht hat, ist er wohl der bedeutendste Vorgänger Calvin's heißen; mit der logischen Polemik, in der er sich dabei gegen die scholastische Lehre bediente, hat er sich von Seiten Luther's in gewissem Widerwillen zugezogen. Seine Auffassung von der „wahren“ Kirche als „Gemeinschaft der Erwählten“ oder „Prädestinirten“ erinnert uns wieder an seinen Augustinismus, hat aber mit dem Katholicismus und der katholischen Seite des Augustinismus gründlich gebrochen, indem sie dem auch über dieser Gemeinschaft stehenden christlich gegliederten Priestertum gemäß der Schrift und der Geschichte des Urchristenthums widerspricht; sie führt hinüber auf die reformatorische Definition der Kirche und speziell wieder auf die reformirte Auffassung (vermöge jenes Zurückgehens vom unwürdigen inneren Zustand der Gemeindeglieder auf ihr Prädestinirtseyn, zugleich vermöge des Zurücktretens der Bedeutung der Gnadenmittel). Bei alle dem aber ist auch für Willkif der augustinish-scholastische Begriff der Justifikation bestehen. In jenem Bewußtseyn von der Alles wirkenden göttlichen Macht und Gnade verbindet sich eine neue Einsicht in's spezifische Wesen des aneignenden Glaubens, überhaupt kein Einbringen in die hieher gehörigen Fragen, vielmehr sogleich ein Streben nach Früchten der Heiligung. Dieß bleibt so den wichtigsten vorreformatorischen Bestrebungen nach Herstellung reinen Christenthumes gemeinsam (vgl. vorher besonders die Waldenser, hier die Böhmisches Brüder). Für Willkif's Streben nach Reform des Klerus ist es dem evangelischen Zwecke, tüchtige Prediger des göttlichen Wortes und Gesetzes zu gewinnen, besonders charakteristisch der Nachdruck, womit im Gegensatz zur äußeren Fassade des Verderbens etwas Aeußerliches, das Aufhören des verderblichen Besitzes und der Güter, gefordert wird. Dasjenige Gewicht ferner, welches auf die persönliche Tüchtigkeit Beschaffenheit der Kleriker gelegt wurde, führte unter den Willkifiten (und so auch unter den Böhmisches Brüdern) leicht zu donatistischen Ansichten. — Willkif's Werk in seiner Richtung aufs Praktische hin wirkte auf dem Boden der englischen Nation mächtig weiter unter den Lollarden. Nachwirkungen davon fand noch die Re-

formation des 16. Jahrhunderts zu ihrer eigenen Förderung vor. Auch der politischen Haltung, welche hier (auch bei den Puritanern) die Reformation annahm, war wohl schon durch den Willkismus vorgearbeitet worden. — Zu einer selbstständigen und fortbestehenden kirchlichen Gestaltung aber hat Willkif erst mitgewirkt nach seinem Tode, als seine Schriften sich unter den Böhmen verbreitet hatten. Vorgearbeitet hatten hier Männer wie Milic aus Kremsier, Konrad von Waldhausen und besonders Matthias von Janow, mit ihrem mündlichen und literarischen christlich-praktischen Zeugnisse gegen das antichristliche sittliche Verderbniß der gegenwärtigen Kirche, — noch ohne Polemik gegen den hierarchischen Organismus als solchen, ob in der Polemik gegen das persönliche Gebaren seiner Träger doch auch schon sehr Autorität selbst untergrabend, zugleich hinführend zu dem Einen Lehrer Christus. Willkif's Schriften erregten dann in weiten Kreisen auch Zweifel an der Richtigkeit der gegenwärtigen Lehrweise; und seine eigenen Lehraussführungen wurden sofort von dem angeeignet, welche — zunächst vermöge jenes praktischen Triebes — von der herrschenden Kirche sich sonderten, und gaben ihnen wissenschaftlichen Halt und dogmatische Sicherheit. Von jener praktischen Tendenz aus, in Folge des von der Hierarchie gegen sie ausgesprochenen Verdammungsurtheiles und auf Grund der Autorität der Schrift, kam Huß auf seine reformatorische Grundidee, auf die Idee der Kirche, deren wahrer Oberhaupt nur der in der Schrift seinen Willen offenbarende Christus, deren wahrer Mitgliedschaft nur durch die Gemeinschaft mit diesem Haupte bedingt und welche die wahrhaft katholische über alle solche Jünger Christi in der ganzen Welt ausgeben, während der römische Primat nur menschlichen Ursprung und zu Satzungen gegen jenes Meisters Gesetz keine Berechtigung habe; vermöge dieser Lehre sah Luther in der Schrift auch in dogmatischer Beziehung einen treuen Zeugen der Wahrheit; ihre bestimmte Ausprägung aber hat sie bei ihm nach den Sätzen Willkif's erhalten („Univ. praedestinatorum“). Im Uebrigen ließ Huß die katholischen Dogmen unberührt: das von der Transsubstantiation, so auch das von der Rechtfertigung. Zur praktischen Opposition gegen die Hierarchie gehörte auch die Forderung des Abendmahlskelches für die Laien, der er noch am Ende seiner Laufbahn zustimmte. In beschränkter praktischer Gränzen hielt sich dann die böhmische Utraquistenkirche. In praktischem Fanatismus loberte der eines tieferen Haltes entbehrende, zugleich übrigens zu dogmatischen Häresen hinneigende reformatorische Geist der Taboriten auf. Wesentlich praktischer Charakter behielt endlich auch die am tiefsten gereifte Frucht der böhmischen Bewegung, nämlich die Gemeinde der Böhmisches Brüder, hervorgegangen ursprünglich aus solchen Utraquisten, welchen die Menge der Uebrigen wieder in bequeme sittliche Lage verfallen erschien. Die Sätze, welche sie im J. 1464 als Grundlage für ihre Einigkeit unter einander aufstellten *), wollen keine neuen Dogmen geben, sondern nur die schickliche Ordnung für ein Leben in Liebe, Demuth, Eingezogenheit, Enthaltensamkeit u. s. w. Weiterhin aber finden wir, daß sie das Fegfeuer, den Heiligencult und namentlich die Transsubstantiation verwerfen, daß sie in ihren eigenen Lehraussagen hierauf auf Willkif sich stützen, daß sie endlich, freilich in unbeholfener Weise, auch einer, der an Willkif sich lehrenden theologischen Gestaltung ihrer Lehraussätze sich befleißigen. Den Waldensern traten sie in ein Verhältniß der Wechselwirkung, das nun auch theologisch weiter förderte. Andererseits waren sie bei ihrem Widerspruch gegen die katholische Abendmahlslehre und bei ihrem Anschluß an Willkif's Sätze ganz übermäßig darauf bedacht, den Vorwurf, als ob sie deshalb eine wahre Gegenwart Christi

*) Der Grundtext dieser sehr interessanten Urkunde ist erhalten im Herrnhuter Archiv (5ten Lissaer Folianten). Abgedruckt ist sie deutsch in der „Kurzen Darstellung der alten böhmischen Brüderkirche, mit besonderer Rücksicht auf das Leben und Wirken der Bischöfe Jan u. s. w.“, der 4ten Lieferung der „Kurzen Lebensbeschreibung merkwürdiger Männer aus der Brüdergemeinde (Bunzlau)“, — citirt auch bei Sindely, Geschichte der böhmischen Brüder. Prag 1857. Bd. 1. S. 40 f.

zu, vom sich fern zu halten. In dieser Hinsicht waren sie im Voraus zu der veränderten Haltung disponirt, deren sie dann gegenüber von Lutheranern und Reformirten sich befleißigten. Welch eigenthümlichen Einfluß endlich diese Vorläufer der Reformation auf dem Boden der Reformation selbst, nachdem sie zu ihr übergetreten, ihren gemeindlichen Ordnungen und Tendenzen gewonnen haben, das zeigt die Geschichte der Herrnhuter Brüdergemeinde. Zur ächt evangelischen Heilslehre aber und der hieraus fließenden Freiheit und Kraft gelangten sie vor der Reformation so wenig Wiclif oder Augustin; sie blieben Brüder des Gesetzes Christi, — ihre Gemeinschaft behaftet mit der Beschränktheit einer Sekte.

Das große päpstliche Schisma, die steigenden Klagen der Christenheit über die wachsenden Schäden und Lasten überhaupt, dazu die von Seiten Wiclifs und der Böhmen kommenden Gefahren drängten darauf hin, daß endlich auch von der katholischen Kirche im Großen ein Versuch zu ihrer eigenen Reform unternommen werde. Für immer ist damals durch ihre bedeutendsten Theologen, Kirchenmänner und Päpste die Probe abgelegt worden, ob irgend welche gründliche Reform möglich sei, lange die allgemeine Basis der seit länger als einem Jahrtausend dominirenden Prinzipien festgehalten werde, oder ob mit diesen gebrochen werden dürfe und müsse. Der Versuch ist die stärkste Rechtfertigung für die wirkliche Reformation, welche dann diesen Schritt vollzog. Als Hauptvertreter der katholisch-reformatorischen Tendenzen sind dort zu nennen Dieterich von Niem, Heinrich von Langenstein (über diesen vergleiche in Neander's Kirchengesch. Bd. 6. und in Schwab's Gerson), Peter d'Ailly, Johann Gerson, Nikolaus von Clemange. Die edelsten, reformatorischen Elemente, welche der Katholicismus in seinem eigenen Innern hegte, haben dort vereinigt: mit dem Streben nach Abthun der kirchlichen Mißbräuche ein Streben nach Reinigung der Wissenschaft, mit freierem wissenschaftlichen Sinne eine ächte, an der heil. Schrift sich erbauende warme Religiosität; so am reichsten und tiefsten wohl Gerson, dem nominalistisch-kritischen und dabei auf dem Wege maßvoller Mystik praktischer innerer Erfahrung die göttliche Wahrheit suchenden und auch für ihre Verkündigung unter dem Volke wirkenden Kanzler der Pariser Universität (vergl. auch die Darstellung, die ihm Luther zollte *). Die leitende Idee war die, daß die allgemeine, Concil repräsentirte Kirche das Werk der Reinigung an sich und so auch an dem Volk gehörigen, aber doch nur einen Theil des Ganzen bildenden und so ihrer reformatorischen Thätigkeit unterworfenen, durch sie absehbaren und aus ihr neu zu tretenden neuen Oberhaupt vollziehe. Und auch Laien sollten zur Mitwirkung befugt seyn: Kaiser schrieb zusammen mit dem Papste das Concil aus; die Fürsten und ihre Räte tagten zu Constanz mit. Aber bestehen blieb als Grundvoraussetzung der beständigen Charakter des geistlichen Standes, wornach doch consequenterweise nur dieser dem Kirche verliehenen Geist der Wahrheit zum zuverlässigen und entscheidenden Organ werden konnte, sammt den besonderen göttlichen Befugnissen des Episcopates vor und gegen die anderen Priestern. Und es blieb bestehen, ja es wurde mit neuem Nachdrucke bestätigt gemacht die Autorität des also constituirten und repräsentirten äußeren Kirchenhauptes gegenüber von einem Zeugniß der Wahrheit, das der frei waltende göttliche Geist auf Grund der Schrift in einzelnen treuen Gliedern der Christenheit gegen eine Verirrungsfähige und vielleicht in Irrthum verfallene Majorität jener amtlichen Repräsentanten der Kirche ablegen möchte. Wenn Einzelne, wie d'Ailly, die Unfehlbarkeit Concils in Glaubensfragen vielmehr für zum mindesten unbegründbar erklärten und mit einem freien Urtheil christlicher Individuen auch gegen einen Concilbeschuß traten (vgl. Luther's Berufung hiefür auf d'Ailly), so war doch die große Mehrheit der Reformmänner gehörig darauf bedacht, diesem Risse in die Grundfesten ihres

*) Ueber ihn vgl. J. B. Schwab, Johannes Gerson u. s. w. Würzburg 1858 (S. 482 ff.: Christi de modis uniendi ac reform. eccles. ist nicht von Gerson).

Katholicismus vorzubeugen. Namentlich auch ein Person theilte, während er die Sache aus sich selbst erklärt haben wollte, doch das entscheidende Urtheil über ihren wahren Sinn der Kirche, d. h. jener Repräsentation derselben, zu. Aus seinem Munde, so wie aus dem der Papisten, haben wir Aeußerungen über die Bibelübersetzungen Laien als über verführerische Mittel des Teufels. Diesen Grundsätzen fiel Sag's Opfer. Allein so sehr dieser Standpunkt hiemit gegen eine tiefer greifende Reform abschloß, so unmächtig war er nun seinerseits gegenüber von dem Streben des Papstthums, seine streng monarchische Stellung in der Kirche zu behaupten und wieder gewinnen. Auch jene „allgemeine Kirche“ bot ja nun doch keinerlei Garantie gegen Verderben innerhalb ihrer eigenen Repräsentation oder gegen eine von dieser ausgehende Tyrannei; und weit leichter noch konnte die römische Curie vor den Augen der Welt einen Nimbus göttlicher Heiligkeit und Unfehlbarkeit sich bewahren, als ihn ein in ihren Augen tagendes, von Parteiungen bewegtes, nach Majorität entscheidendes Concil sich neu aneignen konnte. Zugleich trieb der äußerliche und gesetzliche Charakter, den die Kirche behalten sollte, mit seinem eigenen Bedürfniß auch immer wieder auf die Stellung und Sicherung ihrer äußerlichen gesetzlichen Einheit in der Spitze des Papstthums hin. Einzelne wagten die göttliche Einsetzung eines solchen Primates zu läugern und seine Nothwendigkeit zu bezweifeln, praktische Consequenzen daraus aber doch nicht zu ziehen. Andere, wie besonders auch Person, behaupteten jene, wenn gleich ein Concil einen unwürdigen Träger des von Gott verordneten höchsten Amtes abgeben könne. Da mußte dann möglichst rasch ein neuer Träger bestellt werden. Für die Solchen aber verband sich mit der natürlichen Neigung, seine Hoheitsrechte auch auf die Concilien geltend zu machen, sogleich auch eine von Alters her organisirte Macht, während die Concilien ihre Stellung erst neu sich schaffen mußten. Und wenn nun andererseits gegen eine einheitliche strenge äußere Ordnung doch freiere und parteilichere Tendenzen sich erhoben, so war es in der That auch innerlich unmöglich, anders zu sichern, als dadurch, daß man den Anspruch des Papstthums und der einzelnen Päbste auf göttliches Recht wieder höher und höher spannte (vgl. Luther in Schmalkald. Artt.: Bei einem Papst ohne jus divinum müßte es ein weitläufiges Wesen geben). In dieser inneren Inconsequenz und Haltlosigkeit des reformatorischen Standpunktes, in der Unklarheit, welche dabei über die letzten Grundfragen ausgebrochen blieb, in dem Mangel an Uebereinstimmung unter den Mitgliedern der Concilien, in den reformatorisch Gesinnten selbst und in der Unsicherheit der Zustände, welche bedrohen schienen und aus welcher ein regenerirtes und neu gestärktes Papstthum hervorzuhelfen versprach, lagen die tieferen Ursachen für den Sieg der päpstlichen Monarchie über jene in den Concilien repräsentirte allgemeine Kirche. Die einzelnen Nationen begnügten sich dann damit, die Abstellung einzelner Beschwerden vom Papst in Concordaten sich zusagen zu lassen. Die Fürsten theilten sich wohl auch mit dem Papst in die finanzielle Beute (vgl. die Bewilligung eines Kirchenzehnten an den Kaiser durch den neuen Papst 1418; Aehnliches geschah dann vollends im 16. Jahrhundert von Seiten der römischen Kirche für die ihr getreuen Landesherren). Auch in der Tendenz nach Absolutismus fand sich größtentheils die damalige Kirche gewalt auf ihrem Gebiete mit dem Papstthum auf seinem Gebiet einig. Gegen die Uebergrieffe, welche der jetzt so maßlos wie kaum je zuvor vorgetragene päpstliche Absolutismus (Joh. de Turrecremata u. s. w.) sich in der Theorie bald auch auf dem Gebiete der weltlichen Macht erlaubte, konnte diese in der Praxis durch das erstarkten politisch-nationalen Geistes jetzt leichter sich schügen.

Während so der große katholische Reformversuch fehlschlug, wurde das 16. Jahrhundert zwischen dem Constanzer Concil und dem Jahre 1517 vollends die Zeit der Vorbereitung für eine Reformation, welche das Kirchenthum vom tiefsten Grund aus, zwar auf Grund einer neuen, evangelischen Erkenntniß des Heiles und Heilsweges, umzugestalten unternahm. Die schon bisher vorhandenen, dieser Vorbereitung dienenden

nie und Kräfte bildeten sich zu größerer Reife und Klarheit fort und verbreiteten ihre weitere Kreise. Ohne schon wieder in größeren Erschütterungen sich kund zu geben, wirkten sie in der Stille desto tiefer und weiter. Das Papstthum hatte, so sehr es in seiner äußeren Machtstellung wieder erstarkt war, der tieferen Bewegung der Zeit keine wirksame Macht entgegenzustellen, pflegte sie auch gar nicht in ihrer wahren Wichtigkeit zu würdigen, so lange es dabei nur nicht direkt zu Angriffen auf's Gebiet des kirchlichen Kirchenthums und seiner Mißbräuche fortschreiten sah. Jene Mystik Taulers und Geistes trug noch gegen Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts in der deutschen Theologie eine für die Reformation wichtige Frucht (Verhältniß zum Papstthum). Auch die schlichte, rein praktische Mystik, aus welcher des 16. Jahrhunderts a Kempis Nachfolge Christi hervorging, mußte trotz aller Werthschätzung des Verfassers für mönchisches Leben, Verehrung der Maria u. s. w. doch mit ihrem Einfluß die Seelen zur Einsicht in Gottes und Christi Gemeinschaft dieselben von den weltlichen, menschlich-kirchlichen Mächten loslösen helfen. Die Brüder des gemeinsamen Lebens, welchen auch Thomas zugehörte, breiteten ihre stille Thätigkeit aus in Deutschland und den Niederlanden aus (Beziehung Wessel's und vieler gelehrter Humanisten, endlich auch des Erasmus zu ihnen). — Die entschiedene Stellung des Schriftprinzips im Gegensatz zu den alten und neuen menschlichen Autoritäten, der christlich-religiöse Geist, in welchem dasselbe geltend gemacht und durch den Geist der Gnadenlehre gegen den Ruhm der Werke verkündigt wurde. — Die damit verbundene wissenschaftliche Bildung gibt dem Joh. v. Goch, Joh. Wessel und Joh. Wessel ihre hervorragende Stelle unter den Vorläufern der Reformation. Der erste verdient unter ihnen hauptsächlich genannt zu werden wegen seiner Reife und des Ernstes jenes Geistes, worin er jenen Brüdern innerlich besonders nahe ist, der zweite wegen der kritisch-theologischen Richtung und wegen des Kampfes, welchen er mit ihr gegen den Ablass geführt und bei welchem er im Widerspruche mit der Gewalt der Kirche sogleich weiter als Luther in seinen ersten reformatorischen Schritten gegangen ist, aber allerdings ohne ihn, wie dieser, auf eine tiefere evangelische Lehre vom Heil zu stützen (Luther selbst war, obgleich er in Erfurt studirte und in [philosophischen] Büchern Wessel's Magister wurde, doch mit jenen antipapistischen Lehren desselben nicht bekannt geworden, vgl. meine Theologie Luther's Bd. 1. S. 1. f.). Der dritte war in der reichen und fruchtbaren Verbindung jener reformatorischen Elemente der dritte unter den genannten, — überhaupt neben Willis der dritte unter den theologischen Vorläufern der Reformation, nicht wie dieser auf praktisches Wirken hingerichtet, ihm aber um so mehr überlegen an Reife und an evangelisch-theologischem Geiste. Fassen wir in's Auge Wessel's Schrift: seine Lehre, daß wir nicht durch eigene Werke, sondern durch Gottes Gnade durch das göttliche Wortes in dem mit Christus uns einigenden Glauben gerecht werden, seine Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der in Christus geeinten Heiligen, welche sämmtlich Priester seyen und in den besonders geweihten Priestern nicht vor Gott oder Hierarchen, sondern nur Diener an den Gnadenmitteln erkennen, seine Aussagen über die Sacramente, wornach er bei aller objektiven Bedeutung doch einen Genuß des Heilsguts nur für den Glauben gelten ließ und nahe beim Abendmahl auf die innere geistliche Speisung durch Christus drang*) u. s. so verstehen wir die Aeußerung Luther's im J. 1522, daß wenn er den Wessel gelesen hätte, seine Widersacher sich dünken lassen möchten, Luther habe Alles von ihm entlehnt. Aber es blieb doch eben in der Grundlehre von der Rechtfertigung im Wesentlichen jener Unterschied der augustinischen und mystischen von der evangelisch-reformatorischen auch bei ihm fortbestehen; denn auch er steht in ihr sogleich ein

*) Ueber seine Abendmahlstheorie vgl. im Gegensatz gegen die Darstellung bei Ullmann und Wessel: Enc. Bd. 17. S. 780; Dietrich, die evangelische Abendmahlstheorie im Reformationszeitalter. Bd. 1. S. 275 ff.

Katholicismus vorzubugen. Namentlich auch ein Oerson theilte, während er die aus sich selbst erklärt haben wollte, doch das entscheidende Urtheil über ihren Sinn der Kirche, d. h. jener Repräsentation derselben, zu. Aus seinem Munde wie aus dem der Papisten, haben wir Aeußerungen über die Bibellübersetzung Laien als über verführerische Mittel des Teufels. Diesen Grundsätzen fiel das Opfer. Allein so sehr dieser Standpunkt hiemit gegen eine tiefer greifende Ref. abschloß, so unmächtig war er nun seinerseits gegenüber von dem Streben der thums, seine streng monarchische Stellung in der Kirche zu behaupten und zu gewinnen. Auch jene „allgemeine Kirche“ bot ja nun doch keinerlei Garantie gegen Verderben innerhalb ihrer eigenen Repräsentation oder gegen eine von dieser aus Tyrannei; und weit leichter noch konnte die römische Curie vor den Augen der einen Nimbus göttlicher Heiligkeit und Unfehlbarkeit sich bewahren, als ihn ihren Augen tagendes, von Parteimengen bewegtes, nach Majorität entscheidendes sich neu aneignen konnte. Zugleich trieb der äußerliche und gesellschaftliche Charakter, Kirche behalten sollte, mit seinem eigenen Bedürfniß auch immer wieder auf Stellung und Sicherung ihrer äußerlichen gesellschaftlichen Einheit in der Spitze der thumes hin. Einzelne wagten die göttliche Einsetzung eines solchen Primates zu und seine Nothwendigkeit zu bezweifeln, praktische Konsequenzen daraus aber abzuziehen. Andere, wie besonders auch Oerson, behaupteten jene, wenn gleich Concil einen unwürdigen Träger des von Gott verordneten höchsten Amtes könne. Da mußte dann möglichst rasch ein neuer Träger bestellt werden. Das Concil aber verband sich mit der natürlichen Neigung, seine Hoheitsrechte an Concilien geltend zu machen, sogleich auch eine von Alters her organisirte Minderheit die Concilien ihre Stellung erst neu sich schaffen mußten. Und wenn andererseits gegen eine einheitliche strenge äußere Ordnung doch freiere und papistische Tendenzen sich erhoben, so war es in der That auch innerlich unmöglich anders zu sichern, als dadurch, daß man den Anspruch des Papstthums und jenen Päbste auf göttliches Recht wieder höher und höher spannte (vgl. Luthers Schmalkald. Artt.: Bei einem Papst ohne jus divinum müßte es ein weltläufiges Wesen geben). In dieser inneren Inconsequenz und Haltlosigkeit des reformatorischen Standpunktes, in der Unklarheit, welche dabei über die letzten Grundfragen anblieb, in dem Mangel an Uebereinstimmung unter den Mitgliedern der Concilien, den reformatorisch Gesinnten selbst und in der Unsicherheit der Zustände, welche drohen schienen und aus welcher ein regenerirtes und neu gestärktes Papstthum zuhelfen versprach, lagen die tieferen Ursachen für den Sieg der päpstlichen Monarchie über jene in den Concilien repräsentirte allgemeine. Die einzelnen Nationen begnügten sich dann damit, die Abstellung einzelner Defecte vom Papst in Concordaten sich zusagen zu lassen. Die Fürsten theilten sich auch mit dem Papst in die finanzielle Beute (vgl. die Bewilligung eines Reichthums an den Kaiser durch den neuen Papst 1418; Aehnliches geschah dann voll 16. Jahrhundert von Seiten der römischen Kirche für die ihr getreuen Länder). Auch in der Tendenz nach Absolutismus fand sich größtentheils die damalige Gewalt auf ihrem Gebiete mit dem Papstthum auf seinem Gebiet einig. Die Uebergriffe, welche der jetzt so maßlos wie kaum je zuvor vorgetragene Absolutismus (Joh. de Turrecremata u. s. w.) sich in der Theorie bald auch auf dem Gebiete der weltlichen Macht erlaubte, konnte diese in der Praxis des erstarrten politisch-nationalen Geistes jetzt leichter sich schämen.

Während so der große katholische Reformversuch fehlschlug, wurde das Verhältniß zwischen dem Constanzer Concil und dem Jahre 1517 vollends die Zeit der Vorbereitung für eine Reformation, welche das Kirchenthum vom tiefsten Grund aus zwar auf Grund einer neuen, evangelischen Erkenntniß des Heiles und Heilsweges zu gestalten unternahm. Die schon bisher vorhandenen, dieser Vorbereitung

Elemente und Kräfte bildeten sich zu größerer Reife und Klarheit fort und verbreiteten sich über weitere Kreise. Ohne schon wieder in größeren Erschütterungen sich kundzugeben, wirkten sie in der Stille desto tiefer und weiter. Das Papstthum hatte, so sehr es in seiner äußeren Machtposition wieder erstarkt war, der tieferen Bewegung der Kirche seine wirksame Macht entgegenzustellen, pflegte sie auch gar nicht in ihrer wahren Bedeutung zu würdigen, so lange es dabei nur nicht direkt zu Angriffen auf's Gebiet des inneren Kirchenthums und seiner Mißbräuche fortschreiten sah. Jene Mystik Taufdes Geistes trug noch gegen Ende des 14. oder zu Anfang des 15. Jahrhunderts der deutschen Theologie eine für die Reformation wichtige Frucht (Verhältniß Luther's zu derselben). Auch die schlichte, rein praktische Mystik, aus welcher des Thomas a Kempis Nachfolge Christi hervorging, mußte trotz aller Werthschätzung des Verfassers für mönchisches Leben, Verehrung der Maria u. s. w. doch mit ihrem Einfluß an die Seelen zur Einkehr in Gottes und Christi Gemeinschaft dieselben von den weltlichen, menschlich-kirchlichen Mächten loslösen helfen. Die Brüder des gemeinsamen Lebens, welchen auch Thomas zugehörte, breiteten ihre stille Thätigkeit weit in Deutschland und den Niederlanden aus (Beziehung Wessel's und vieler späterer gesunder Humanisten, endlich auch des Erasmus zu ihnen). — Die entschiedene Abkehrung des Schriftprinzips im Gegensatz zu den alten und neuen menschlichen Autoritäten, der christlich-religiöse Geist, in welchem dasselbe geltend gemacht und Grund desselben die Gnadenlehre gegen den Ruhm der Werke verkündigt wurde, die hiemit verbundene wissenschaftliche Bildung gibt dem Joh. v. Goch, Joh. Wessel und Joh. Wessel ihre hervorragende Stelle unter den Vorläufern der Reformation. Der erste verdient unter ihnen hauptsächlich genannt zu werden wegen der Tiefe und des Ernstes jenes Geistes, worin er jenen Brüdern innerlich besonders nahe steht, der zweite wegen der kritisch-theologischen Richtung und wegen des Kampfes, welchen er mit ihr gegen den Ablass geführt und bei welchem er im Widerspruche mit der Gewalt der Kirche sogleich weiter als Luther in seinen ersten reformatorischen Schritten gegangen ist, aber allerdings ohne ihn, wie dieser, auf eine tiefere evangelische Grundlehre vom Heil zu stützen (Luther selbst war, obgleich er in Erfurt studirte und in den [philosophischen] Büchern Wessel's Magister wurde, doch mit jenen antipapistischen Lehren desselben nicht bekannt geworden, vgl. meine Theologie Luther's Bd. 1. S. 13 f.). Der größte war in der reichen und fruchtbaren Verbindung jener reformatorischen Elemente der dritte unter den genannten, — überhaupt neben Willkif der erste unter den theologischen Vorläufern der Reformation, nicht wie dieser auf praktische kirchliches Wirken hingerichtet, ihm aber um so mehr überlegen an Reife und Tiefe des evangelisch-theologischen Geistes. Fassen wir in's Auge Wessel's Schriftprinzip, seine Lehre, daß wir nicht durch eigene Werke, sondern durch Gottes Gnade allein durch das göttliche Wort in dem mit Christus uns einigenden Glauben gerecht werden, seine Auffassung der Kirche als der Gemeinschaft der in Christus geeinten Heiligen, welche sämmtlich Priester seien und in den besonders geweihten Priestern nicht Mittler vor Gott oder Hierarchen, sondern nur Diener an den Gnadenmitteln erkennen, seine Aussagen über die Sakramente, wornach er bei aller objektiven Bedeutung denselben doch einen Genuß des Heilsguts nur für den Glauben gelten ließ und namentlich beim Abendmahl auf die innere geistliche Speisung durch Christus drang*) u. s. w.: so verstehen wir die Aeußerung Luther's im J. 1522, daß wenn er den Wessel hätte gelesen hätte, seine Widersacher sich dünken lassen möchten, Luther habe Alles von Wessel entlehnt. Aber es blieb doch eben in der Grundlehre von der Rechtfertigung im Wesentlichen jener Unterschied der augustinischen und mystischen von der evangelisch-reformatorischen auch bei ihm fortbestehen; denn auch er steht in ihr sogleich ein

*) Ueber seine Abendmahllehre vgl. im Gegensatz gegen die Darstellung bei Ullmann und Art. „Wessel“ Enc. Bd. 17. S. 780: Dieckhoff, die evangelische Abendmahllehre im Reformationszeitalter. Bd. 1. S. 275 ff.

inneres Gerechwerden in jener Einigung mit Christus und strebt von da aus nach Realisirung der Gottebenbildlichkeit im eigenen sittlichen Charakter und Leben, ohne da zuerst das tiefe Bewußtseyn der Schuld und das Sehnen des geängsteten Gewissens nach Vergebung und Seligkeit zu seinem Rechte käme und sodann auch das hohe und freie Bewußtseyn der Versöhnung durch den objektiven Christus und das Bewußtseyn von der eigenthümlichen Bedeutung des nicht erst durch die Liebe zu formirenden, sondern selber die Liebe hervorbringenden Glaubens. Eben hiemit fehlte ihm auch der tiefste Antrieb, der einen Luther zum Reformator werden ließ, nämlich der Trieb zum Kampfe gegen die kirchlichen Mächte, weil sie den Weg zur Seligkeit sperren, — während zugleich seine ganze Individualität mehr auf theologisches Studium und individuelles sittlich-religiöses Leben als auf öffentliches Wirken und Organisiren hingeworfen war. So sehen wir gerade auch bei dem größten theologischen Vorgänger Luther's den Unterschied zwischen dem vorreformatorischen Theologen und dem Reformator. Auf dem Boden der Reformation war ihm dann hinsichtlich der Rechtfertigungslehre Zwingli theils Osländer näher verwandt als Luther. Unter den älteren Zeitgenossen Luther's sehen wir jenen augustinisch-mystischen Typus der Auffassung des Heils, z. B. bei einem Staupitz fortleben. — Nicht auf Eine Linie mit diesen Männern können wir den gewaltigsten italienischen Kämpfer für Reform, den Savonarola setzen, obgleich ihn, weil er am Ende doch nur der göttlichen Barmherzigkeit seine Werke vertraut habe, Luther im Gegensatze zu dem Bannspruche des Antichrists „organisiren“ wollte (Luther in der Borr. zu Savonarola's Meditat. in Psalm. LI. 1. v.). Der Geist, in welchem er, ohne neue dogmatische Grunderkenntnisse, praktisch reformiren wollte, weist uns, so kühn und edel er auch über den Papst zu Christus und Gott erhebt, doch in seiner Eigenthümlichkeit vielmehr nach rückwärts hin, — auf eine Verwandtschaft mit dem der spiritualistisch-ascetischen Gegner des Papstthums und eines Arnold von Brescia. — Der Verbreitung der Gedanken und der geistigen Bestrebungen begann jetzt die Buchdruckerkunst ihre mächtigen Dienste zu leisten. Sie fing bereits auch an, unter das Volk Bibeln in seiner Muttersprache zu bringen. — Die wichtigste Bewegung endlich, die jetzt mit der religiösen zusammen war, die, welche im Wiederaufleben der klassischen Literatur eintrat. Der umfassendste Einfluß zu Gunsten der Reformation hat sie in formaler Beziehung gesiegt, insofern sie den wissenschaftlichen Geist aus dem Zwange der scholastischen Formen befreien half, seinen Blick klärte, endlich ihn auch den kirchlichen Dogmen gegenüber zum Bewußtseyn seiner Kraft und Selbstständigkeit weiter führte. Eine Pflege dieser Männer tief religiöser Gesinnung fanden diese Studien besonders bei der Bräderschule des gemeinen Lebens (vgl. oben). Wie weit im Kampfe gegen Mönchsobskurantismus Scholastik und kirchliche Mißbräuche die Freunde derselben vorzugsweise durch Liebe zu ihren von dorthin bedrohten alten Klassikern, oder durch die Idee freier Wissenschaft, oder durch die religiösen Motive sich leiten ließen, ist oft schwer zu entscheiden. Zu erinnern ist besonders an den Kölner Streit seit 1510, an die Epistolae obscurorum virorum u. s. w., vgl. die Artt. über Fogliarini, Neuchlin, Epistolae, Hutten*). Einen besonders wichtigen, direkten Einfluß für die Vorbereitung der Reformation hatte der Unterricht in den Grundsprachen der heil. Schrift in der griechischen und dann auch der hebräischen (Neuchlin). Aus Erasmus' Druck erhielt die Presse den Grundtext des N. Testaments zur Verbreitung. In der Auslegung des Schriftwortes lernte man unter dem Einflusse dieses wissenschaftlichen Geistes vor Allem wieder auf den einfachen Wortsinne zurückgehen. Eine Frucht auf dem Gebiete der dem hierarchischen Interesse feindlichen historischen Kritik hatte ebendasselbe schon bei Laurentius Valla getragen in dem Nachweise der Unächtheit

*) Dazu von neueren Monographien: Kampfschulte, die Universität Erfurt in ihrem Verhältnisse zum Humanismus u. s. w.; Strauß, Ulrich v. Hutten.

inatio Constantini; seine Schrift, von Hutten neu aufgelegt, machte besonders auch auf Luther einen mächtigen Eindruck mit ihrer Enthüllung römischen Truges (vgl. Luther's Briefe von de Wette Bd. I. S. 428). Endlich dürfen auch gewisse Einwirkungen nicht übersehen werden, welche ein durch die alten Philosophien neu angeregtes Denken in materialer Beziehung auf die Männer der Reformation ausgeübt hat. Es ist hiefür nicht bloß an den Zusammenhang der metaphysischen Elemente in Zwingli's Theologie mit den Ideen Pico's von Mirandula zu erinnern, sondern auch an die den Reformatoren anfangs gemeinsame Verbindung des auf dem tiefen Bewußtseyn der Sünde und Gnade ruhenden Augustinismus mit einer darüber hinausgehenden metaphysisch-deterministischen Auffassung des absoluten göttlichen Wirkens überhaupt. Von hierin finden wir Einflüsse eines von dorthin angeregten Nachdenkens über das Absolute und über den menschlichen Willen. So hatte Laur. Valla die Untersuchung über das Verhältniß der menschlichen Willensbestimmungen zum unwandelbaren göttlichen Vorherwissen derselben zu dem Gedanken hingeführt, daß, während jene nicht etwa durch das Vorherwissen verursacht seyen, doch wohl ebenderselbe Gott die bösen und guten Thaten der Menschen, deren Willensregungen er nun vorhersehe, mit seiner absoluten Macht nach einem uns unerforschlichen Rathschlusse so gestaltet habe; und zwar hatte er, während er offenbar von selbstständigen philosophischen Reflexionen sich leiten ließ, nun doch im Gegensatz zur herrschenden Philosophie auf die Schrift, auf das 1. Kapitel des Römerbriefs und auf die Demuth des christlichen Glaubens sich bezogen^{*)}. Eben den Valla nebst dem Willkif, doch auch nebst Augustin, nennt dann Luther seinen Genossen in der Lehre de servo arbitrio gegen Erasmus und die Menge von diesem citirten Autoritäten^{**)}. Seine Schrift hatte Joach. Vadianus 1518 widerlegen lassen. Specieell ihn hat dagegen Melancthon, als er mit dieser Lehre von der Freiheit des Willens gebrochen hatte, angegriffen. Allein die neue klassisch-humanistische Bildung stand keineswegs bloß in diesen positiven Beziehungen zur Reformation. Leicht verband sich vielmehr mit der Liebe zu jener Wissenschaft und mit der Sehnsucht an ihre Genüsse ein Mangel an tiefem und energischem sittlich-religiösem Glauben, eine Scheu, in die äußeren und inneren Kämpfe, die man mit anregen half, sich einzugehen, endlich gar eine Geistesrichtung, welche, auch gerade während sie die äußeren Autoritäten für eine verachtete Menge foribestehen ließ, der Fragen über die in Christus geoffenbarte und auch von ernstern Heiden gesuchte Wahrheit überhaupt keinen Sinnes sich entschlug, um in den ästhetischen und sinnlichen Genüssen des Lebens zu schwelgen. So hat jene Scheu den vielseitigsten, freisinnigsten Vertreter der Bildung, den Erasmus, nach Allem, was er für die Reformation geleistet, zu persönlichen Gegnern derselben werden lassen. Die zuletzt genannte Richtung war nicht im italienischen Humanismus und gerade am Sitze des Papstthums verbreitet; es ist der von den Reformatoren bekämpfte „Epikureismus“. Gerade auch gegen ihn war die Reformation eine das Christenthum rettende Reaktion des religiösen und ächt sittlichen Geistes. — Auf politischem und nationalem Gebiete fand die Reformation in Deutschland eine große Nahrung vor, indem eine neue, einheitliche Organisation des Gesamtstaates mit aller Macht angestrebt wurde, indem zugleich die verschiedenen einzelnen Stände in der neu sich entwickelnden Verwaltung der Dinge mit aller Macht sich geltend zu machen suchten; so die gegenüber dem Kaiser und den kleineren Herren hoch gestiegene Macht der Fürsten, so der durch die eingeeengte, aber mit altem Selbstgefühl nach bleibender Selbstständigkeit ringende Adel, so die durch Handel und Gewerbe zu ihrer höchsten Blüthe gelangten und dabei im Geiste freien Bürgerthums mehr und mehr durchdrungenen Städte, so auch schon die eben jetzt zum Bewußtseyn natürlicher Rechte erwachende Bauernschaft. Jenes

^{*)} Laurentius Valla, de libero arbitrio etc. Basel 1518.

^{**)} Vgl. auch Luther in den Tischreden (Erl. Ausg. Bd. 58. S. 289: „L. Valla ist der beste Mann, — — de libero arbitrio bene disputat.“

Streben nach staatlicher Organisation aber war unmittelbar hiermit auch ein Streben die Eingriffe und Bedrückungen von Seiten des Kirchenthums auszuschließen; mit den Versuchen, die Reichsverfassung neu festzustellen, gingen auf den Reichstagen die politischen Gravamina Hand in Hand. Die politisch-nationale und die religiöse Bewegung trafen überhaupt in einer eben so tiefen als umfassenden Erregung der Geister mit einander zusammen. —

Wir kommen nach diesem Ueberblick auf die vorreformatorischen, einer Reformation zustrebenden Bewegungen wieder auf die kurzweg sogenannte „Reformation“ oder die evangelische Reformation des 16. Jahrhunderts zurück. Ihre evangelischen Principien und Forderungen sind oben zusammengestellt worden. — In ihr lag ihre Stärke für den Kampf und zugleich ihre Fähigkeit, positiv neu zu gestalten. Diese nun wurden, wie auch bei aller Achtung vor Zwingli's Selbstständigkeit und Dienst nicht zu bestreiten ist, vor Allem von Luther mit der größten Tiefe, Dringlichkeit und Geistesmacht erfaßt, bezeugt und in der Kraft seines Zeugnisses auch auf praktischen Gebiete siegreich. Wie sie ihrer Natur nach von dem innersten Grunde den Erfahrungen des persönlichen sittlich-religiösen Lebens aus sich geltend machen mußten und eben in dieser Weise bei ihm sich geltend gemacht haben, so hat auch der apostolischen Zeit kein Mann so mächtig und weithin wie er die entsprechenden Stände und Regungen des inneren Lebens, Herzens und Willens durch sein Zeugnis von dem in der heil. Schrift geoffenbarten Evangelium bei Anderen wach gerufen.

Dieselben haben aber bei ihm noch eine bestimmtere Fassung als die oben benutzte angenommen, und dadurch ist, wie die Lehre, so auch die Kirchenbildung der lutherisch-deutschen Reformation bestimmt worden. Bei der Frage nach dem Verhältniß zwischen Gott und Mensch und nach der Gemeinschaft mit Gott, zu welcher die Gnade uns bringt, tritt hier mit ganz besonderem Nachdruck in den Mittelpunkt das Bewußtsein des Subjekts von der Schuld, die es von Gott und dem Heile trenne, und die Frage nach der Vergebung und der Gerechtmachung vor diesem Gotte. Da aber das Evangelium die Vergebung, welche wir nur glaubend zu ergreifen haben, und zwar richtet nun Luther sich und die von ihm berathenen Seelen ganz auf jenen Moment hin, wo die vergebende Gnade mit ihrer Darbietung uns unmittelbar gegenwärtig werde, um eben jetzt sich uns individuell zu appliciren. Es geschieht aber, indem sie an uns kommt in den objektiven Gnadenmitteln, vor Allem in der Verheißung des Heilswortes. Da soll der Glaube direkt zugreifen. Und hiemit soll das Leben und Seligkeit gewonnen haben. Erst allmählich hat sich von diesem Mittelpunkte aus für Luther das Licht über alle einzelnen Gebiete der in der Schrift geoffenbarten Wahrheit verbreitet und hiebei wie von selbst die Schatten und Irrthümer der scholastischen und papistischen Lehren vollends vertrieben; allmählich und von innen heraus wollte er so auch die Seelen Anderer vom Banne dieser Lehren gelöst haben. Von diesem Mittelpunkte aus bestimmt sich ferner die Gliederung der einzelnen Momente im Gesamtorganismus seiner eigenen Lehre und das größere oder geringere Interesse, womit er auf die einzelnen reflektirt und sie consequent weiter verfolgt oder lieber von einem solchen Verfolgen derselben und so z. B. besonders auch von der Reflexion auf die ewigen, unserem Verstandniß transcendenten göttlichen Rathschlüsse ab von einem Verfolgen der anfangs so schroff von ihm vorgetragenen Prädestinationslehre absteht. Zugleich wird bei Luther, so viel auch er jenen Humanismus für die Ausbildung seines Geistes mag zu verdanken gehabt haben, doch das allgemein menschliche Interesse mit seinen Anforderungen weitaus durch das specifisch-religiöse überwogen. So energisch ferner Luther auch für's praktisch-kirchliche Leben das vorreformatorische Wort erschallen ließ, so richtete sich doch sein individueller Zug zunächst auf das innere Leben hin. Erst die Gefährdung der höchsten Interessen des inneren Lebens trieb ihn zum Kampfe nach außen, und was er in diesem zunächst erstrebte, war wieder die Sicherung des Heiles für die Seelen. Auch war sein ursprünglicher Impuls

dennoch nicht geeignet, ihn in eine sonderliche Kenntniß der öffentlichen, socialen, staatlichen Verhältnisse einzuführen. Bliden wir wieder auf die dogmatischen Anschauungen Luther's zurück, so steht nun der Bedeutung des Glaubens, durch welchen der Einzelne gerechtfertigt, mit Christus geeinigt und selig wird, die Bedeutung der Gnadenmittel zur Seite, durch welche und in welchen eben jene Applikation der Gnade sich vollzieht. Und damit ergeben sich auch die zwei Haupttheile, welche beim lutherischen Kirchenbegriff in Betracht kommen. Für's Erste ist die Kirche wesentlich die Gemeinde der nach dem Glauben mit Christus geeinigten und in ihm geheiligten Gläubigen, die zugleich in seinem Geiste, dem Geiste der Liebe, unter sich geeint sind. Dabei aber muß diese Gemeinschaft mit Christus erhalten und für die Einzelnen immer neu hervorgebracht werden mittelst der Spendung jener Gnadenmittel, wozu eben die Kirche bevollmächtigt und verpflichtet ist. Das innere Leben jener Gläubigen muß dann auch in äußeren Thaten der Liebe und in fortgesetzter Reinigung von Sünden sich bethätigen; die Kirche hat Reinigung von verderbten Gliedern anzustreben. Aber der Hauptnachdruck ist darauf, daß der Glaube für sich schon des Heiles gewiß, daß ferner das aus dem Glauben kommende Wirken ein freies ist; und das Wesen der durch die Gnadenmittel, den Geist und Glauben geheiligten Kirche behält Bestand, auch wenn die zu wünschende Reinigung der Zucht durch die empirischen Verhältnisse gehemmt seyn mag. Hiemit erklären sich als solche feste äußere Thätigkeiten und Merkmale der Kirche, welche schlechthin notwendig sind, eben nur die Predigt des Wortes und die Uebung der Sacramente. Diese Predigt und Uebung muß endlich gemäß dem Wesen gemeindlichen Lebens, gemäß dem Willen des Gottes der Ordnung und gemäß der Anstehung besonderer Charismen durch Gott in geordnete Formen gekleidet und durch ordentlich bestellte Diener des Wortes getrieben werden. Bestimmte einzelne äußere Formen aber hat der Neue Bund, das Evangelium des Geistes und der Freiheit, dafür nicht eingesetzt; sie sind nach den wechselbaren zeitlichen Bedingungen und Bedürfnissen zu gestalten. Andererseits indessen ist die Gemeinde gerade vermöge dieser Freiheit, gemäß den Forderungen der Ordnung und zumest gemäß den Pflichten der Liebe, welche Liebe besonders dem Bedürfnis der schwachen Rechnung trägt, vor jedem aus ungesümmtem Drang oder aus gesetzlichem hervorgehenden Umsturze der geschichtlich überkommenen Formen, so weit sie nur mit dem Evangelium entgegenstehen, sich sorgsam zu hüten. Dieß ist der innere Grund des Conservatismus, welcher der lutherischen Reformation gerade bei ihrem Dringen auf die christliche Freiheit eigenthümlich ist. — Den Inhalt der evangelischen Wahrheit, die der Reformation zu Grunde liegenden Principien hat Luther zunächst in großartigen Gesamtanschauungen erfaßt und bezeugt, damit sie in ihrer eigenen Triebkraft praktisch fruchtbar würden. Melancthon's eigenthümliches Verdienst war es, diese an's Licht gehobenen Elemente der Wahrheit mit seinem mehr auf's Einzelne sich haltenden, maßvollen, verständig-dialektischen und von schlicht-sittlichem Geiste durchdrungenen Denken wissenschaftlich zu vermitteln und zu formen und die praktische Einwirkung der evangelisch-kirchlichen Principien in die empirischen Zustände und geschichtlich vorliegenden Gestaltungen mit seinem Rathe zu leiten. Dabei darf man, was seine eigene Stellung zu den kirchlichen Fragen betrifft, aus seinen anderen dogmatischen Eigenthümlichkeiten, seinem Zugeständniß gewisser sittlicher Kräfte für den zu bekehrenden Menschen und seinem Verhalten zur streng lutherischen Sacramentenlehre, nicht etwa einen Schluß ziehen, er werde dort einen noch freieren Standpunkt als Luther eingenommen haben. Dort überwog vielmehr bei ihm seine Scheu vor Umsturz und Übermaß vor den Gefahren der Unordnung, für welche er im evangelischen Geistesprincip noch keinen genügenden Schutz sah; da legte er je länger je mehr wieder Gewicht auf die äußere, sichtbare, in feste Formen zu bringende Seite der Kirche, empfand Sorge und Schmerz über die Lage, worein die reformatorische Kirche durch die Auflösung der alten Formen und Vänder gelangt sey, und ließ durch die Rücksicht hierauf auch in

seinen Rathschlägen sich bestimmen. — Direkt hat übrigens für die praktische Herstellung neuer kirchlicher Verfassungen die ausgebreitetste Thätigkeit Bugenhagen geübt.

Indem wir aber die bestimmtere Fassung, welche die reformatorischen Prinzipien bei Luther tragen, uns vergegenwärtigen, haben wir ihnen sofort auch die Eigenthümlichkeit Zwingli's gegenüberzustellen*). Man hat keinerlei Recht, zu bezweifeln, auch ihn wesentlich die ächt christlichen, sittlich-religiösen Motive, die er selbst Anfang an klar genug aussprach, zum reformatorischen Wirken getrieben haben, kehrt er ursprünglich allein die allgemein sittlichen und zugleich politischen Interessen, sich allerdings bei ihm in charakteristischer Weise mit jenen verbanden (in dieser und deren Beziehungen muß protestirt werden gegen das „viele Schiefe“, was, wie schon dieser Enchiridion Bd. XVIII. S. 766 gerügt worden ist, von Stahl über Zwingli behauptet wird). Hierbei kämpft ferner auch er von Anfang an für den Grundsatz, das Heil allein in der freien Gnade Gottes gesucht werde, und für die ausschließliche normative Autorität der heil. Schrift; in jener Beziehung hat auch er von Augustin (nicht etwa erst von Luther) gelernt. Allein seine Heilslehre entwickelt sich nicht jenem Mittelpunkte aus, von welchem die Luther'sche bestimmt und durchdrungen wird. Wir finden bei ihm nicht jene Macht des Schuldbewußtseins, gegenüber von welcher dann das dogmatische und praktische Interesse vor Allem auf die Sündenvergebung ihre Applikation in den von Gott verordneten Mitteln bei Luther sich gerichtet hat. Hat in dieser Hinsicht nicht die gewaltigen Seelenkämpfe Luther's durchgemacht, so ist mehr in positiver, harmonischer Entwicklung zum Bewußtsein der ihm zu Theil gewordenen Gnade und des Lebens in Gott geführt worden. Auch hatte er nicht so Luther mit denjenigen Hemmnissen zu kämpfen, welche das katholische Kirchenthum der Zutritte der Seelen zu der versöhnenden Gnade in den Weg stellte. Er ist aber auch nicht zu der Tiefe gelangt, in welcher Luther das ethische Leben des sündigen Menschen betrachtet. In seiner Auffassung des Heiles redet er dann mehr allgemein und umfassend von der Errettung durch Christus. Daß Christus der Versöhner ist, nur in ihm die Gerechtigkeit zu finden sei, lehrt auch er (daß der Satz, man könne allein durch Christi Vermittelung selig, die allgemeine Denkweise der Zeit gewesen zu sein, von jedem Katholiken gepredigt worden sei, wird Niemand, der jene Zeit kennt, so Stahl behaupten); und auch er lehrt dieß nicht bloß im Gegensatz gegen eine objektive Vermittelung des Heils durch Creaturen, sondern auch gegenüber vom Vertrauen des Subjekts auf die eigenen Werke. Aber er verweilt nicht, wie Luther, eigens bei der Lehre vom Werk der Schuldbilgung und Versöhnung; sie wird von ihm nicht selbständig gestaltet; neuere Kritiker konnten fragen, ob, was er von jenem objektiven Werk Christi lehre, auch nur eine nothwendige Stelle in seinem System habe. Das Hauptmoment in seiner Auffassung des Heiles ist jedenfalls (vgl. Enchiridion Bd. XVIII, 71) die Erlösung von der Macht der Sünde durch die Macht des göttlichen Geistes, ein Leben nach Christi Wort und Vorbild erzeugt. Das Hauptziel seiner Lehre ist die praktische, daß eben ein solches Leben in der Christengemeinde hergestellt werde. Kennzeichnend ist hiefür, daß er in seiner Züricher Wirksamkeit mit Predigten über das Matthäusevangelium den Anfang machte. Und weiter ist bei Zwingli dieses Bewußtsein, daß allein aus Gottes Gnadenwirksamkeit die Erlösung komme, unmittelbar geknüpft mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit des Endlichen überhaupt von dem Alles da wirkenden und an nichts Endliches sich bindenden Gotte, der die von ihm erwählten Menschen zum Leben und Wandel in ihm bringen will. Den Glauben faßt Zwingli nicht zunächst, wie Luther, als reines Hinnehmen der objektiv dargebotenen vergehenden Gnade, sondern sogleich als die von oben gegebene Kraft und Bewe-

*) Ueber Zwingli und die Zwinglische Reformation ist nach den im Artikel „Zwingli“ genannten Schriften anzuführen: Bugenhagen, Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte: Kirchenpolitik, Bd. 1. 1864.

ischen Lebens. Weiter erkennt er jenes Wirken Gottes und seines Geistes auch bei den Aposteln an und so auch bei ihnen schon einen Glauben, der eben nicht nothwendig menschengewordenen Christus zum Gegenstande haben muß, und hiemit den Zugang zur Seligkeit. Zugleich mit jener Auffassung der Erlösung ist so die Richtung auf die innere Durchheiligung und das praktische Wirken für Zwingli charakteristisch, — für die Lehre wie für seine äußere reformatorische Thätigkeit. So viel Werth aber diese Eigenständigkeit hat, so wenig darf übersehen werden, daß nun jenes praktische Leben und Wirken bei ihm nicht denselben Geist der Freiheit hat, wie im Luthertum, bei welchem es auf dem tiefsten Bewußtsein der Versöhnung und dadurch gemeinsamen Gotteskindschaft ruht, bei welchem nun aber freilich hiemit die Gefahr sich kundet, in diesem Versöhnungssehn sich zu beruhigen und den sittlichen Anforderungen des neuen Lebens sich zu entziehen; bei Zwingli hingegen erhebt sich die Gefahr neuer Gesetzmäßigkeit. — Während das soeben Ausgeführte um's Materialprincip der Reformation sich bewegt, tritt ferner bei Zwingli von Anfang an anders als bei Luther das Formalprincip voran. Die Autorität der Kirche und die Autorität der Scholastiktheologie ist für ihn überhaupt nie eine solche Macht besessen wie für Luther; leicht sank sie für ihn dahin, sobald er einmal die Quelle der Wahrheit in der Schrift gefunden hatte, während für Luther erst allmählich gegenüber vom Centrum der durch die Schrift beglaubten Heilslehre aus die ihr widerstrebenden Bestandtheile der überlieferten Lehre ihre Stellung verloren. Während ferner Luther die einzelnen Bestandtheile der Schriftwahrheit selbst erst allmählich von jenem Mittelpunkt aus erfaßte, will Zwingli mehr schon im Anfang ihren Inhalt gleichmäßig umfassen; wiederum ist aber nicht zu verkennen, daß so seine Anschauung auch nicht die dogmatische Tiefe und feste Einheit, wie die Luther's, erlangt hat. — Im Zusammenhang mit diesen allgemeinen Momenten des Unterschiedes zwischen beiden Reformatoren sind nun auch diejenigen speciellen Hauptpunkte zu verstehen, in welchen der Unterschied am meisten sichtbar geworden ist. In Bezug der Sacramentenlehre bestand für Zwingli nicht jenes Bedürfnis der Gnadenwirkung durch bestimmte objektive Mittel, noch die Sehnsucht, mit einem überlieferten gemeinen Glauben zu brechen; dagegen machte seine Anschauung vom freien Wirken Gottes durch seinen, an nichts Creatürliches sich knüpfenden Geist namentlich auch hier geltend. Was die Lehre von der Kirche und ihrer zu erstrebenden Reform betrifft, hängt es zugleich mit jener Auffassung der Geisteswirksamkeit und der Sacramente mit jener ganzen ethischen, praktischen Richtung Zwingli's zusammen, daß er in der Kirche oder Gemeinde nicht, wie Luther, den Ort sieht, wo das Heil in jenen Gnadenwerken ausgespendet wird, sondern vielmehr die sich selbst ihrem Gotte darstellende, dem Geboten nachstrebende, seiner Ehre dienende Gemeinde. Seine praktische Richtung ist näher dahin zu bestimmen, daß ihr Gegenstand und Gebiet eben das kirchliche Leben ist mit der dazu gehörigen Zucht und Ordnung. Vermöge dieser Richtung und vermöge jener Stellung Zwingli's zur kirchlichen Ueberlieferung schreitet er mehr auf dem kirchlichen Gebiete in umfassenderer, durchgreifenderer und rückichtsloserer Weise als Luther reformatorisch voran. Vornehmlich eben hier aber zeigt sich nun auch der Zug der Gesetzmäßigkeit; und zwar stützt derselbe, um die verderblichen überlieferten Lehren abzu thun und neue gottgefällige Formen aufzurichten, sich namentlich auch auf die Buchstaben des Alten Bundes: so bei dem Abthun der Bilder gemäß den Worten des Dekalogus. — Endlich müssen wir bei Zwingli auf jene Verbindung des religiösen Lebens mit weiteren Interessen und Motiven zurückkommen, die allerdings wesentlich zu seiner Grundeigenständigkeit gehört. Einerseits bewegt ihn neben der Richtung auf die in der Schrift gegebene Heilswahrheit der Trieb nach Wahrheit überhaupt und die allgemeine geistige Bildung, mit welchem er den Einflüssen der Philosophie und Humanismus sich weit geöffnet hat. Doch ist für die Ergebnisse seiner reformatorischen Thätigkeit diese Seite weniger bedeutsam geworden. Auch hier kommt wieder

das Uebertwiegen der praktischen Richtung in Betracht. Es kommt bei ihm überhaupt weniger zu einer Durchbildung und Ausgestaltung der Lehre. Für diese wirkten auch auf dem Gebiete der Zwinglischen Reformation zunächst vornehmlich die Schriften Luthers mit und dann wurde Calvin der große Dogmatiker der Reformirten. Wäre da nur der Einfluß Zwinglischen Geistes auf die Dauer herrschend geworden, so hätte wohl überhaupt keine solche strenge Formulirung der Dogmen stattgefunden; man hätte aber auch fürchten müssen, daß gegenüber von den Einflüssen eines philosophischen und wohl mehr noch eines verständig reflektirenden Denkens die Tiefe und Consequenz einer specifisch-christlichen Lehrbildung zu kurz käme. Dagegen wurde von großer Bedeutung die Verbindung des christlichen und kirchlichen praktischen Interesses bei Zwingli mit dem Interesse für's ganze Gebiet des sittlichen und zwar namentlich auch des politischen Lebens. Das, um was es für ihn wesentlich sich handelte, war die Herstellung einer christlich-sittlichen bürgerlichen und kirchlichen Gemeine in unmittelbarer Einheit mit einander. Hierzu sah er sich berufen innerhalb der Eidgenossenschaft; in untrennbarer Einheit wirkte da bei ihm der patriotische, der sittliche, der religiöse Trieb. Es liegt hieran und für sich eine eigenthümliche Größe und Weite des Geistes und Strebens. Andererseits zeigt sich bei Zwingli der große Mangel, daß er dabei die Wesensverschiedenheit übersieht, welche zwischen jenen Gebieten obwaltet und deren Vertheilung die neueren Ansprüche eines jeden derselben, des politischen wie des kirchlich-religiösen, nicht zu ihrem Rechte kommen läßt. Sein Standpunkt hat hierin bei aller scheinbaren Höhe wieder eine alttestamentliche Beschränktheit; es ist der theokratische, der das kirchliche Leben unter ein von der politischen Gewalt gehandhabtes Gesetzeswesen stellt und Gebote einer religiösen Offenbarung direkt auf's politische Gebiet glaubt übertragen zu müssen. Immer aber ist wohl zu beachten, daß er mit diesen Ueberzeugungen nicht einer subjektiven Willkür folgte, sondern bei denselben zugleich durch äußere Verhältnisse, in welchen auch wir eine höhere Fügung sehen müssen, bestimmt wurde. Er war der Bürger eines republikanischen Gemeinwesens, in welchem ganz anders als auf dem niedrigen Boden, auf welchem Luther stand, auch die Forderungen politischer Mittheilung an jeden Einzelnen herantraten, in welchem er selbst von Jugend auf weit reichere politische Erfahrungen als Luther gemacht hatte, in welchem auch eine zugleich politische und kirchliche Reform weit leichter als auf jenem Boden sich vollzog. — Wenn man den Unterschied zwischen der lutherischen und der zwinglischen Reformation darein setzt hat, daß jene mehr gegen das Jüdische im Katholicismus, die jüdische Gesetzlichkeit u. s. w., diese mehr gegen das Paganistische, die falsche Erhebung des Cerebralen, der creatürlichen Autoritäten, Mittel u. s. w. sich richte, so wird man schon in unseren bisherigen Bemerkungen diesen (freilich immer nur sehr relativen) Unterschied ausgedrückt finden. Eben dieselben rechtfertigen es auch, wenn wir sagen, Zwingli stehe mit seinen reformatorischen Ideen noch den der Reformation vorangegangenen reformatorischen Männern und Bewegungen näher. Man darf beifügen, er hat andererseits auch schon Aufgaben vorgegriffen, welche noch der Zukunft zu lösen gebieten sehen. Nur hat diese eben auch er noch nicht mit derjenigen Klarheit erfasst, deren sie erst richtig und fruchtbar gelöst werden konnten neben den eigentlichen und tiefsten Aufgaben der religiösen Reformation. — Im Uebrigen ist noch daran zu erinnern, daß auf dem Gebiete der Zwinglischen Reformation Zwingli's Einfluß keineswegs so sehr wie der Luthers auf dem der lutherischen Reformation bestimmend gewesen ist. Männer wie Descolampad stehen neben ihm weit selbstständiger, als Luther ein Melancthon oder gar andere, untergeordnetere Genossen. Und auf Männer wie Descolampad hat namentlich eben auch Luther gewirkt. Andererseits sind jenen Gebiete die vorhin bezeichneten äußeren Verhältnisse gemeinsam; es sind von vornherein selbstthätige Gemeinden, um deren Reformation es sich handelt und welche nun auch mit ihrem ganzen, ungetheilten Gemeinwesen dazu thätig werden wollen.

Will man einen bestimmten Moment als Anfangspunkt der lutherischen Reformation *) bezeichnen, so bleibt hiefür der 31. Oktober 1517 mit den 95 Thesen Luther's der angemessenste. Mit ihnen begann Luther seinen offenen reformatorischen Kampf, der ihn dann freilich viel weiter führte, als er selbst damals geahnt hatte. Der zentrale Mittelpunkt der evangelischen Heilslehre war in ihnen nicht ausgehoben. Er lag aber in Luther's Geiste und in seinen übrigen Lehrzeugnissen damals bereits fest. Und der specielle Gegenstand der Thesen betraf einen Mißbrauch, dessen Bekämpfung besonders rege Theilnahme überall finden mußte, wo überhaupt noch ein sittlich-ethischer Ernst in Christenherzen wohnte. Der Autorität des katholischen Kirchenromes und Papstthumes hatte der Thesensteller nichts entziehen wollen; allein der angegriffene Mißbrauch war jener Kirche so viel werth, daß sie ihre eigene Autorität für denselben einsetzte, und zugleich so groß, daß seine Unterstüßung durch die Kirche ganz bedenklich sein mußte, ihr eigenes Ansehen zu erschüttern. Die Geschichte der lutherischen Reformation in den nächsten Jahren fällt wesentlich zusammen mit der Geschichte von Luther's eigenem Wirken und Streiten mittelst gedruckter und mündlicher Worte; es ist dafür zu verweisen auf den Artikel „Luther“ und auf das Unterzeichnete über seine Ausführungen in seiner „Theologie Luther's, 2 Bde. Stuttg. 1863.“ Eine gute Stelle nimmt hier die Leipziger Disputation ein mit den Studien, welche Luther auf sie machte, und den Erklärungen, welche er auf ihr ansprach. Das göttliche Recht des Papstthums ist für ihn, wie nach exegetischen und dogmatischen, so auch nach historischen Untersuchungen gefallen. Zugleich ist er auch über die Verfon'sche Idee einer allgemeinen allgemeinen Kirche, die in einem infallibeln Concil sich darstellen sollte, bereits hinausgeschritten. Auf Grund der Schrift darf und soll der einzelne Christ auch einem Concil entgegentreten, wenn er von diesem die Schriftwahrheit verläugnet sieht. Und mit dem himmlischen Heiland und Haupt sind die Einzelnen, welche an's Evangelium glauben, so unmittelbar verbunden, daß überhaupt kein besonderer Stand, dem wegen seines eigenthümlichen geistlichen Charakters das Priesterthum und die Kirchengewalt antragen wäre, zwischen sie und Christus sich stellen darf; sie sind allzumal Priester; das Wesen der Kirche besteht darin, die Gemeinde dieser Gläubigen zu sein. Von da aus erhalten wir jetzt auch schon Antwort auf die Frage, wer für eine Reinigung und Reorganisation der Kirche thätig sein dürfte und solle, wenn das bestehende hierarchische Priesterthum widerstrebe und gar die wahren Gläubigen durch den Damm hinausdränge. Luther gehbt besonders die Schrift an den christlichen Adel u. s. w. Die christlichen Laien haben hiezu das Recht und die Pflicht, weil sie schon vermöge ihrer Taufe mit Christus alle Priester sind. Zugleich aber stellt Luther auch bereits die Obrigkeit hiebei voran. Indem er die Kirche auf ihr geistliches Wesen und geistliches Gebot zurückgeführt hat, hat er für die weltliche Gewalt in Anspruch genommen, daß sie sich an sich, ohne erst einer päpstlichen Sanction zu bedürfen, göttliche Ordnung setzen und Selbstständigkeit und Oberherrlichkeit für ihr eigenes Gebiet. Jetzt will er die weltlichen Personen auch zum Behufe der Reform auf dem kirchlichen Gebiete mit der Thätigkeit vorangehen lassen. Sie sind ihm dazu befähigt, weil sie Mitpriester sind. Und indem dem Bedürfnisse der Reform in geordneter Weise und so, wie Jeder in der Lage ist, soll nachgekommen werden, vermag hier nun Niemand so wol mitzugehen, wie eben die Obrigkeit. So erhält auch schon nach den ursprünglichen Grundlagen der lutherischen Reformation die Obrigkeit eine gewisse leitende Stellung. Wir lassen jedoch beifügen: Luther redet so mit Bezug auf Nothstände, und er meint nicht, daß deshalb die Obrigkeit die dauernde Leitung der Kirche in die eigene Hand nehmen, sondern nur, daß sie auf die Herstellung eines die Kirche selbst repräsentirenden freien Concils hinwirken solle. Anders hat Zwingli von Anfang an das kirchliche und poli-

*) Die vorzüglichsten quellenmäßigen umfassenden Bearbeitungen der deutschen lutherischen Reformation haben wir aus den Händen von Nichttheologen: Sockendorff's historia Lutheranismi; Ranke's deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation.

tische Regiment vereinigt. — Eine Lossagung von der Autorität des ganzen bisherigen Kirchenrechts proklamirte dann Luther durch die Verbrennung der päpstlichen Rechtsbücher am 10. Dezember 1520; was aber anstößig, ja gräueltastisch an ihnen sey, hat selbst in seiner Schrift darüber (Luther's Werke, Erl. Ausg. 20, 150 ff.) auseinander gesetzt.

Ein Schutz gegen Gewaltmaßregeln des Papstes, jedoch keinerlei positive Wirkung, wurde Luther'n von Seiten seines Kurfürsten Friedrich des Weisen (vergl. Artikel) zu Theil. Nach Kaiser Maximilian's Tode (12. Januar 1550) war die Reichsvikar, der vom Papste rücksichtsvoll behandelt werden mußte. Der neue Kaiser Karl V. war ohne Sinn und Verstandniß für die evangelische Lehre, fand aber in Fürsten und Adeligen des Reichs und unter dem Volke schon starke Sympathien für Luther, und er selbst konnte für seine politischen Absichten in Betreff der Herrschaft in Italien, während ein Einschreiten gegen Luther den Papst auf seine Seite bringen mochte, doch möglicherweise noch mehr dadurch vom Papste erreichen, daß er nicht rasch einschritt, vielmehr durch ein gewisses Gewährenlassen der Reformation einen Druck auf ihn ausübte. Zur Zeit des Wormser Reichstags (1521) hatten Beide sich geeint; der Papst erreichte so, daß dort die Acht über Luther verhängt wurde. Aber der Reichstag hatte doch das bisher Unerhörte beschloffen, daß ein vom Papste beauftragter noch vor ihm gehört werde, hatte auch die Beschwerde des Reiches gegen den päpstlichen Stuhl aufs Neue zusammengestellt. Dem Gedrängten gab sodann der Kurfürst die Wartburg zum Zufluchtsort. Dem Kaiser, der die Acht gesprochen, wurde die Hände gebunden durch die beginnenden Kriege mit Frankreich. Während er Luther's Schriften in den Niederlanden verbrennen ließ, wirkten sie in Deutschland unaufhaltsam weiter.

Gegen Ende des Jahres 1521 wurde mit praktischer Durchführung der Reformen in Wittenberg begonnen (vgl. zum Folgenden besonders die Verordnungen und Briefe im Corp. Reform. Vol. I. pag. 459 sqq.). Eine Anzahl Augustiner in dort nicht bloß aus dem Kloster aus, sondern wollte auch die Messe nicht mehr lesen. Die Universität bat den Kurfürsten, er möge „als ein christlicher Fürst“ den Mißbrauch der Messe in seinen Landen bald abthun. Es ist das erste Mal, daß hiezu die landesherrliche Gewalt angerufen wird, — und zwar ohne Luther's Wissen und Wollen. Er fügte bei: man dürfe sich nicht beirren lassen, wenn auch nur der kleinste und vernünftigste Haufe die Wahrheit annehme; so werde es immer der Fall seyn. Studenten und Bürger brachen störend in Messgottesdienste ein. Karlsbad kündigte an, er werde die Abendmahl unter beiden Gestalten austheilen. Vergebens mahnte der Kurfürst zu Neuerungen ab. Noch viel weiter trieben die von Zwickau herübergekommenen Schwärmer (vgl. d. Art. „Luther“). Mit der Universität einigte sich im Januar 1522 der Rath der Stadt dahin, daß die Messe künftig ohne die unevangelischen Elemente, namentlich den Kanon, gefeiert werde; zugleich sollte das Armenwesen geordnet werden und Unterstützung der Armen aus dem gemeinen Beutel; auch wurde angekündigt, daß die Bilder in den Kirchen mit der Zeit abgethan werden sollten. Karlsbad und der Prediger Gabriel Zwilling, von jenem schwärmerischen Geiste mit ergriffen, sprachen sich sehr verächtlich aus über ein ordentliches kirchliches Lehramt und über die theologische Wissenschaft, welche der den Unmündigen verheißene christliche Geist nicht bedürfe, und nahmen für die Gemeinde die Macht in Anspruch, selber aus Liebe bei Nachlässigkeit der Obrigkeit Etwas vorzunehmen. Mit dem Zerstören der Bilder wurde ein tumultuariöser Anfang gemacht. So begann diese erste Reform durch die Thätigkeit von Geistlichen, Theologen, Studenten und anderen Gemeindegliedern. Der Kurfürst, der zur Unterstützung angerufen worden war, war voll Unmuths, aber ohne Rath. Da kam Luther von der Wartburg zurück, um mit der Kraft seines Wortes dem Umsturze zu steuern. Bei der Abschaffung des Kanons und Zulassung des Laienkelches blieb es. Daneben durfte indessen die Kanoniker ihre Privatmessen fortsetzen. Die Idee, welche Luther in Betreff

den Reformirens hatte, war die, daß man einfach das Wort wirken lassen solle, bis die Mißbräuche in den Herzen und dann von selbst auch äußerlich fallen; da bedürfte dann keiner Gewaltthat, wie sie in Wittenberg geübt worden sey; und daneben ließe man den Schwachen Zeit lassen und ihnen kein Argerniß geben. Wie aber, wenn diese freie Entwicklung durch die Verhärtung eines Theils der Gemeinde gegen das Wort zu Unfrieden und Unruhe führte? wie, wenn gegen die Predigt des Wortes und gegen die evangelische Ueberzeugung der Gemeindeglieder von hartnäckigen Papisten, Mönchen, Patronen u. s. w. Gewalt angewandt wurde? Für diesen Fall machte jetzt auch Luther der weltlichen Obrigkeit zur Pflicht, daß sie dem Worte und seinen Lehren äußerlich Raum verschaffe; ja noch mehr: sie solle auch von sich aus fordern, daß das Wort Gottes gelehrt werde (so schon seit 1522).

Die Anfänge der Reformation durch ganz Deutschland hin entsprachen im Ganzen der Idee Luther's. Seine Thätigkeit durch's Wort fand bald da und dort Mitarbeiter: Predigern und volkstümlichen Schriftstellern, wie Eberlin, Stiefel (vgl. die Artikel zu beide) u. A. Es ging wie Ranke sagt: „Eine Universität mit ihren Zöglingen machte den Anfang; die niedere Geistlichkeit in einem großen Theile von Deutschland folgte nach; sie waren es, welche die Ueberzeugungen aller Stände, der geringsten wie der vornehmsten, umwandeln, mit sich fortriffen; der bisherige Cultus fiel an unzähligen Stellen ganz von selbst.“ Sofort aber erkannten auch die Obrigkeiten, welche dem Evangelium zufließen, jene Pflicht an. Theils kamen sie dem in den Gemeinden schon häufig gewordenen Bedürfnis und Drang nach, indem sie die Prediger zur Verkündigung des reinen Wortes anhielten oder neue hiezu beriefen, theils ergriffen sie damit auch mehr schon die Initiative. Am meisten erscheinen in den Städten die Magistrate als einfach als die Vertreter und Leiter des Strebens der Gemeinden, und diese kleinen Städte waren auch die ersten, für deren ganzen Umfang sogleich die Reformation durchgeführt wurde. Was die größeren Landesherren betrifft, so ließ Albrecht von Preußen (d. Art. „Preußen“) seit Ende des Jahres 1523 durch eigens von Wittenberg herkommene Prediger das Evangelium vortragen. Gerade in Kursachsen finden wir noch fernerhin zunächst nur jenen sich von selbst an den einzelnen Orten vollziehenden Proceß (vgl. d. Art. „Thüringen“), indem der Landesherr Friedrich ihn nur in seinem Schutze gewähren ließ. Erst Kurfürst Johann begann 1525 mit eigenen Erlassen und Geboten an die Geistlichen in Betreff reiner evangelischer Predigt und Gottesdienste. Bei den größeren, reichsunmittelbaren oder wenigstens so gut als selbstständigen Städten flegte die reformatorische Richtung bald in Nürnberg, Frankfurt a. M., Schwäbisch-Hall, Magdeburg, Straßburg, Breslau (d. Art. „Heß“ R.-Enc. Bd. XIX. S. 639 ff.), Ulm, Straßburg, Bremen. Ein Beispiel, wo eine Reihe von Faktoren, nur nicht der Episkopat, für eine Reformation mitwirkten, bietet uns das Städtchen Leisnig im J. 1523 (vgl. d. Art. „Luther“): dem Rathe der Stadt vereinigten sich dort die Adeligen, Grundherren und Banern mit dem dazu gehörigen Gebiete zu einer kirchlichen Ordnung. Jene Pflicht der Obrigkeit ist in der durch Brenz entworfenen Schw.-Haller Kirchenordnung vom J. 1525 (Richter, evangel. Kirchenordnungen I, 40) geradezu dahin bestimmt, daß sie schuldig sei für diejenigen, welche ihr der weltlichen Gewalt nach unterworfen und ihre Mitglieder in Christus sehen, alles das zu fördern und zu ordiniren, was Christus in einer öffentlichen Versammlung öffentlich zu thun befohlen habe. Auf den besonderen Nothfall, der ihr Einschreiten fordere, wird hier nicht mehr hingewiesen (vgl. jedoch bei Luther auch später noch, — s. unten), sondern nur darauf, daß die Träger der obrigkeitlichen Gewalt „christliche Glieder“ seien. Eine Anknüpfung an das überlieferte politische Recht wird dabei nicht versucht. Am leichtesten übrigens machte sich die Sache, wo die Magistrate und Obrigkeiten das kirchliche Patronatrecht besaßen und so auf Grund von diesem evangelische Prediger berufen und durch sie den Gottesdienst ändern konnten. Andererseits sollte die Obrigkeit, während sie so ein evangelisches Kir-

mentum anrichtete, jezt auch keinen öffentlichen Bannsturm mehr gegen dasselbe richtete. Der aristokratischen Ordnung, wie das Meßopfer, war die Abweisung des reinen Evangeliums worden unter den Gesichtspunkt der publici iuris gestellt (vergl. Pauli *Überl. d. 556*; Straßburger Kirchenordn. v. J. 1525 in *Kaiser, evang. 2. D.* — Er nun aber die Obrigkeiten dieser Weise nicht anerkennen, da es nicht nur Luther die Gemeinden versuchen, selbst Richter für sie zu werden. Das war er dem Recht und seine Pflicht der Gemeinden, einer gegen das Evangelium mit zunehmender Obrigkeit Gewalt entgegenzusetzen. Erinnern wir uns, dass er den ersten Schmalkenburger eine derartige Befugnis gegenüber den zu ihnen vorgesetzten weltlichen Juristen an, bis er später von den Juristen vernommen, daß sie darauf von ihm nicht hätten. Diesem der aristokratischen Reichsverfassung entspricht auch die Kirche. Hier ist der Grundunterschied der lutherischen von den protestantischen Kirchen. Hier nun sollte zum Wesen der Kirche, welche Gegenstand der Reformation war, kommen. Man gemäß den Grundsätzen Luther's und der genannten lutherischen Kirchenordnung eine Haller Ordnung aus: Christus habe zwei Sätze befohlen, zu predigen und zu taufen und das Abendmahl nach seinem Befehl zu halten. Und somit sollten diese Thätigkeiten durch ordentlich berufenen Dienern ausgeführt werden. Schon vom Anfang hatte Luther mit seiner Lehre die allgemeine Verkündigung anleihen gelehrt, daß jene allgemeinen Verkündigungen nicht nur von einem Priester, sondern auch von einem Laien, wenn er die Sache nach nicht von allen, sondern nur von empfangenen Priestern, und ordentlich Einzelnen übertragen werden müßten. Es wurde nun vom Grundsatze von ihm und seinen Mitarbeitern gegen die Bischöfe und die weltlichen Herrscher durchgeführt. Bischöflicher Weihung bedurften die Priester nicht. Ehenso wenig wurde ein göttliches Recht für eine Unterscheidung verschiedener Klassen unter ihnen anerkannt. Wohl der Name Priester im weltlichen menschlichen Anordnungen in Betreff ihrer äußeren Stellung vorhanden. Und zwar die Straßburger Kirchenordnung setzte einen obersten Priester an die Spitze, der die anderen führen sollte. In den äußeren gottesdienstlichen Angelegenheiten war nur eine Einkleidung jener Hauptstücke, welche mit der Reformation verbunden waren, wie nur Christi Stiftungen darin gewahrt werden (vergl. *Überl. d. 546 ff.*). Gemäß dem schon im Eingang erwähnten Grundsatz wurde in ihnen mit Rücksicht auf Schwache das Bedürfnis der Armen berücksichtigt. — Daneben soll auch für die finanziellen Bedürfnisse der Kirche und besonders der Armen gesorgt werden. Es wurden „gemeine Räte“ ernannt, deren einer aus der Zahl der Laien bestellt. Es war die Sorge der Kirche — auch das Bedürfnis der kirchlichen Zucht! — nun nicht in Ordnung zu bringen. Nach der von Luther gebilligten Leideninger Synode sollte die „ganz empfohlene Versammlung“ Macht haben, sich derselben öffentlichen Sünden anzunehmen und diese mit Hilfe der Obrigkeit zur Strafe zu bringen und mit besonderer Begünstigung, da die zu übende Zucht ist zuerst gerade in der lutherischen Kirche, nämlich in jenem Entwurfe des Brenz, die Idee von Kirchenräten neben dem Presbyter entwickelt worden, welche später Calvin so energisch aufnahm (den Art. „Presbyter“ Bd. XII, S. 111); Brenz wünschte, daß solche Presbyter dem Vorbilde der ersten Christenheit wieder hergestellt würden, — erwählt durch städtische Obrigkeit*. Allein unter jene Hauptstücke hat auch Brenz die Kirche nicht gezählt. Neue durchgreifende Einrichtungen für sie wurden jezt und später dem Gebiete der lutherischen Reformation nirgends vorgenommen.

Man endlich sollte in den neu organisierten Kirchen die oberste Leitung kirchlichen Angelegenheiten führen? Voraus zu bemerken ist, daß es dabei im

* Das hierin gegen den „weitverbreiteten Irrthum“, daß die Lehre vom Klerus eine „privilegierte“, der lutherischen Kirche fremde Ansicht sey — auch Gussale, die streitigen Punkte der Kirche II. S. 184.

Es man noch auf eine Reform der Kirche im Großen mit ihrem Episkopat hoffte, nur ist nun eine provisorische Ordnung sich handelte. Verfahren wurde nun so, daß die weltlichen oder Diener des Wortes in Kraft dieses Wortes die Umgestaltungen des Gottesdienstes vornahmen und die nach Luther eben in der Auspendung der Gnadenmittel oder im Dienste an ihnen sich bethätigende geistliche Gewalt übten. Allein die Obrigkeit behielt auch fernerhin als christliche Obrigkeit das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß jene den von ihr angenommenen christlichen Tendenzen treu bleiben. Sie wollte so, z. B. nach der Stralsunder Ordnung, es auch sich selbst vorbehalten, christlich handelnde Prediger nach dem Rathe jenes Oberpredigers abzusetzen. Gesetzliche Bestimmungen darüber, wie es bei einer Entzweiung zwischen ihr und ihren Predigern zu verfahren sein sollte, wenn das wahrhaft Christliche gehalten werden sollen, fehlen. Aber es konnte bei dem selbständigen christlichen Urtheil, auf das sie bei der Einführung der Reformation sich stützten und das sie auch nachher nicht aufgab, nicht wohl anders kommen, als daß sie in solchen Fällen die schließliche Entscheidung für sich selbst in Anspruch nahm. Ihre Aufgabe blieb auch die Bestellung neuer Prediger, wenn die alten abgingen. — Die Gemeinden wurden bei alledem angesehen als repräsentirt durch die Obrigkeiten. So nach jener Haller Ordnung auch jene vom Magistrat zu bestellenden Presbyter nach Matth. 18, 17. handelnde Gemeinde repräsentiren. Uebrigens sollten nach der preussischen Ordnung vom Jahre 1525 die den Prediger erwählenden Lehensherren vor ihm mit den Pfarrkindern sich verständigen (Richter, L.-Ordn. 1, 33). In den meisten Fällen entsprach es auch ganz den politischen Ordnungen, daß die Obrigkeit für eine ständige Repräsentation der Gemeinde galt, und sie war dieß um so mehr, je mehr sie aus der Wahl der Gemeinde hervorging.

Den Grundzügen nach hatte hierin schon jetzt der eigenthümliche Charakter der lutherischen Reformation und Kirchenordnung sich festgestellt. Es fragte sich aber, wie weit mittelst welcher Faktoren die Reform auch im Großen sich werde durchführen lassen. Es durch die Art, wie diese Durchführung im Großen unter dem Verlauf der kirchlichen und weltlichen Gesamtverhältnisse Deutschlands vor sich ging, ist dann auch der Charakter der inneren kirchlichen Verfassung vollends bestimmt worden.

Von einer Vollziehung des Wormser Edikts an Luther und den Lutheranern durch die deutschen Reichsstände war keine Rede. Im Reichsregiment, das den abwesenden Kaiser vertrat, machten sich schon 1522 entschiedene Sympathien für Luther's Sache geltend. Als der redlich gesinnte Papst Hadrian dem Nürnberger Reichstage 1522/23 eine Abstellung der kirchlichen Beschwerdepunkte versprach und dagegen ein ernstliches Einschreiten gegen die lutherischen Irrlehren drang, nahm der Reichstag die Versprechungen an, lehnte aber das letztere ab, bis jene erfüllt seien; der kaiserliche Gesandte v. Planig trug dort zum ersten Male gegenüber vom päpstlichen Legaten die Idee eines Concils vor, auf welchem die Weltlichen mitstimmen sollten. Jedem frei stehen müsse, vorzutragen, was die göttlichen, evangelischen und anderen heilsamen Sachen erfordern. Der Nürnberger Reichstag vom J. 1524. erklärte, dem Wormser Edikt nachkommen zu wollen, „so viel ihnen (den Ständen) möglich sey“, nachdem schon vorher die Städte auseinandergesetzt hatten, es sey eben nicht möglich. Erst aber schlossen sich die römisch gesinnten Stände, Erzherzog Ferdinand, die Baiern, die Pfälzer, der Salzburger Erzbischof und eine Reihe Bischöfe, untereinander zusammen auf dem Regensburger Convent. Sie machten hiemit die erste förmliche Spaltung im Reiche. Ihnen gestand auch der Papst Genugthuung für einzelne Beschwerden, Abschaffung einzelner Mißbräuche zu. Es war der erste Versuch, dem großen Reformationswerke eine auf den alten Principien beharrende päpstliche Reform und Restauration entgegenzustellen. Nicht zu vergessen sind dabei auch Concessionen wie die, daß Papst Hadrian und ebenso sein Nachfolger Clemens VII. jenen Herzögen den fünften Theil der geistlichen Einkünfte aus ihrem Lande bewilligten. Darauf begannen unter den streng katholischen Landesherren die Verfolgungen der Lutheraner.

Immer klarer stellte sich, je mehr der Gegensatz sich entwickelte und gewalt werden drohte, heraus, von welchen Gewalten allein ein wenigstens theilweises setzen der Reformation im Reich sich erwarten lasse. — Luther hatte anfänglich bei unter der Reichsritterschaft warme Theilnahme und Zusage kräftiger stützung gefunden. Zugleich handelte es sich für diese, wie schon oben bemerkt um das Erzingen einer bedeutenden eigenen Stellung im Reiche. Nun war aber, Franz von Sickingen (vgl. d. Art.) im Kampf mit dem von ihm kühn befehdelten 1523 erlegen war, ihre Macht überhaupt niedergeschlagen; Luther hatte auch niches Auftreten der Adeligen gebilligt; in Sickingens Ende sah er ein gerechtes Gottes. — Die große Masse des Volkes bildete der Bauernstand. Unter ihm der wild-schwärmerische Münzer (vgl. den Artikel), ein Genosse jener Zwida Thüringen Anhang. Ohne Theilnahme an seiner Schwärmerei und Wiedert aber erregt durch die evangelische Predigt, deren Lehre von der christlichen Freiheit bürgerliche Gebiet hinüberzogen, empörten sich die Bauern in Schwaben, und dem Elsaß; der erste ihrer zwölf Artikel forderte, daß die Gemeinden ihre selbst wählen und diese das Evangelium lauter verkündigen sollten. Auch Städte in die Bewegung hineingezogen. Man machte weiter den Plan, die geistlichen zu sekularisieren, ja Pläne zu einer Umgestaltung der Reichsverfassung. Die wurden 1525 unterdrückt. Das vermochte zwar der Reformation selbst, so sehr die Gegner der neuen Lehre am Aufruhr Schuld beimaßen, nicht Einhalt zu ihr rade auch evangelische Fürsten hatten gegen die Empörer sich verdient gemacht. Volksbewegungen zu Gunsten der Reformation mußten hiemit auch für solche zum Gegenstand des Argwohns werden und ließen keine Frucht mehr hoffen. Selbst hatte, während er das fleischliche Geltendmachen der christlichen Freiheit verurtheilte und den Bauern auch gegenüber von den Verfolgern des Evangeliums gewaltsamen Widerstand, sondern nur Flucht gestattete, doch den Bauern noch standen, daß sie die Pfarrer, falls sie selbst ihnen Unterhalt geben, auch selbst ern mögen. Aber immer schärfer trat er jetzt jeder Gefährdung der ordentlichen kirchlichen und bürgerlichen Formen und Ämter entgegen; immer weniger ließ er demgegen das Interesse für eine selbstständige Bewegung der Gemeinden zur Geltung kommen, wenn sie im Frieden der ihnen durch die kirchlichen Diener dargebotenen Mittel genießen konnten; er war mißtrauisch gegen den Geist des „Pöbels“.

So sehen wir denn die Vertretung und Leitung der Reformation und hiermit die Leitung der reformirten Kirchen selbst wesentlich vollends in die Hände der Reichsfürsten kommen.

Durch sie schritt jetzt jene im Großen weiter vorwärts in der deutschen Reich durch sie erhielt sie im Reiche die Anfänge und Grundlagen eines rechtlichen Bestandes. Kurfürst Johann, seit 1525, nahm, wie schon oben bemerkt wurde, das Reichsreform mit Entschiedenheit in die Hand. Zugleich erhielt die neue Lehre ihren ersten fürstlichen Verfechter im Landgrafen Philipp von Hessen (vgl. den Art.). Albrecht von Preußen trat mit den beiden Landesbischöfen zu ihr über (vgl. Artikel Preußen). Da der Kaiser nach seinem großen Sieg über die Franzosen gegen die Evangelischen Ernst zu machen drohte, stärkten sie sich durch den Bund einander 1526 (zu Torgau): Kurachsen und Hessen an der Spitze, dazu die Herzog von Püneck, ein Herzog von Mecklenburg, ein Fürst von Anhalt, zwei Grafen Mansfeld, die Stadt Magdeburg, endlich auch der Herzog von Preußen. Und änderte sich auch wieder die politische Lage für den Kaiser, da Frankreich und zu Bund mit dem Papst den Krieg wieder eröffnete. So kam denn der Speyerer Re tag 1526 (s. den Art.) zu dem Beschluß, die einzelnen Stände bei den von ihnen genommenen kirchlichen Bräuchen zu belassen, bis ein freies Concil nach dem göt Worte darüber Bestimmung treffe, und auch ihr ferneres Verfahren ihnen selbst an zustellen: „jeder möge sich so verhalten, wie er es gegen Gott und den Kaiser antworten könne“.

Hiermit hatten die reformirenden Fürsten und Städte einen gesetzlichen Boden gewonnen. Wir verfolgen erst noch weiter ihre Stellung zu Kaiser und Reich und ihren wachsenden Zahl, um nachher zu überschauen, welchen Gebrauch sie indessen von dem ihnen ertheilten Rechte mit ihren kirchlichen Maßregeln machten. Es kostete sie noch große Mühen und Kämpfe, jenen Boden zu behaupten und auch denen zu sichern, welche nachher der Reformation beitreten möchten; zugleich sind einer Reichsgewalt, welche von denselben wieder entziehen wollte, neue wichtige Grundsätze von ihrer Seite entgegengestellt worden. Indem der Kaiser in der nahen Aussicht auf einen günstigen Frieden mit dem Papst zugleich auch die Maßregeln gegen die deutschen Keger wieder aufnehmen wollte und einige Reichsfürsten den von den Lutheranern auf sie gesetzten Erwartungen untreu wurden, setzte an die Stelle des Beschlusses v. J. 1526 ein zweiter rheinischer Reichstag 1529 den Beschluß, daß die bisher dem Wormser Edikt anhängenden Stände bei diesem bis auf ein Concil verharren, die anderen aber wenigstens alle weitere Neuerungen verzichten, namentlich auch die Messe nirgends, wo sie noch gehalten werde, wehren sollten. Den geistlichen Ständen sollten ihre Einkünfte und Güter verbleiben. Den vom Reichstagsausschuß vorgeschlagenen Satz, daß sie auch in Abwesenheit nicht entsetzt werden dürfen (womit die Jurisdiktion der Bischöfe allgemein wieder hergestellt war), ließ zwar der Reichstag fallen; doch drohte schon der von der Mehrheit genehmigte Satz, daß Niemand eines anderen Staats Unterthanen in Schutz nehmen dürfe, den Bischöfen freie Hand gegen die Prediger zu geben. Da erfolgte nun die Protestation und Appellation der Minderheit, von welcher der Name des Protestantismus herkommt (s. diesen Art.). Zum ersten Mal berief sich hier gegen den Beschluß des Reichstags und Kaisers eine Minorität der Stände in Sachen, welche ihre Ehre und der Seelen Heil betrafen, auf das eigene Gewissen, indem da Jeglicher sich selbst vor Gott stehen müsse. Es war eine für die Reformation hochwichtige Erklärung, welche auf die neuen Grundprincipien des Glaubens selbst sich stützte — das Recht und die Verpflichtung jedes Einzelnen, in selbstständigem Zugang zu Gott Gottes Wort der Heilswahrheit sich zu verschern, ohne daß er durch die Autorität der kirchlichen Hierarchie oder einer ihr zufallenden politischen Macht sich binden oder unterwerfen lassen dürfte; der sächsisch-sächsische Gesandte führte sie dahin aus, daß man in Sachen des Gewissens überhaupt einer Majorität nicht stattgeben dürfe. Mit ihr nahmen die Evangelischen als unwandelbares göttliches Recht in Anspruch, was ihnen bisher nur als positives Recht bewilligt worden war. Vermöge ihrer mußte die ganze bisherige Stellung des Reichs zu den kirchlichen Dingen sich von Grund aus ändern. Sie mußten sie indessen zugleich in ihrer geschichtlichen Bestimmtheit und Bedingtheit fassen, hiervon die Tragweite, welche sie in ihrem Wesen nach hatte, noch unterseidend. Die Protestanten wollten mit ihr keineswegs das ausgesprochen haben, daß das Reich jetzt auch den Gliedern einer andern Kirche als der katholischen Raum und Recht gegeben werden müsse. Sie behaupteten vielmehr fortwährend, wie dann namentlich auch in der Augsburger Confession, der ächten katholischen Lehre treu zu bleiben, — nicht bloß von der heil. Schrift, nach der man freilich allein entscheiden dürfe, sondern auch von der ächten katholischen Lehrtradition nicht abgegangen zu seyn. Ob man das abweichende Urtheil des Papstes in solchen Fragen schon für eine definitive Entscheidung der katholischen Kirche gelten lassen müsse, waren, wie wir in der Betrachtung der reformatorischen Zeit sahen, auch innerhalb des altgläubigen Katholicismus die Stimmen nicht getheilt geblieben; und wirklich wollte ja auch das Reich noch einem Concil die endgültige Entscheidung vorbehalten. Was sodann die Verpflichtung einer Minorität unter den Reichsständen zur Unterwerfung unter den Willen der Wahrheit und des Kaisers anlangt, so fehlte es darüber der Reichsverfassung so, wie sie im Mittelalter immer größerer Selbstständigkeit der einzelnen Hauptglieder sich entwickelt hatte, übertrug sich noch an genügend scharfen und durchgreifenden Bestimmungen; auch sonst be-
 trachteten die einzelnen Stände gewisse individuelle Gebiete, auf welche die den gemein-

samen Angelegenheiten dienende Reichsgewalt sich nicht erstreckte; ganz neu war freilich jener Vorbehalt des kirchlichen Gebietes mit der Berufung auf's individuelle Gewissen der einzelnen Fürsten. Und, was jetzt Hauptsache war, es handelte sich gegenwärtig um ein Einschreiten des Reichs auf einem Gebiete, auf welchem durch den früheren einhelligen Beschluß des Reiches selbst den einzelnen Ständen ausdrücklich die Freiheit zum Reformiren, Bauen und Pflanzen nach ihrer eigenen Ueberzeugung ertheilt worden war; hatte nun gleich die Einwendung der Protestanten, daß ein solcher durch eine einmüthige Vereinigung beschlossener Artikel auch nur durch einmüthige Bewilligung zu ändern sey, keinen genügenden positiven Rechtsgrund, so mußten sie doch zum mindesten den ernstlichsten sittlichen Widerspruch dagegen erheben, daß, was sie in Gewissensdrang und gesetzlicher Weise gepflanzt hatten, jetzt durch eine Aenderung des Gesetzes, für welche neue Gründe nicht vorlagen, in seiner Entwicklung tödtlich gehemmt oder geradezu wieder zerstört werde. Darüber endlich, ob die Protestirenden nur die ihnen gemachten Zumuthungen unbeachtet lassen oder einer Durchführung der Beschlüsse durch die Gewalt des Kaisers und der Majorität auch selbst Gewalt entgegensetzen wollten, sprach ihre Erklärung sich noch nicht aus. Weiter haben wir in Betreff dieses Protest's der Stände für Gewissensfreiheit noch das zu bemerken, daß er keineswegs den vollen Begriff der Gewissensfreiheit nach dem uns geläufigen Sinne des Wortes in sich schloß. Im Gegentheil war darin nur für die reichsunmittelbaren Obrigkeiten das Recht in Anspruch genommen, in ihren Gebieten die ihnen obliegende Pflicht der Fürsorge für reine Lehre und lautern Gottesdienst nach ihrem eigenen Gewissen zu üben, während keineswegs auch ein Gewissensrecht der einzelnen Unterthanen anerkannt wurde, bei etwaigem Widerspruch gegen ihre Obrigkeiten wenigstens in kleineren Kreisen die alten Formen beizubehalten oder neue zu fordern. Luther freilich erklärte damals (in dem Bedenken, Erlangen. Ausg. Bd. 54, S. 63 ff.) seinem Kurfürsten: Derselbe hätte auch nicht Macht, Jemand zu zwingen, die gefallenen Mißbräuche wieder anzunehmen; er sey auch nicht Ursache gewesen, daß sie angefangen zu fallen, sondern habe nur fallen lassen, was gefallen sey, es stehe auf eines Jeglichen eigen Gewissen. Sonst aber theilte auch er den Grundgedanken, daß einzelnen übrigen Anhängern der Mißbräuche von Obrigkeit wegen keine Duldung mehr zu gewähren sey, und wußte andererseits den evangelisch gesinnten Unterthanen der katholischen Fürsten nur zu rathen, daß sie die Freiheit von den Mißbräuchen durch Uebersiedlung unter evangelische Obrigkeiten sich verschaffen. Gerade auch in dieser Beziehung ist der Speyerer Protest von hoher Bedeutung für die Gestaltung der kirchlich politischen Ordnung. Die Zwinglischen Grundsätze waren, wie wir sehen werden, auch in dieser Hinsicht andere, schloßen jedoch auch keineswegs jene Gewissensfreiheit der Einzelnen mit Bezug auf ihr kirchliches Leben in sich. — Als der Kaiser auf dem Augsburger Reichstag 1530 persönlich mit dem vollen Gewichte seiner Autorität den Protestanten entgegentrat, erschienen sie fest vor ihm mit ihrem ersten gemeinsamen öffentlichen Bekenntnisse. Der Reichstagsabschied gab ihnen noch kurze Bedenkzeit, in welcher gewaltsame Exekution in Aussicht gestellt wurde. Das Kammergericht erließ gegen sie Prozesse wegen der eingezogenen geistlichen Güter. Sie aber stützten sich auf den Bund von Schmalkalden, der auch schon über gewaltsamen Widerstand sich berieth. Ob ein solcher gegen den Kaiser erlaubt sey, war schon nach dem Speyerer Reichstag von Juristen und Theologen erörtert worden. Der Grundsatz der lutherischen Lehre blieb, daß die Handhabung äußerer Gewalt nur der Obrigkeit zustehen und diese Gewalt gegenüber die Unterthanen die Güter des Evangeliums nicht durch Gewalt, sondern mehr nur durch Leiden wahren können und sollen. Letzteres wandte Luther auch auf die einzelnen Reichsstände an, sofern dem Kaiser gegenüber eben auch sie bloß Unterthanen seyen. Die Juristen aber deducirten, daß dieß nach der positiven Rechtsverfassung keineswegs der Fall, daß hiernach vielmehr der Kaiser in seiner Macht beschränkt, daß er nicht bloß zu einer Jurisdiktion in Glaubenssachen nicht befugt und daß gegen einen solchen die Appellation (— hier der Appellation an ein Concil) procedirenden oder

gerecht urtheilenden Richter nach dem Gesetz ein Widerstand erlaubt sey. Darauf er-
 reichte auch Luther Jenen das Recht des Widerstandes zu, weil auf dem weltlichen
 eilet eben die positiven Gesetze maßgebend seyen, deren Deutung nicht den Theologen,
 sondern den Juristen zustehe. So hat sich jetzt die Anschauung der reformirenden Fürsten
 in ihrer Stellung im Reiche weitergebildet. Die Gutachten der Juristen freilich (vgl.
 besonders bei Hortleder, Handl. und Auschr. v. d. Urs. d. teutschen Kriegs u. s. w.
 I. 2. Bd. 2.) zeigen dabei eine unklare Mischung von Grundsätzen des bürgerlichen
 Rechts, des Kirchenrechtes, des deutschen Staatsrechtes und des Naturrechtes.—
 dessen kam jetzt gegen ein Einschreiten des Kaisers auch die Türkengefahr und die
 Verunsicherung des katholischen Baierns gegen die habsburgische Macht zu Hilfe. Im
 Augsburger Religionsfrieden 1532 wurde wieder ein beiderseitiges Gewähren-
 lassen bis auf ein Concil zugesagt. Schon bereitete sich dann für den Kaiser auch ein
 Krieg mit Frankreich vor; französische Agenten arbeiteten daran, die Opposition
 Deutschland rege zu halten; die schmalkaldischen Verbündeten waren schon 1532 auch
 in einem französischen Bündniß nicht zurückgeschreckt. Da mußte des Kaisers Bruder
 Maximilian 1534 sich gefallen lassen, daß das in seiner Hand befindliche Württemberg
 (den Art.) durch einen Kriegszug des Landgrafen Philipp wieder an den vertriebenen
 Herzog Ulrich gebracht und von diesem den evangelischen Ländern zugesellt wurde. In
 Bamberg (s. d. Art.) wurde seit 1534 die Reformation organisiert. In Brandenburg (s.
 den Art.) nahm sie Kurfürst Joachim II. (1535) vor. Das Herzogthum Sachsen fiel
 nach dem Tod ihres hartnäckigen Gegners Georg unter dessen Bruder Heinrich 1539
 an. Die fanatisch ausschweifende Erhebung und Niederlage der Anabaptisten in Münster
 (den Art.), gegen welche gerade der protestantische Landgraf das Beste geleistet hatte
 (s. d. Art.), brachte ihr keinen Schaden als den Verlust dieser, zuvor ihr selbst zugefallenen
 Stadt. Zugleich schien eine Einigung mit den schweizer Reformirten, an welcher der
 Landgraf seit 1529 im Interesse der politischen Stärkung für den Protestantismus und
 der Hinneigung zu ihrer eigenen Richtung gearbeitet, der aber besonders Luther mit
 dem Argwohn sowohl gegen ihren Geist als auch gegen die politischen Machinationen
 misstrauet hatte, endlich sich zu verwirklichen vermöge der Wittenberger Concordie
 v. J. 1536 (s. d. Art.). Jetzt beilegte sich der Kaiser sehr ernstlich friedlicher Mittel,
 im Reiche und der Kirche im Ganzen die Einheit wiederherzustellen. Papst Paul III.
 weigerte seinem Dringen auf ein Concil nicht mehr auszuweichen, traf jedoch die Einleitungen
 zu dem im Jahr 1537 in Mantua zu veranstaltenden Concil so, daß man weder an
 den guten Willen zu einem Concil überhaupt bei ihm glauben, noch auf protestantischer
 Seite irgend auf die geforderte Freiheit des Concils hoffen konnte (Verhandlungen dar-
 über zu Schmalkalden 1537, Schmalkalder Artikel Luthers und Traktat Melancthons).
 Der Kaiser schickte nun zwar an die protestantischen Fürsten nach Schmalkalden in der
 Person seines Vicelanzlers Held einen Vertreter, der befremdender Weise wieder einen
 drohlichen Ton anstimmte, und ließ wieder einen Gegenbund gegen sie unter den
 katholischen zu Nürnberg 1538 abschließen. Dann aber schritt er in seinen friedlichen
 Absichten noch weiter zu den Religionsgesprächen in Worms 1541 (s. den
 Art.) und in Regensburg (s. den Art. „Regensb. Interim“). Als diese an den kirch-
 lichen Problemen und am gegenseitigen Argwohn beider Theile gescheitert waren, wurde
 der Religionsfrieden unter dem Einfluß neuer Kämpfe mit den Türken und Frankreich
 verlängert. In dieser günstigen politischen Lage machte der Kurfürst von Sachsen den
 Versuch, auch einmal einen Bischofsstuhl mit einem Evangelischen zu besetzen.
 Als nämlich 1541 das Bisthum Naumburg erledigt wurde, beanspruchte er, daß
 das Capitel nur einen ihm genehmen Bischof wähle, wie denn auch der vorangegangene
 Bischof auf Empfehlung des Kurfürsten Friedrich gewählt worden war; die sächsischen
 Räte überhaupt wurden von den sächsischen Fürsten als unter ihrer Landeshoheit
 stehend angesehen. Und als das Capitel gegen seinen Willen den
 von Pfling wählte, erklärte er es seines Wahlrechts für verlustig und ernannte selber

den Amsdorf (s. diesen Art.) 1542. In demselben Jahre wurde der Herzog von Braunschweig wegen seines Versuches an der Stadt Goslar die Reichsstände vollziehen, welche über sie wegen Aufhebung einiger Klöster ausgesprochen, vor aber suspendirt worden war, vom sächsischen Kurfürsten und Landgraf Philipp überzogen und vor ihnen landesflüchtig, worauf diese sein Gebiet in Beschlag und sogleich darauf zu reformiren begannen. Zu gleicher Zeit nahm der Pfalz Otto Heinrich von Neuburg die Reformation an. Im Elbischen verbieth sich durch Georg Wilhelm. Die Kurpfalz folgte unter Friedrich II. (seit den Art. „Pfalz“). Selbst die streng katholischen Regierungen von Baiern und Oesterreich schienen die evangelische Gesinnung unter ihren Unterthanen nicht auf die Dauer hemmen zu können; besonders in Oesterreich war sie unter Maximilian II. und noch mehr beim Adel mächtig geworden und wurde ungeachtet von den Kaiserlichen gegen König Ferdinand ausgesprochen: sie leiteten das Türkenunglück von dem heiligen Römischen Reich ab. Endlich war sogar einer der ersten geistlichen Reichsfürsten, Bischof Hermann von Köln (s. den Art. „Hermann von Wied“), schon seit Jahren mit den evangelischen Theologen und Fürsten in sehr freundliche Beziehungen getreten und unternahm jetzt für sein Erzbisthum mit Zustimmung der weltlichen Räte trotz dem Widerspruch des Klerus eine evangelische Reform. Der Bischof von Münster, Franz von Waldeck, war bereit, ihm zu folgen; er erklärte 1543 seine Absicht, evangelische Prediger zu bestellen. Ueber das Bisthum Metz wurde 1544 nach dem Wunsche des Herzogs Moriz von Sachsen so verfügt, weltliche Administration seinem Bruder August, die geistliche dem protestantischen Georg, Fürsten von Anhalt (s. diesen Art.), als bischöflichem Coadjutor, übertragen wurde; am 2. August 1545 wurde der Letztere vollends durch Luther ebenso wie Amsdorf zum Bischof geweiht. So war ein höchst bedeutsamer Anfang gemacht, die Bisthümer für den Protestantismus zu gewinnen. Und noch schien der Kaiser in seinem Gedräng durch Osmanen und Franzosen, an einen neuen gewaltsamen Krieg zu Gunsten der alten kirchlich politischen Ordnungen nicht zu denken. Im März ging er zum Erlaunen der katholischen Welt auf dem Speyerer Reichstag 1544 (s. diesen Art.) in Concessionen, mit denen er auch die Hilfe der Protestanten gegen jene Feinde erkaufte, so weit wie nie zuvor: ein „gemeines, freies, Concil“ versprach er zu berufen; falls ein solches nicht zu erreichen wäre, so sollte Deutschland ein Reichstag im nächsten Jahre die streitigen Fragen ordnen; darüber und sollen desgleichen die Reichsstände Entwürfe für eine Reformation abfassen. Hierauf hin verfaßte nach einem Auftrag, den der sächsische Kurfürst seinen Räten gab, Melancthon die sogen. Wittenberger Reformation (Corp. Ref. 578. seq.; Richter R.-Ord. I, 81 ff.; Richter, Geschichte der evang. Kirchen S. 71); ihr leitender Gedanke war die Herstellung des Friedens und der Einheit der deutschen Kirche vermöge einer evangelischen Reform mit Beibehaltung des Grundsatzes, falls dieser ähnlich wie eben jetzt der Eölnische, sich evangelisch reformiren ließe. Höhepunkt in den äußeren Fortschritten der deutschen Reformation war erreicht. Höhepunkt auch in den Hoffnungen, dem Reich und der Nation eine kirchlich unbeschadet des Evangeliums zu erhalten.

Inzwischen hatten die protestantischen Stände auf ihren Gebieten bereits ihnen seit 1526 vom Reich zugestandenen Befugniß die Reformation in der That durchgeführt, daß durch obrigkeitliche Verfügung die Predigt des reinen Evangeliums, die Übung des gereinigten Gottesdienstes, wofür ja bisher schon klar genug vor Augen gelegt und hiermit die Seelen genugsam vorbereitet worden sehen, den sämmtlichen Geistlichen zur Pflicht gemacht und sämmtlichen Gemeinden dargeboten, jedes Widerstreben dagegen aber verwehrt und bald auch mit bürgerlicher Strafe als gegen die erste Tafel des Decalogus bedroht wurde. Da zeigte sich aber, daß die Seelen der Volksmenge, welche hiermit eine evangelische Kirche bilden sollte

es schon in großem Umfang wirklich von jenem Zeugniß durchdrungen sehen oder so leicht und schnell vom Worte sich durchdringen, erleuchten und zu durchheiligten Gliedern der Kirche umschaffen lassen. Schmerzlich klagten die Reformatoren besonders nach den Erfahrungen, welche bei den Visitationen gemacht wurden, über die große Unwissenheit, Leichseligkeit, Rohheit und namentlich über die Neigung, nach Begründung der bisherigen hierarchischen Schranken sich der Zügellosigkeit oder völligen religiösen Gleichgültigkeit zu ergeben. Und wesentlich hiernach bestimmte sich nun vollends die Gestalt, welche das lutherische Christenthum annahm. Eine wahre christliche Kirche sah man doch in der Uebung des Wortes und der Sakramente und in den dadurch bereits gewonnenen ächten Gliedern Christi schon hergestellt, auch wenn jene Durchdringung der Kirche erst noch Aufgabe blieb. Mit Bezug auf diese Menge gestaltete sich so die Kirche wesentlich als Missions- und Erziehungsanstalt; und zwar sollte es sich hierbei nicht darum handeln, daß dieselbe durch Darbietung der Gnadenmittel zum Genuß des Heiles und der Seligkeit gebracht werde; zu der dabei nothwendigen Buße sollte sie Gesez treiben als Zuchtmeister auf Christus und sein Evangelium. Auf eine aktive Darstellung der Gemeinde als heiliger wurde unter diesen Umständen verzichtet. Es nicht minder mußte sie darauf verzichten, an der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten aktiv mit Theil zu nehmen. Luther hat in der „deutschen Messe“ v. J. 1526 unterschieden zwischen einem kirchlichen Zustand, wo man noch keine geordnete, gewisse Versammlung habe, darin man nach dem Evangelium das Volk regieren könnte, sondern nur eine öffentliche Neigung zum Glauben und Christenthum, eine Uebung der Jugend u. s. w., — und zwischen einer „rechten Art der evangelischen Ordnung“, da diejenigen, welche ernstlich Christen seyn wollen, sich mit Namen einzeichnen und besondere Bestimmungen halten, wo dann auch nach Matth. 18, 15 ff gehandelt werden könne; zu der Gemeinde der letzteren Art aber, sagt Luther, habe er die Leute nicht, könne und habe sie daher noch nicht anrichten (vgl. ähnliche andere Aeußerungen Luthers in meiner Ausg. Luthers 2, 560). Die Kirche der deutschen Reformation hat zum mindesten überwiegend eben jenen ersteren Charakter angenommen.

Jene zweite Art der evangelischen Ordnung hat doch die hessische Synode zu Kassel 1526 in ihrem merkwürdigen, von Franz Lambert herstammenden Reformationsentwurf herzustellen versucht (Richter R.-Orb. 1, 56 ff; vgl. die Artikel „Lambert, Reformator, Luther“): hiernach sollte wirklich die Gemeinde aus denjenigen, ob auch der Zahl nach wenigen Personen gebildet werden, welche frei ihren Beitritt zu derselben und ihre Zustimmung zu den in den Entwurf vorgeschlagenen Gesezen erklären. Es war also, wie wir sehen, jener originelle Gedanke Luthers, — ihm eigen auch im Unterschied zu Zwingli und Calvin. Der Entwurf verordnete ferner Versammlungen der ganzen Gemeinde einer Kirche mit ihrem „Bischof“ (Pfarrer) zu gemeinsamen Berathungen und Wahlen des Vannes, — neben dem „Bischof“ Diaconen und seniores, — Leitung der Gesamtkirche durch eine aus den Pfarrern und aus Vertretern jeder Gemeinde bestehende Synode, auf der übrigens auch der Landesfürst und die Adelligen oder von ihnen gewählte Vertreter eine Stimme haben sollten. „Independentisch“ kann hiernach diese Ordnung nicht heißen, auch „demokratisch“ nicht schlechthin. — Zur Ausführung des Entwurfs nicht. Luther fand ihn nicht der Grundidee nach verkehrt, wohl aber deshalb weil eine solche Ordnung nicht auf einmal auf dem Wege des Gesezes gemacht werden könne.

Für die Art dagegen, wie in Wirklichkeit jetzt reformirt und organisiert wurde, ist in allem Wesentlichen das sächsische Verfahren i. J. 1527 maßgebend (vgl. den Art. „Kirchenvisitationen, erste sächsische insbesondere“). Nach des Landesherrn Verfügung und durch von ihm ausgesandte Visitatoren sollten die kirchlichen Zustände untersucht und geregelt werden. Man fand dieß nicht bloß wegen derjenigen Geistlichen nothwendig, die etwa noch nicht genug vom Evangelium wußten oder wollten, sondern namentlich auch wegen des Volkes, das gegen Gottes Wort undankbar sey und

alle Zucht von sich werfe. Geforgt werden sollte nun vor Allem für rechte Pfarrer, - Anweisung gegeben für rechte Lehre, Gottesdienst und christliches Leben. Zur Aufsicht über die Pfarrer wurden Superintendenten eingesetzt (vgl. oben: den Oberpöblicher schon in der Stralsunder Ordnung). Das Volk wurde ermahnt, Gottes Wort treulich zu hören, der Obrigkeit zu gehorchen, den Pfarrern ihre Ernte u. s. w. kommen zu lassen. Auch in Hessen wurden 1531 die Pfarrer unter Superintendenten gestellt, ohne daß von jener Idee einer Gemeindeorganisation aus d. J. 1526 noch Rede wäre. Weiter ist zu vergleichen z. B. die Pommersche Kirchenordnung v. 1535 mit ihren Superintendenten. — Die theoretischen Principien, vermöge deren Fürsten, welche so reformirten, im Allgemeinen die Fürsorge für Erhaltung und Stellung des reinen Wortes und Gottesdienstes für ihre Unterthanen zustehen so kennen wir. Wozu sie hiernach vor Gott verpflichtet waren, dazu sahen sie sich jetzt durchs positive Gesetz des Reiches befugt. Sie hatten hiedurch — wenigstens bis Weiteres — ein *jus reformandi* erlangt. Mit jenen Principien war indessen nicht ausgesprochen, daß sie darum in jener Fürsorge auch so, wie es jetzt geschah, innere Reinigung und Organisation der Kirchen selber übernehmen sollten, oder ob nicht vielmehr eigentlich die Sache kirchlicher Personen sey, welche sie nur zu Thätigkeit anzuregen haben. In der That spricht nun auch Luther in seinem Vorwort zum sächsischen Visitationsunterricht 1528 aus, daß die Vornahme solcher Visitation und das Wiederanrichten des rechten Bischofs- und Besuchamts nicht an sich ihre Pflicht sey: nur weil sonst Niemand vorhanden sey, der hiezu Beruf hätte, sey der Landesfürst gebeten worden, aus Liebe, ohne daß er es nach weltlicher Obrigkeit schuldig sey, Personen zu jenem Amte zu verordnen. Aber der Nothstand, um des willen die Obrigkeiten ihre Thätigkeit so weit ausdehnten, blieb, da man keinen evangelischen Episkopat hatte, fortbestehen. Und jene Principien selbst wurden jetzt in einer Weise ausgedehnt, bei welcher die Grenzen der eigentlichen obrigkeitlichen Pflichten zum mindesten sehr unbestimmt wurden. Wir bemerkten dieß schon bei der oben erwähnten Erklärung der Haller Kirchenordnung. Weiter bezeichnet z. B. Melanchthon (in der Abhandlung *de jure reform. Corp. Ref. III, 240—258*) die Obrigkeiten nicht bloß als *principia membra ecclesiae*, welche wegen der Pflichtversäumniß der Bischöfe zur Vesserung der Kirche helfen müssen (vgl. jene Sätze Luther's), sondern er vergleicht sie mit den Familienvätern, welche für die rechte Unterweisung der Ihrigen zu sorgen haben. Treten wir sodann in die eigentlichen Thätigkeiten der Kirche selbst ein, so werden als die wesentlichen, von Gott verordneten Thätigkeiten bezeichnet jene Verkündigung des Wortes und jene Auspendung der Sakramente mit der Uebung der Schlüssel, d. h. Vollmacht, die Sündenvergebung im Worte den Einzelnen zuzusprechen oder vorzuhalten, sie vom Genuß des Sakramentes und der Kirchengemeinschaft auszuschließen und wiederzuzulassen. Es sind wesentlich geistliche Thätigkeiten. Sie sind beschlossen in der Kirchengewalt, welche eins ist mit dem Dienste Gottes an der Gemeinde. Und sind als öffentliche Thätigkeiten bestimmten, ordentlich berufenen, kirchlichen Personen den Trägern des geistlichen Amtes, übertragen (vgl. besonders auch in der Augsburger Confess.). Insofern erscheint jetzt also in den neu organisirten Kirchen das geistliche Amt — in den Pfarrern und Superintendenten — an die Spitze gestellt. Sie sind die Gemeinden zu weiden. Ihnen gegenüber nun erhält keine Selbstthätigkeit der Gemeinden Raum. Auch die Uebung des Vannes nach Matth. 18 wurde ihnen überlassen; so auch in den Stadtgemeinden, z. B. nach den Bugenhagenschen Kirchenordnungen von Braunschweig, Hamburg u. s. w. Nur um so weniger ist jedoch zu übersehen, was grundsatzmäßig die Reformatoren noch immer für die Gemeinden in ihre Laienmitglieder beanspruchten. Von der Berufung jener Amtsträger sagt Luther eben da, wo er die Kirche als Gemeinde der Gläubigen definirt, auch wieder, daß dieselbe die Kirchendiener zu wählen Macht habe (vgl. z. B. die Schmall. Art.), und macht zu einem Bedingniß für die Einsetzung eines rechten Bischofs oder Pfarrers

daß die Kirche mit ihm eins sei und ihn hören wolle (vgl. hiefür und für Späteres die Stellen in meiner „Theol. Luther's“ 2, 561 ff). Ebenso macht dazu Melanchthon das zustimmende Zeugniß der Kirche des betreffenden Ortes, wofür er dann freilich das *testimonium honestiorum hominum in eo coactu*“ gelten läßt (C. Ref. III, 184. f, 544. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung 58). In Preußen wurde auch noch nach der Ordnung v. J. 1540 (Richter, R.-Ord. I, 334) für den Fall, daß der Landesherr mit Bestellung eines Pfarrers nachlässig säume, den Pfarrern selbst überlassen, sich nach einem umzusehen. Am wenigsten konnte man beim dem der Anerkennung, daß eigentlich die Gemeinden wirklich mitthätig sein sollten, auf dem „*Dio ecclesiae*“ Matth. 18 sich entziehen. Luther und Melanchthon schätzten sie wenigstens durch etliche „ehrliche Männer“, — „*seniores*“, — „*ex honestioribus viris ecclesiae*“ — vertreten zu sehen (Luther a. a. O., Melanchthon Richter, Geschichte u. s. w. 57). Auch hinsichtlich des Wortes oder der Lehre und nicht endlich konnten ja die einzelnen Gemeindeglieder gemäß den evangelischen Grundsätzen nicht zum bloßen Objekt des Weidens gemacht werden. Während sie Gottes Wort aus dem Mund ihrer Hirten wie ein von Gott selbst ihnen dargereichtes annehmen sollten, blieb doch die Möglichkeit anerkannt, daß die Hirten auch zu Irrlehrern werden können, und zugleich die Pflicht für die Gemeindeglieder, selbst auch auf zu achten, ob Jene wirklich als rechte Hirten das Wort Gottes ihnen bringen. Synoden und Concilien wollten Melanchthon und Luther auch für's Urtheil über die Lehre ein Mitsprechen von Laien (Melanchth. b. Richter S. 57, Luther a. a. O. 544). Andererseits aber, was das Verhältniß der Träger des geistlichen Amtes zu den Obrigkeiten betrifft, verhielt es sich nun doch keineswegs so, als ob nach Herstellung der evangelischen Ordnung die höchste Leitung der Kirche auf jene übergegangen sei. Vor allem wurde, was die Bestellung jener Träger des Amtes anbelangt, ihre Berufung durch die Kirche“ auch jetzt keineswegs so verstanden, als ob diese Thätigkeit der Kirche durch die schon vorhandenen Träger des geistlichen Amtes zu üben wäre. Vielmehr verblieb es bei der Berufung der Pastoren durch die Laienpatrone, Magistrate, Landesherrn, der Superintendenten durch die höchsten städtischen oder Landesobrigkeiten, wobei nur die allgemeine geistliche Qualifikation der Candidaten durch Männer des geistlichen Amtes geprüft werden sollte; in Städten wie Hamburg u. A. wirkten hiebei mit den Magistraten und Stadtverordneten auch die den Kirchenkästen vorstehenden Räte. Bei der Möglichkeit sodann, daß jene Diener des Wortes vom reinen Wort Gottes abweichen, und bei den bald nur allzuhäufigen Streitigkeiten über solche Abweichungen war zwar die Untersuchung hierüber Sache des geistlichen Amtes, die letzte Entscheidung darüber aber, was für reine Lehre in einem Lande gelten sollte, verblieb, wie nach dem schon oben Ausgeführten sich nicht anders denken ließ, den christlichen Regenten, den Landesv Vätern, den Vätern der beiden Geseßestafeln. Ebenso wenig konnten diese ihrerseits sich beruhigen, wenn nach ihrer christlichen Ueberzeugung ein geistlicher mit seinem geistlichen Straßamt Mißbrauch trieb, wie denn darüber die sächsischen Landstände 1533 beim Landesherrn sich beschwerten (Seckendorf hist. Luth. Lib. II § XXV. Add. III.). Endlich bringt die Leitung und Verwaltung der Kirche so viele Akte und Maßregeln mit sich, welche nach der reformatorischen Auffassung keineswegs unmittelbar aus Gottes Wort sich ergeben oder direkt von Gott verordnete Thätigkeiten oder so wie die vorhin erwähnten Bestandtheile des geistlichen Amtes göttlichen Ursprunges sind, bei welchen es vielmehr um menschlich wandelbare äußerliche Einrichtungen sich handelt: so die Bestimmungen über die äußere Einkleidung des Gottesdienstes, die äußere Handhabung kirchlicher Zucht und Ordnung u. s. w. An sie sollten, wie die Reformatoren nachdrücklich erklären, die Gewissen nicht gebunden seyn; nur aus Liebe und im Interesse der Ordnung nach 1 Cor. 14, 40 sollte man sie annehmen. Ihre Unentbehrlichkeit übrigens zeigte sich genugsam; für den Fortbestand wie für die Reformation der Kirchen waren fort und fort solche Verfügungen zu erlassen. Wer

man sollte diese berathen, erlassen und durchführen? Der Gemeinden Stellung ist ihnen gegenüber die oben bezeichnete; dem Princip nach sollte zu ihnen der Consensus der Gemeinden gehören (vgl. Luther a. a. O. 547); die Leiter der Kirchen begnügten sich mit einem consensus tacitus der Gemeinden oder beruhigten sich, wenn ein Dissens laut wurde, damit, daß nach ihrer eigenen Ueberzeugung die Einwendungen keinen christlichen Grund haben. Was aber dabei wieder das Verhältniß der geistlichen zu den weltlichen oder Hirten zu den Landesoberkeiten anbelangt, so wollte zwar die Augsb. Confession den Bischöfen das Recht zu gottesdienstlichen Anordnungen, durch welche die Gemeinden nicht beschwert würden, zugesprechen. Allein dieß war keineswegs so gemeint, als was hier der Einigung wegen zugestanden wurde, principmäßig an das geistliche Amt und seine Autorität übertragen und gebunden werden sollte. Innerhalb der protestantischen Kirche gestaltete sich vielmehr die Sache thatsächlich so, daß wenigstens alle massenderen, tiefer eingreifenden und streng durchzuführenden kirchlichen Ordnungen Anfang und fernerhin durch Erlasse der Obrigkeiten aufgerichtet wurden, die sich erst von den Theologen darüber berathen ließen. Und sie konnten bei den gegebenen Verhältnissen und herrschenden Anschauungen nicht anders sich gestalten. Man mag sagen, die Träger der geistlichen Gewalt sollten, da jene Ordnungen eben die äußere Kleidung der geistlichen Thätigkeiten betreffen und dem innern Wesen und Bedürfnis der letzteren entsprechen müssen, deshalb auch über jene das höchste entscheidende Urtheil haben. Allein — abgesehen davon, daß auch in Betreff der eigentlich geistlichen Durchführung die christlichen Obrigkeiten eine Controle sich vorbehalten sollten, — handelt es sich nun hier gerade nicht um's Geistliche als solches, sondern um Aeußerliches; gerade Luther machte auch eben hier nachdrücklich diesen Unterschied geltend; ja sein Begriff des eigentlichen „geistlichen“ Regiments fällt mit dem vorhin angegebenen Begriff der geistlichen, nur im Treiben des Wortes u. s. w. sich bewegenden geistlichen Gewalt zusammen (a. a. O. S. 542). Die äußeren Dinge ferner, um die es sich handeln sollten für die Gewissen frei und nur der Liebe wegen von den Gemeindegliedern zu nehmen seyn; bei jener ganzen thatsächlichen Entstehung und Zusammensetzung der Gemeinden aber konnte man, auch wenn man die Anordnungen für ein noch so dringendes Bedürfnis und für noch so heilsam und christlich hielt, doch eine wirkliche, allgemeine Durchführung derselben gegenüber von gleichgiltigen oder unordentlich gestimmten Subjekten nur hoffen, wenn eine äußere Autorität sie vornahm, die ihnen die Form der gemein verpflichtender Gesetze geben und im Nothfall Zwang zu ihren Gunsten anwenden konnte. Dazu war aber gerade nach den reformatorischen Principien nur die obrigkeitliche Gewalt befugt. Weiter wurde dann für die Durchführung kraft obrigkeitlicher Autorität und Macht der Gesichtspunkt geltend gemacht, daß die Obrigkeit aller Zwang im äußeren Leben ihrer Unterthanen steuern müsse. Ueberhaupt endlich wurde die obrigkeitliche oder weltliche Gewalt in einer solchen Weise als die höchste Gewalt über die äußeren Dinge überhaupt bezeichnet, daß schon um des willen der Umfang ihres Gebietes von vorn herein auch gegenüber von jenen auf's kirchliche Leben bezüglichen äußeren Dingen nirgends scharf abgegränzt erschien. So blieb denn freilich das im strengsten Sinn geistliche Gebiet von dem der weltlichen Macht in so weit streng geschieden, als die geistlichen Funktionen des Dienstes am Worte und der Sacramentspendung im geistlichen Amte schlechthin vorbehalten blieben. Jene kirchlichen Ordnungen aber wurden eben weil man es mit dem eigentlich „Geistlichen“ so streng nahm, in diesen Bereich nicht eingeschlossen, vielmehr der Leitung einer für die Kirche sorgenden und dem weltlichen Interesse durch äußere Maßregeln dienenden christlichen Obrigkeit anvertraut. — Je alle dem kamen noch Angelegenheiten die man, wenn man auch die äußere Einwirkung der geistlichen Akte in gottesdienstliche Formen u. s. w. zu den rein kirchlichen Dingen rechnen und in ihrer unmittelbaren Beziehung zum eigentlich geistlichen, religiösen Leben anerkennen wollte, doch jedenfalls nach der reformatorischen Auffassung dem weltlichen, bürgerlichen, staatlichen Gebiete zugleich zutheilen mußte. Dahin gehörten namentlich

Ehesachen, indem die Ehe an sich zu den natürlich sittlichen, von Gott schon in der Schöpfung verordneten Instituten gezählt wurde, weiter die Aufsicht über das weltliche Vermögen der Kirche, über ihre Stellung innerhalb der bürgerlichen, staatlichen Mächte. Und zwar waren die Ehesachen mit Bezug auf die für sie in Betracht kommenden Rechtsfragen zunächst dem weltlichen Gebiete, der weltlichen Gerichtsbarkeit anzuvertrauen worden. Nun aber drängte sich einerseits für diese Dinge vermöge der Bedeutung, welche doch auch sie für's eigentlich religiöse und kirchliche Leben hatten, ein Bedürfnis auf, auch sie unter kirchliche Organe zu stellen. Andererseits erscheinen hingegen kirchliche Organe, welche bisher von den Obrigkeiten zur Aufsicht über die Ehe selbst eingesetzt worden waren, nämlich die einzelnen Visitatoren und Superintendenten, auf die Dauer nicht genügend. Sie vermochten besonders dem Volke gegen die nicht die gehörige Zucht und Ordnung zu erhalten. Was ferner die bisherigen Befugnisse der Pfarrer betrifft, so machten theils Mißbräuche bei dem von ihnen gebrauchten Banne, theils Hemmungen, welche diese Uebung in ihren Händen erlitt, eine Abhilfe für denselben erforderlich; auch meinte man mit demselben bürgerliche Angelegenheiten, welche als solche doch den Geistlichen nicht zusehen sollten, verbinden zu können. So entwickelte sich die lutherische Kirchenverfassung — zunächst in Kurpfalz (1538) — vollends weiter zur Aufstellung von Consistorien (s. den Art., ferner vgl. Gesch. der evang. Kirchenverf. S. 82 ff. 115 ff., Stahl, Kirchenverfassung nach Art und Recht der Protestanten, 2. Aufl. S. 306 ff.). Sie sollten vor Allem den Pfarrer und die Ehesachen unter sich haben, zugleich aber, da der Episkopat der Reformation definitiv fremd und feind blieb, die Centralbehörden auch für die eigentliche Kirchenverwaltung seyn. Da fand denn auch das Laienelement eine geordnete und geübte Vertretung im kirchlichen Organismus; nur wurde den in den Consistorien sitzenden Laien nicht sowohl der Charakter von Vertretern der Kirche zugetheilt, als vielmehr der von Rechtsverständigen, deren Theilnahme durch die mit jenen Angelegenheiten verbundenen Rechtsfragen und durch die den Consistorien übertragene äußere Exekutivgewalt gefordert werde; als Vertreter der Kirche erschienen sie am meisten noch bei der Uebung des Bannes (vgl. Luther's und Melancthon's oben erwähnte Aeußerung über die Zuziehung von Laien zu dieser).

Während dieser bisherigen Entwicklung der deutschen Reformation und ihrer Kirchenverfassung konnte sich übrigens immer noch fragen, ob nicht für diese noch andere Formen bestehen können und werden. So viel war ja auch von vorn herein festgehalten worden, daß die angenommenen bestimmten Formen nicht göttlichen Rechtes und somit nicht die allein zulässigen seyen. Schon früh erhoben ferner die Reformatoren Klage theils über die mangelhafte Durchbringung des Volkes durch die so geformte kirchliche Thätigkeit, theils über weltliche, selbstsüchtige Motive, mit welchen die Herren des weltlichen Regiments in die kirchlichen und geistlichen Dinge eingriffen. — Eine eigenthümliche Gelegenheit erhielt auch wirklich noch die hessische Kirche 1539 (Nichter R.-Ord. I, 20 ff.). Während nämlich hier die Pfarrer zu Diöcesansynoden, die Superintendenten zu Abgeordneten dieser Synoden zu einer Landesynode vereinigt worden waren, wurde für die einzelnen Gemeinden ein Ältesteninstitut verordnet, zu welchem die Anregung von reformirter Seite her kam (vgl. unten), dessen erste Idee wir aber nicht finden. Und zwar sollten diese Presbyter, — bestellt theils durch die Älteste und Gerichtsherrn, theils durch die Gemeinden, — nicht bloß mit dem Banne betraut haben, sondern auch zu der Seelsorge und dem Hirtendienste nach Vermögen beitragen und auch auf das Leben und die Lehre der Prediger selbst ein fleißiges Aufsehen haben. Luther (und zwar 1543, also nach Errichtung von Consistorien, L. Briefe 1551) hatte an diesem exemplum excommunicationis Wohlgefallen und wünschte, daß man demselben auch anderwärts nachkäm. Ein Hinderniß hiefür sah er jetzt nicht in einer Unfähigkeit der Gemeinden, sondern in den centaurs et harpyias aulicos. Ein solches Beispiel blieb überhaupt ohne Nachfolge. — Andererseits war immer noch

den Bischöfen, wenn sie evangelisch werden wollten, die Anerkennung vorbehalten worden; vgl. besonders auch noch jene Wittenb. Reformationsformel (vgl. ferner: *Handb. der Episkopat der deutschen Reformation*, Frankf. 1863). In Preußen waren die Bischöfe von Samland und Pomesanien wirklich zum Evangelium übergetreten und Thätigkeit geblieben; ebenso in der Mark der Bischof von Brandenburg. Für Romburg und Merseburg gewann man, wie wir sahen, protestantische Bischöfe. Der Bischof von Oeln sollte sein Amt in evangelischer Weise fortführen. Melanchthon machte auch seine Vorschläge in Betreff der Bischöfe nicht bloß im Sinn einer Concession, die hergebrachten Formen, sondern hegte unstreitig auch von sich aus den Wunsch der Wiederherstellung eines Episkopats, indem er darin Schutz zu finden meinte vor der drohenden Auflösung der kirchlichen Ordnung und vor einer Tyrannei, die noch unträglicher als die frühere werde (vgl. besonders Corp. Ref. II, 336.). Um so mehr ist dagegen zu beachten, daß Luther, obgleich er jene Veranstaltung der Kirchenvisitation durch die Fürsten auch später noch aus einem Nothstand ableitet und obgleich er bei Concessionen sich nicht entzieht, doch niemals die Hoffnung oder den selbstständigen Wunsch einer solchen Wiederherstellung ausspricht, noch an den Gedanken daran Bindungen für's Wohlergehen der eigenen Kirche knüpft (gegen Stahl a. a. O. S. 24). In der That läßt sich auch nicht absehen, wie unter den gegebenen Umständen und den sonst herrschenden Grundsätzen und Tendenzen solche Hoffnungen sich hätten verwirklichen sollen. Was dem alten Episkopate gegenüber von den weltlichen Gewalthabern und vom Volke seine eigentliche Macht gab, nämlich der Glaube an ein göttliches Recht, seine apostolische Succession, den in ihm und nur in ihm sich fortplanzenden höhern Geist, war im Protestantismus für immer dahin. Die Obrigkeit hätte auch ihm gegenüber mit ihrer Pflicht, für lautere Lehre und reines Gottesdienst bei ihren Unterthanen zu sorgen, zugleich das Recht behalten, diese Sorge gemäß ihrer eigenen selbstständigen christlichen Ueberzeugung zu üben. Gegen Ungiltigkeit und Widerspenstigkeit, mit welcher die Gemeindeglieder seine Thätigkeit lähmen konnte, auch er selbst des Armes der Obrigkeit nicht entbehren und um so weniger die Oberhoheit sich entziehen. Gegen die Schäden, vor welchen Melanchthon bangte, konnte er eine Macht nur dann bilden können, wenn er auf den christlichen Gemeingeist und die freie Hingebung acht christlicher und zugleich in kirchliche Mitthätigkeit gezogenen Gemeinden sich zu stützen vermocht hätte. Man hätte etwa noch daran denken können, ihm durch Eingliederung in die ständische Landesverfassung und durch eine reichere Ausstattung eine mächtigere Stellung zu verleihen. Aber einerseits drohte hier eine Verletzung der Grundsätze der Reformation widerstrebende neue Verweltlichung des geistlichen Amtes, andererseits war daran schon wegen der gerade jetzt mehr und mehr sich steigenden Eifersucht der Fürsten auf möglichsten Alleinbesitz der weltlichen Macht nicht zu denken. So haben denn auch diejenigen evangelischen Bischöfe, welche wirklich schon etwas von derjenigen Bedeutung, welche man mit ihrem Namen verknüpfen möchte, niemals gehabt oder behalten. In Preußen legten die Bischöfe nicht bloß ihr weltliches Regiment gemäß jenen Grundsätzen der Reformation sofort in die Hände des Herzogs nieder; sondern zugleich erklärte der Herzog auch hier, daß er wegen der Schwierigkeiten, welche die kirchliche Organisation mache, aus Noth (vgl. Luther bei der kursächsischen Visitation ein fremdes Amt, nämlich officium episcopale, auf sich nehme. Unter seiner Autorität und zwar nach Berathung mit den Landständen, wurden die neuen Ordnungen erlassen und die Visitationen vorgenommen. Später ließ er gar mehrere Jahre lang die kirchlichen Stühle unbesezt und besetzte sie erst wieder auf Andringen der Stände. Seit dem J. 1587 drang vollends auch hier die landesherrliche Leitung der Kirche durch die Historien durch. In der Mark Brandenburg wurde diese, während man den brandenburger Bischof in seinem Sprengel beließ, sogleich für die Gebiete der beiden anderen der Reformation widerstrebenden Landesbischöfe eingeführt (1543) und jener Episkopat konnte daneben nur wenige Jahrzehnte sich halten. Amsdorf's Stellung in Romburg war

indieß eine gar bescheidene, auch schon in finanzieller Beziehung sehr eingeengte. Hier zeigt die Geschichte der dänischen Kirche (s. den Art. „Dänemark“), wie wenig hier fortbestehenden Bischöfe über die Bedeutung bloßer, vom Landesherrn ganz abhängiger Superintendenden sich zu erheben vermochten. In Schweden (s. den Art.) ließ ihnen besonders ihre Stellung in der ständischen Reichsverfassung mehr Bedeutung; das Leben und die wahre Selbstständigkeit der Kirche hat unter ihnen nicht je Gewinn gehabt als unter deutschen Consistorien und Superintendenden.

So blieb die reformatorische Verfassungsbildung bei dem Ergebniß, an welchem oben angelangt sind, stehen. Fortbestehen blieben so auch die Klagen evangelischer Luter über die Vermengung der beiden Gewalten, die Trübung der geistlichen durch weltliche (über die späteren Proteste der Flacianer gegen die Herrschaft der Fürsten der Kirche zu Gunsten einer Herrschaft der Theologen vgl. Gieseler, Kirchengesch. v. 3, Abth. 2, S. 373 ff.). Schutz gab hiegegen außer wandelbaren äußeren Concessionen, auf welche auch willkürliche Regenten Rücksicht zu nehmen hatten, nur die Treue, mit welcher acht christliche Fürsten beim Bewußtseyn ihrer hohen Verantwortung und Verpflichtung auch des Bedürfnisses eingedenk blieben, von wahrhaft treuen Räten des Wortes sich über die Maßregeln zum Besten der Kirche berathen und zuletzt auf die Gränzen ihres eigentlichen Gebietes aufmerksam machen zu lassen.

Die so reformirte und organisirte Kirche erhielt endlich zugleich auch vollends ihre Stellung innerhalb der gesetzlichen Ordnung des deutschen Reiches. Die klugen Absichten, welche der Kaiser bei jenen Concessionen v. J. 1544 gehabt, verlor er weiter, sobald er 1544 den Frieden mit Frankreich zu Crespy erreicht hatte*). Er sah er dieses jetzt in Streit mit England verwickelt. Die Türken hielt er sich die nächste Zeit durch eine Geldzahlung vom Leibe. Jetzt endlich glaubte er sich im Stande, die Protestanten mit Gewalt zur Unterwerfung unter die katholische Einheit unter ihn selbst zu bringen. Das Concil, dessen friedliches Mitwirken durch geordnete reformatorische Maßregeln und Zugeständnisse er erwartete, wurde auf 1545 vom Reich nach Trient berufen. Die Protestanten zwar, welche die Freiheit des Concils verlangten, hielt er noch hin durch die Zusage neuer Vermittlungsversuche neben dem im December eröffneten Concil, ließ solche auch auf einem neuen Religionsgespräch zu Ratisburg im Januar 1546 eröffnen. Mit dem Papst aber schloß er einen Vertrag, wonach er, von diesem mit reichen Subsidien unterstützt, im Juli mit aller Macht gegen die „Protestanten, Schmalkalder und alle anderen Keger“ zu Felde ziehen sollte, um sie zur alten Religion und zum Gehorsam gegen den apostolischen Stuhl zurückzuführen. Deffentlich verkündete er freilich den Charakter eines Religionskriegs; es sollten die Schmalkalder wegen verschiedener, älterer und neuerer Verletzungen des Reiches und Landfriedens gezüchtigt werden. Und den wichtigsten Vorschub that ihm, daß gerade die Protestanten, nämlich der Markgraf Hans von Rastrein, Markgraf Albrecht von Brandenburg Culmbach und vorzüglich Herzog Moriz von Sachsen wegen persönlicher und politischer Händel mit ihren Glaubensgenossen sich auf seine Seite stellten. Die schmalkaldischen Verbündeten brachten, so lange sie sich auch hatten täuschen lassen, eine unerwartet starke Macht in günstiger Stellung gegen ihn auf. Aber sie verhielten sie nicht energisch und concentrirt. Und zwar kann man sich bei ihrem Verhalten des Gedankens nicht erwehren, daß hieran nicht bloß Mangel an Umsicht und Klugheit Schuld gehabt, sondern daß auch eine wenigstens dem sächsischen Kurfürsten anhaftende innere Unsicherheit darüber, was ihnen dem Kaiser gegenüber erlaubt sei, sie von einem rechtzeitigen Schlag gegen diesen zurückgehalten habe. Dann ließ der Kurfürst durch einen Angriff des Moriz sich zu einem Zurückziehen seiner Truppen nach Sachsen bestimmen. Von der Gesamtmacht getrennt erlagen sie dort dem Kaiser

*) Vergl. für's Folgende auch die Darstellung mit Hülfe neuer Quellen bei Maurerbrecher, V. und die deutschen Protestanten 1545—1546. Düsseldorf 1866.

(Schlacht bei Mühlberg) und in Folge davon der ganze protestantische 1547. — Mächtig wie nie zuvor stand der spanisch-deutsche Herrscher und Beschützer der katholischen Kirche da. Jetzt galt es für ihn, die Aufgabe, zu der er sich verpflichtet hielt, vollends ganz zu lösen. Nicht bloß die Vernichtung der Gegner des katholischen Glaubens und Kirchenthums gehörte dazu, sondern auch eine eigene Reform auf demselben im Gegensatz gegen einzelne, auch für ihn nicht zu läugnende Mißbräue. Und hier hatte er auch mit dem Widerstreben des Papstes zu thun, der, sobald Kaiser in Sachsen gegen die Keger vorgerückt war, der kaiserlichen Macht das Ge- durch Verlegung nach Bologna zu entziehen versuchte. Jetzt machte jener seinen ständigen Versuch einer Einigung mittelst des für die Protestanten bestimmten, Grundlehren umstoßenden Augsburger Interims (s. den Art.), und einer für katholischen Bischöfe bestimmten Reformationsformel. Aber der Widerstand des Lebens der Protestanten war in der Niederlage der Waffen nicht gebrochen; Moritz fand nöthig, für seine Protestanten ein anderes, das Leipziger Interim (s. Art.), aufzustellen, in welchem die Katholiken ein Festhalten an den wesentlichen Regereien sehen mußten, die strengeren Protestanten jedoch zum mindesten eine gefähre Zweideutigkeit. Und gebrochen war auch die den Kaiser hemmende deutsche Fürstenthums keineswegs. Durch sein herrisches, gewalthätiges Auftreten nach erlangtem Sieg durch sein sichtlich Streben nach Ausdehnung der kaiserlichen Obergewalt über- erregte er gegen sich gerade auch solche Fürsten, die ihm zum Siege verholfen hatten. Am meisten war dieß der Fall bei Moritz, der in den Früchten seines Verhaltens einerseits hiedurch, andererseits durch den Unwillen seiner protestantischen Unterthanen und Glaubensgenossen sich bedroht sah. Und der Kaiser konnte bei jenem Streben etwa darauf sich stützen und auf Grund davon sich Sympathieen erwerben, daß es um die Interessen, um die Hoheit und Einigkeit des Reichs und der Nation selbst thun sei. Klar genug war, daß er bloß seine dynastischen Tendenzen verfolgte; daß er überdieß zur eigentlichen Basis hiesfür nicht Deutschland, sondern sein Spanien haben wollte. So betrieb er jetzt auch angelegentlich eine künstliche Uebertragung der deutschen Kaiserkrone auf seinen, dem deutschen Wesen ganz entfremdeten Sohn Philipp. Frankreich endlich wartete nur auf den Augenblick, wo es gegen den Kaiser im Bund mit erbitterten Reichsfürsten den Kampf erneuern konnte. Dieser Bund wurde bei Moritz geschlossen. Dabei hatte in ihm der kluge Kaiser einen Gegner gefunden, in der Kunst der Täuschung ihn selbst noch überbot. Während derselbe nach kaiserlichem Befehl seine Theologen auf das in Trient wieder versammelte Concil ziehen ließ, ließ er selbst 1552 mit seinem Heere, mit dem er so eben an Magdeburg, der bis dahin letzten Burg des widerstrebenden Protestantismus, die Aht vollzogen hatte, gegen den schlechtvorbereiteten Kaiser los. Diesem blieb kein Mittel als das der Unterhandlung. Mit seinem Bruder, König Ferdinand, versammelten sich die bedeutendsten, den verschiedenen Parteien angehörigen deutschen Reichsfürsten persönlich oder in der Person von Abgeordneten zu Passau (s. den Art. „Passauer Vertrag“). Sie waren fast eins in der Meinung, daß die kirchlich getrennten Theile bis zu einer etwa noch zu erreichenden friedlichen Ausgleichung unbehelligt neben einander bestehen sollten. Der Kaiser gab seinerseits auch jetzt noch nur einen Stillstand zu bis auf den nächsten Reichstag und bis auf neue Versuche mit einem Concil oder Colloquium, um, wie diese fehlschlügen, wo möglich wieder nach anderen Mitteln greifen zu dürfen. Er that mit aller innerer Heftigkeit, die ihm der Gedanke an die definitive Vereitelung seiner Ziele erregte, auf Widerstand und Rache. Aber unter den deutschen Ständen fand hiesfür keine Theilnahme mehr. Gegen den französischen König, der Krieg gewonnen hatte, führte er einen Krieg ohne Erfolg. In Ungarn brauchte man wieder protestantische Hilfe gegen die Türken. So wurde endlich dem Bedürfniß des Reichs, das in Passau zur Anerkennung gelangt war, auf dem Augsburger Reichstag 1555 durch den definitiven Religionsfrieden Genüge gethan. Keine Reichsstände sollten

gen der Augsburger Confession und ihrer Lehre beschwert werden, noch von den Gefassen dieser Confession die Altgläubigen. In Betreff der unter katholischen Bischöfen und Prälaten stehenden Gebiete ließ man, ohne darüber auf dem Reichstag sich einigen können, die kaiserlichen Deklarationen gelten, wonach einerseits ein Uebertritt solcher Gebiete zum Protestantismus sie ihrer Stellen verlustig machen, andererseits die bis zur Augsburger Confession zugefallenen Städte und Gemeinden solcher geistlichen Territorien von ihrer Religion nicht abgedrungen werden sollten. Wir bemerken noch, daß, indem die Augsburger Confession nicht näher bezeichnet wurde, hiemit auch reformirt (nicht lutherisch) gesinnte Stände, welche nur die *Confessio variata* annahmen, auf Teilnahme am Frieden Anspruch erhielten. Hiemit war das Reich im Ganzen partiell geworden, — nicht jedoch die einzelnen Länder, wo vielmehr die Landesobrigkeit eine Confession zulassen konnte und wirklich zuließ (ausgenommen jene einzelnen der Deklaration erwähnten geistlichen Territorien). Die Reichsstände hatten für sich Religionsfreiheit mit Bezug auf die beiden Confessionen, — nicht jedoch ihre einzelnen Unterthanen gegenüber von den landesherrlichen Bestimmungen.

Wir haben hiemit die Reformation bis dahin verfolgt, wo die aus ihr hervorgegangenen Kirchen auch eine feste Stellung im Reich erhielten. Die der deutschen lutherischen Reformation überhaupt wird am besten hiemit abgeschlossen.

Eben dieß ist indessen der Ort, wo am angemessensten auch noch der Artikel dieser Enzyklopädie über das *jus reformandi* im deutschen Reich und in den deutschen Ländern sich anschließt. Wir sind auf dasselbe schon in der bisherigen geschichtlichen Entwicklung hingeführt worden und haben es noch weiter zu verfolgen (vgl. dazu auch Enc. II, 605). Schon durch den Speyerer Reichstag v. J. 1526 und vollends definitiv durch den Religionsfrieden v. J. 1555 wurde zunächst dies von den protestantischen Ständen ausgeführte Reformationswerk von Seiten des Reiches rechtlich anerkannt. Es geschah dieß aber von dem Grundsatz aus, daß überhaupt die einzelnen Reichsstände berechtigt seien, die Religionsform, welche in ihren Territorien Geltung zu finden solle, zu bestimmen und durch ihre obrigkeitliche Gewalt zur Geltung zu bringen. Dieß ist der bestimmte, dem deutschen Reichsrecht zugehörige Begriff des *jus reformandi*. Dasselbe Recht hatten denn gemäß jenem Frieden auch solche Landesherren, welche fernerhin zum evangelischen Glauben übertreten wollten, — dasselbe aber auch dem Katholicismus treuen Fürsten, bei deren Unterthanen bisher der Protestantismus abgedrungen war, und nicht minder machten darauf solche protestantische Fürsten Anspruch, welche zum Katholicismus zurücktraten und demnach diesen auch in ihren Ländern wieder aufrichten wollten. Es fügte sich auf dasselbe, wie ursprünglich die evangelische Reformation, so bald auch die in weitem Umfang vorwärtstreibende Gegenreformation. Zunächst war es nur in Betreff der geistlichen Stände und Territorien durch die oben angegebene Deklaration. Immer übrigens handelte es sich dabei nur um jene beiden Religionsformen, die römisch katholische und die der Augsburger Confession; andere waren nicht im Reich zugelassen. Und zwar schloß jenes Recht ein solches Geltendmachen der vom Landesherren für gut erkannten Religionsform in sich, daß dieser nicht die kirchliche Übung der andern Religionsform, sondern auch jedes Bekenntniß zu ihr zu unterdrücken berechtigt war; nur fügte der Religionsfriede hinsichtlich der unter katholischen Herren stehenden protestantischen Unterthanen bei, daß ihnen gegen ihren Abtrag der Leibeigenschaft und Nachsteuer der Abzug aus dem Lande frei gegeben werden sollte. — Ungeändert wurde dieses Rechtsverhältniß durch den westfälischen Frieden (§. den Art.). Gerade hier zwar wurde förmlich das „*jus reformandi*“, und zwar auf Grund der Territorialgewalt, den Reichsständen zuerkannt: „*quum statibus* *diatis cum jure territorii et superioritatis — etiam jus reformandi religionem* *petat*“ etc. (I. P. O. art. V. §. 30). Aber zugleich wurde es gerade in der wichtigsten Beziehung restringirt. Soweit nämlich evangelische Unterthanen katholischer oder katholische Unterthanen evangelischer Landesherren im Jahr 1624 Religionsübung befehlen

hatten, sollte sie ihnen vom andern gläubigen Landesherrn belassen werden. konnte demnach jenes Recht nur noch gegen solche von seiner Religionsform abzu Unterthanen üben, welche auf diesen Besitzstand sich nicht berufen konnten; und seinem Verfahren gegen sie wurde er durch die Friedensbestimmungen insofern be als er ihnen entweder Freiheit der Hausandacht und des bürgerlichen Gewerbs freie Auswanderung ohne eine Entziehung an ihrem Vermögen zu gestatten hatt gleich erkannte der Friede ausdrücklich auch die Reformirten als eigene, gleiche Religionspartei im Reiche an. Für das Verhältniß zwischen ihnen und den Luth sollte der Besitzstand des Jahres 1648 maßgebend sein. Ferner wurde für sie b daß, wenn ein evangelischer Landesherr zur andern evangelischen Confession ü er — ohne Beeinträchtigung der bisher im Land angenommenen evangelischen G — die Bildung von Gemeinden seiner nunmehrigen Confession gestatten und einen Hofgottesdienst einrichten dürfe (simultaneum innoocuum, s. Enc. XIV Von katholischer Seite wurde nachher behauptet (vgl. a. a. D.), auch ein vom stantienismus zum Katholicismus oder umgekehrt übertretender Fürst sei kraft i reformandi berechtigt, zu Gunsten seiner neuen Confessionsverwandten ein Simultaneum zuzulassen; mit gutem Grund wurde entgegnet, daß der Friede ein Simultaneum zwischen Protestanten und Katholiken nur für einzelne, besond geführte Fälle (s. a. a. D.) statuirt, somit nur ausnahmsweis es hier kenne. man zum jus reformandi weiter noch das hat ziehen wollen, daß ein Landesherr Religionsübung einer im Besitzstand v. J. 1624 befindlichen Kirche doch z. E Einschränkung überreichlicher Feiertage, Wallfahrten u. s. w. noch einwirken d gehörte dieß, wie es auch an sich mit der Befugniß dazu sich verhalten mochte, je nicht mehr zu jenem Recht nach dem im Friedensschluß angenommenen Begriffe d eine solche Einwirkung war vielmehr diesem gemäß nur zulässig, wenn und so ihr gerade nicht eine reformatio religionis, sondern nur eine in die Religio nicht eingreifende Maßregel gefunden werden konnte. — Ein keinen Theil bei Simultaneum für Protestanten und Katholiken wurde sodann durch den Reichs tations hauptschluß v. J. 1803 (s. a. a. D.) den Landesherrn ausdrücklich stattet und verwirklichte sich in ausgedehntem Umfang. — Die deutsche Bund forderte volle bürgerliche und politische Gleichberechtigung für die Befenner d Confessionen. Durch die neueren Verfassungen fast aller einzelnen d Länder wurde endlich für sie auch volle Freiheit der Religionsübung ausgesproch Mecklenburg ist sie noch sehr beschränkt, vgl. Enc. IX, 227). So erst ist eine onsfreiheit analog derjenigen, welche von der Reformation nur für die Reichssta gegenüber vom Reich erstrebt und erreicht worden war, für alle die einzelnen chr Unterthanen hergestellt worden. Von einem jus reformandi aber in jenem bes Sinne des Wortes kann hiernach nicht mehr die Rede seyn. —

Hinsichtlich der lutherischen Reformation außerhalb Deutschlands, speciell in d mark und Schweden, verweisen wir auf die besonderen, diesen Ländern gew Artikel der Encyclopädie. Ueber Böhmen, Polen, Ungarn vgl. unten.

Die Zwinglische, schweizerische Reformation ist von der Encyclopädie nicht bloß in den speciellen Artikeln über Zwingli, Desolampad, Haller u. s. w., auch schon zusammenfassend in dem Artikel Schweiz behandelt worden. Es si nur diejenigen Momente noch besonders hervorzuheben, welche für ihre inneren cipien und namentlich für ihr Verhältniß zu den lutherischen besonders charakteristi

Nachdem Zwingli sein Züricher Amt mit dem Neujahr 1519 angetreten begann er, wie schon oben bemerkt worden ist, seine Thätigkeit mit Predigten al Matthäusevangelium, welche sogleich auf eine Bewegung und Reinigung des pri Lebens hinarbeiteten. Das dogmatische Formalprincip, welches er voranstellt, schon im folgenden Jahr auch durch einen Erlaß des Rathes der Zweihundert kammt, wonach nur noch das, was mit der heil. Schrift bewährt werden könne, i

in menschlichen Erfindungen und Sagenen aber geschwiegen werden sollte. Eigens zu vornehmlich um dieses Princip bewegte sich auch Zwingli's Streit mit den katholischen Gegnern, während die einzelnen materiellen Punkte, welche zu Kämpfen Anlaß gaben, hauptsächlich praktische Fragen waren — über Fasten, Eßlibat u. s. w. Den Kern der Züricher Reformation entscheidenden öffentlichen Akt bildete die Disputation, welche auf die Klagen des Bischofs hin der Rath der Stadt im Januar 1523 veranstaltete und auf welche hin derselbe beschloß, daß Zwingli, da ihm keine Kegerei nachgesprochen worden, in seiner bisherigen Verkündigung des Evangeliums fortfahren solle. Damit hatte der Rath ausgesprochen, daß er eben in Zwingli's Predigt die aus der Schrift zu bewährende Lehre finde, welche er, wie er jetzt auf's Neue erklärte, auch von anderen Geistlichen vorgetragen haben wollte. Er hatte (vgl. Enc. XVIII, 719) so Reformationswerk für das Züricher Gebiet proklamirt.

Der Verlauf der Dinge war in so weit ganz ähnlich demjenigen, welchen damals auch die lutherische Reformation in deutschen Städten nahm. Die Maßnahme entschied sich dort und hier nach eigenem Anhören der streitenden Parteien, was zählte, ob auch von den Bischöfen verkündete evangelische Wahrheit sei, und verdankte vermöge ihrer eigenen amtlichen Vollmacht, daß Nichts Anderes mehr gepredigt werden dürfe. Luther selbst indessen hatte Anfangs — und zwar gemäß seiner Grundanschauung der geistlichen Dinge im Unterschied von den weltlichen — doch nur gewollt, daß die Obrigkeit dem evangelischen Worte freien Raum lasse und dieses dann mit ihrer innerlichen Macht die Menschenansagen zu Schanden mache und hinausdränge; Zwingli stellte von Anfang an den Willen Gottes, daß sein Evangelium herrsche, ganz über einen Gesichtspunkt mit denjenigen Geboten Gottes, welche auf die öffentliche bürgerliche Sittlichkeit sich beziehen und welche die Obrigkeit mit ihrem weltlichen Arme zur Geltung bringen soll. Und zugleich machte nun Zwingli dafür, daß jener Wille Gottes in und mit der staatlichen Ordnung zur Geltung komme, auch das ganze Volk verantwortlich. Fahre, sagt er im 42. Art. seiner Schlußreden von 1523, die Obrigkeit über der Schnur (regula) Christi, so möge sie mit Gott entsetzt werden; auch in erblichen Monarchien habe ihr dann das Volk, durch dessen Zustimmung sie bestehe, diese Zustimmung zu entziehen; anderenfalls werde das Volk die Schuld der Regenten mit zu büßen haben. Es wäre verkehrt, in solchen Ansichten vom Verhältniß zwischen Volk und Obrigkeit etwas Neues, etwa ein Vorspiel neuer, rousseauscher Theorien zu sehen (vgl. Stahl). Sie waren Republikanern damals und immer geldäufig. Und sie waren außerdem längst von jüdischen Lehrern vorgetragen worden. Charakteristisch für Zwingli aber ist sein Anlehnen an's Alte Testament, — seine Berufung auf Sauls Verstoßung vom Thron, daß der Fluch, der Israel wegen der Gräuelt thaten des Königs Manasse getroffen habe u. s. w. indem er in einer wesentlich alttestamentlichen theokratischen Anschauung jenen Willen Gottes als ein Gebot auffaßt, das sofort auch in der Form eines staatlichen Gesetzes durch mittelst weltlichen Armes durchgeführt werden müsse, ist ihm mit der Unbedingtheit, damit jener Wille an Alle ergeht, zugleich das gegeben, daß auch zu einer solchen Durchführung desselben Alle verbunden seien. Dabei nimmt er dann selbst die Stelle des Propheten ein, der als Zeuge des göttlichen Willens das Volk zugleich zu dieser Durchführung desselben ermahnt und treibt. Wir erinnern, wie Luther bei gleich ernstem Bedenken darauf, daß Alle dem göttlichen Wort sich ergeben, doch nie eine solche Verpflichtung und Berechtigung Aller gegen widerstrebende Obrigkeiten annehmen wollte und konnte, und auch als er den Kampf der Reichsfürsten gegen den Kaiser zugab, hiebei keineswegs auf dergleichen Principien sich stützte. Dagegen sind diese bei den Reformatoren besonders in Frankreich und Schottland später vollends zu einer Macht geworden (vgl. unten).

Für die Aenderung der kirchlichen Formen wollte Zwingli so gut wie Luther ein neues Verfahren haben, — kein ungefühes Zufahren Einzelner, wie es jene Neuerer in Wittenberg während Luther's Abwesenheit sich erlaubt hatten. Dabei wurde aber

bei der Beurtheilung überlieferter Gebräuche der Gedanke an das, was sie neben Mißbrauch doch Anziehendes und Anregendes haben mochten, durch eine strenge Annahme auf die Gefahren, die sich mit ihnen verbanden, verdrängt. Dieß war namentlich auch der Hauptgrund, der in der Zwingli'schen Reformation für das Abthun Bilder vorgebracht wurde, — neben der Berufung auf das alttestamentliche Gebot. Ferner wurden die Orgeln, ja in Zürich auch aller Kirchengesang abgeschafft. So! Zwingli sonst des Sinnes für Kunst ermangelte, so sehr er vielmehr wenigstens Kunst der Musik, auch der Poesie sonst liebte, so streng wollte er doch den hohen geistigen Gehalt, nämlich den der Religion, von dem Gebiete des sinnlich-geistlichen Lebens, der Phantasie, der künstlerischen Darstellung u. s. w. gesondert haben und nur dem das Lehrwort aufnehmenden klaren und verständigen sittlichen Selbstbewußtsein und der Ausprägung im praktisch sittlichen Wirken vorbehalten; gegenüber von dem Verfall, welche von dort her drohten und im Katholicismus freilich sehr stark hervorgetreten, kam ihm wiederum die Förderung, welche dort eben auch ein höchst religiöses findet, und das innere Bedürfnis des letzteren, auch dort sich selbst darzustellen, in Betracht. Schon auf Zwingli ist so der Puritanismus, Rigorismus, Spiritualismus zurückzuführen, welchen in dieser Beziehung das Lutherthum den Reformirten vorgelegen verband sich hier mit der religiösen Reform sogleich energisch, wie es in der lutherischen Reformation nicht der Fall war, das Streben nach Reform des sittlichen Lebens durch öffentliche Einrichtungen und disciplinarische Thätigkeiten. Zunächst ein Mandat mit Bezug auf das eheliche Leben und die geschlechtlichen Vergehungen in welcher Beziehung Zürich bis dahin nach Bullingers Schilderung ein schweizer Korinth gewesen war. Die Handhabung desselben wurde in Zürich einem schon errichteten Ehegericht übergeben, in den Kirchspielen des Landes den sogenannten Eheschiedsmännern, bestehend aus zwei bis vier Laien, welche in Gemeinschaft mit dem Pfarrer besonders über das eheliche Leben der Gemeindeglieder wachen sollten (Ehegeschehen). Weiter wurde namentlich auf Besuch des Gottesdienstes, Theilnahme am Abendmahl u. s. w. gedrungen. Ein umfassendes Sittenmandat erging endlich 1530. Bezüglich aber ist für den Charakter dieser Disciplin wieder die unterschiedslose Zusammenfassung der religiösen kirchlichen und der bürgerlichen Forderungen. So stehen neben den Bestimmungen über den Besuch des Gottesdienstes, das Halten von Feiertagen, Schwören, das Spielen, die Ordnung in den Wirthshäusern, das rechte Gewicht, Fleischverkauf, das Herumziehen fremder Krämer u. s. w. Dem entspricht das Verbot gegen Uebertreter: sie sollten von dem Geistlichen auf dem Lande den Unterbäueren der Stadt den Rathsmeistern angezeigt und mit Verlust bürgerlicher Rechte und Niederlegungen geächtet werden. Von ordentlicher Theilnahme am Abendmahl war namentlich auch die Mitgliedschaft des großen und kleinen Rathes abhängig gemacht. Auf lutherischem Gebiet ist eine solche Strafweise erst durch die Epigonen der Reformation in die Kirchenordnungen aufgenommen worden. Unter den Reformirten regte sich von Anfang an in diesen Formen ein Ernst und Eifer für die Zucht, der den Lutheranern überhaupt nicht erreicht worden ist.

Was die fortwährende Leitung der Kirche anbelangt, so sah Zwingli den Zusammenhang mit dem Episkopat für auf immer gelöst an. Nach seinen Principien sollte vollster Ernst damit gemacht werden zu sollen, daß sie der Gemeinde selbst zustehe; eben durch jene Mittel der Zucht sollte ja eine Gemeinde hergestellt werden, die in der Vererbung ihres höchst christlichen Charakters wahrhaft befähigt sey. Dabei kommt nun vor Allem wieder die unmittelbare Identificirung der kirchlichen Gemeinde mit der bürgerlichen in Betracht; eben die bürgerliche Gemeinde nach ihrem ganzen Inhalt und Umfang sollte so zu einer höchst christlichen gestaltet werden. Sodann fühlte Zwingli nicht minder Luther das Bedürfnis fester äußerer Ordnung im Leben der Gemeinde und einer geregelten Zuteilung der kirchlichen Functionen an bestimmte Personen. Auch er hat darauf besonders im Gegensatz gegen die Agitationen der Wiedertäufer. — Das Verbot

beschränkte er nicht minder streng als Luther aufs ordentlich bestellte Predigtamt. An die Stelle derjenigen freien Verkündigung in Kraft und Trieb des Geistes, von welcher 1 Korinth. 14 die Rede ist, oder an die Stelle der neutestamentlichen Prophetie wurde in Zürich die „Prophecei“ gesetzt, d. h. eine Auslegung und Betrachtung des Schrifttums im Kreis der Theologen und Prediger, zu welcher die Einzelnen unter diesen mit ihrem Beitrag gaben (vgl. Enc. XII, 234; über Luthers Verhältniß hiezu: meine *Theologie Luthers*“ Bd. 2, S. 134). Im zweiten, Calvinischen Zeitalter der reformirten Kirchenbildung wurden in presbyterial constituirten Kirchen zu dieser Prophecei die Ältesten und auch besonders bestellte Ausleger und Propheten beigezogen (vgl. über die *Luther'sche, wessel'sche, schottische Ordnung* meine Schrift „die schottische Kirche, ihr 17tes Leben u. s. w.“ S. 59 ff.). Ein wirkliches Zurückgehen auf diejenige Freiheit des Wortes in Kraft des Charisma, welche für die apostolische Zeit durch 1 Kor. 14 gesagt ist, wurde auch in der Zwinglischen und weiter in der Calvinischen Reformation nicht gewagt. — Die kirchliche Gesetzgebung, die oberste Verwaltung der Kirche, die Leitung der Disciplin wenigstens in letzter Instanz schien recht eigentlich zur Sache der ganzen Gemeinde gemacht werden zu müssen. In der That aber trat hier für die Gemeinde überall ihre Obrigkeit ein und zwar, vermöge jener Identificirung der bürgerlichen und kirchlichen Gemeinde, einfach die bürgerliche Obrigkeit. Die kirchlichen Erbkasse gingen fortwährend vom großen Rath, dem Rathe der Zweihundert, aus. Die Ältesten hatten nicht etwa nach Art von Presbyterien am Regiment der Kirche, an der Bestellung der Geistlichen u. s. w. theilzunehmen, mußten die Uebertreter, bei welchen ihre Mahnungen nicht genügten, der Obrigkeit zum Behuf kräftigerer Zucht überweisen, sondern auch an sich schon einen gemischten bürgerlich-kirchlichen Charakter. Eine Zucht, welcher die Kirche als solche die Lasterhaften von sich ausschloß, fand Zwingli überhaupt in einem christlichen bürgerlichen Gemeinwesen, wo die Obrigkeit selbst die Laster that. Im Jahr 1528 wurden zwar für die Züricher Kirche auch Synoden der Art mit einer gewissen Vertretung der Gemeinden durch Abgeordnete eingeführt. Aber sie sollten nicht das Kirchenregiment führen, sondern bloß zur Censur unter den Ältesten dienen, und den Gemeinden sollte durch solche Abgeordnete, die übrigens nicht zu erscheinen aufhörten, nur eine Mitwirkung hiezu freistehen. So wenig ist der Zwinglischen reformirten Kirche eine selbstständige presbyteriale Organisation eigen gewesen. Daß nicht die Gemeinde im Ganzen zur Beschlußnahme über die kirchlichen Angelegenheiten beigezogen werde, rechtfertigte Zwingli mit Hinweis auf die dort durch unruhige Kasse drohenden Ständel. Eine Vertretung der Gemeinde durch besondere kirchliche Organe des Regiments konnte bei jener Verbindung der kirchlichen mit den bürgerlichen Angelegenheiten und bei dem streng christlichen Charakter, den man den weltlichen Obrigkeiten geben zu können glaubte, überflüssig erscheinen; zugleich wäre bei den Folgen, welche die kirchliche Disciplin auf dem bürgerlichen Gebiet haben sollte, von einer Leitung derselben durch besondere kirchliche Organe mancherlei Conflikt mit den Vertretern des letzteren Gebietes zu fürchten gewesen. Auch Zwingli verwies dann wie Luther auf den tacitus consensus der Gemeinde zu den Maßregeln der Obrigkeit, d. h. auf den Zweihundert. Seine theokratischen Anschauungen brachten so noch viel mehr als die Ansichten Luther's, nämlich mehr direkt und grundsatzmäßig, eine Regierung der Kirche durch die weltliche Obrigkeit mit sich. Es blieb andererseits für Zwingli charakteristisch die Betonung davon, daß diese doch nur im Namen und anstatt der Gemeinde handle; ebenso sprachen die Zweihundert (so in dem Mandat v. J. 1526, bei Bullinger, *Reformationsgeschichte* u. s. w. Bd. 1, S. 378) selbst aus, daß sie beschließen als weltliche Obrigkeit und anstatt ihrer gemeinen Kirche. Auch ging ja hier die Obrigkeit immer neu aus der Gemeinde selbst hervor (ähnlich übrigens auch in den lutherischen Ständen Deutschlands; — die Züricher Landgemeinden kamen dabei mit ihrem Rechte zu kurz). Die Diener des Wortes ferner sollten eben auch an die Obrigkeit in Allem, was Religion, Sittlichkeit und dann auch die hiemit zusammenhängenden politischen

Maßregeln betraf, ein freies, kräftiges Zeugniß richten. Zwingli nahm auch hier gleichsam die Stelle eines alttestamentlichen Propheten ein; und noch mehr: er war regelmäßiger Beisitzer des neu errichteten, die Politik Zürichs leitenden sogenannten heimlichen Rathes. Leicht aber erhellet auch die Gefahr, welche den eigentlich kirchlichen Interessen drohte, sobald die Obrigkeit jenen christlichen Charakter nach Zwingli's Beispiel verläugnete oder wenigstens bei ihren Maßnahmen auf dergleichen Zeugenstimmen nicht mehr hören wollte. Vom Zwinglianismus ist der Crastianismus (Enc. IV, 123) ausgegangen, wie dann vom Calvinismus der Kampf eines presbyterial constituirten Auktorientums gegen die seinen Forderungen widerstrebenden Staatsgewalten.

Ueber die Ausbreitung der Reformation in der übrigen Schweiz und die Zwingli's Betheiligung dabei vergl. Enc. XIV, 104 f. XVIII, 746 f. Ueberall wurde die Durchführung derselben als Aufgabe einer christlichen Obrigkeit angesehen. In der Kulturreinigung schritt man an den anderen Orten wenigstens nicht zur Beseitigung des Kirchengefanges fort. Eine gesonderte Organisation der Kirche erfolgte — namentlich auch in Bern — so wenig als in Zürich; und dort fehlte nun ein so energiegelanger geistlicher Vertreter des theokratischen Princips im öffentlichen Gemeinwesen, wie Zürich einen an Zwingli hatte; der Berner Rath wollte von einer ähnlichen Stellung, in welcher daselbst einen Megander (Enc. IX, 246) gelüsten mochte, Nichts wissen. Der Dekolampad in Basel erstrebte die Herstellung einer eigenen kirchlichen Behörde, welche die Zucht bis zur Excommunication üben und zugleich die kirchlichen Angelegenheiten überhaupt lenken sollte; zu ihr sollten nicht bloß die Pfarrer und einige Rathmitglieder, sondern auch ehrbare Männer aus der Gemeinde gehören (Enc. X, 54). Anderwärts war man mit Zwingli der Meinung, daß ein Vann neben den durch die Obrigkeit verhängten Strafen nicht mehr erforderlich sey.

Zugleich drang Zwingli's Richtung während seines dogmatischen Kampfes mit Luther auch in Südwestdeutschland kräftig vor*): so in den Städten Constanzen, Memmingen, Lindau, Isny. In der Reinigung des Kultus und im Eifer für die Zucht strebte namentlich Constanzen dem Züricher Vorbilde nach. Auch in Ulm, Augsburg, Reutlingen erschien jene Richtung schon eine Zeitlang sieghaft oder wenigstens auf dem Weg zum Siege; in Ulm war sie besonders durch Sam vertreten, in Augsburg besonders im Volk Anhang. In Straßburg glaubten die Leiter der Reformation Bucer und Capito, beim Abendmahlsstreit, so gerne sie ihn fern gehalten hätten, doch für Zwingli sich entscheiden zu müssen. Auf der Berner Disputation 1528 (Enc. II, 85 ff.) waren mit Zwingli und Dekolampad auch Vertreter von Constanzen, Lindau, Memmingen, Isny, Augsburg, Ulm, Straßburg (von hier die so eben Genannten); sie hielten mit Jenen dort nicht bloß gegen den Katholicismus zusammen, sondern auch gegen Luther's Abendmahlslehre. Beim Marburger Religionsgespräch 1529 (Enc. III, 13 ff.) stand Bucer neben den Schweizern. Die größten Aussichten eröffneten sich vollends für den Zwinglianismus durch die Neigung, welche der Landgraf Philipp zu ihm hegte.

Mit dem Gebiete, welches Zwingli's reformatorischer Thätigkeit sich öffnete, kamen nun auch die Konsequenzen derjenigen kirchlichen und politischen Anschauungen heraus, von welchen diese beseelt war. Wie ihm überall das ganze Volk und alle Glieder desselben nach ihrem Vermögen dafür verantwortlich erschienen, daß Gottes Wort und Wille auch durch politische Maßregeln und im Nothfall mit äußerer Gewalt zur Geltung gebracht und die ihm widerstrebenden politischen Mächte gebrochen werden, so sah er entsprechende Forderungen jetzt auch für's Gebiet der Eidgenossenschaft im Ganzen. Werde von den evangelischen Kantonen derselben das gotteslästerliche Wesen des Katholicismus festhängenden noch ferner geduldet, so komme die Schuld und Strafe

*) Vgl. Reim in Baur's u. Zeller's theol. Jahrb. Bd. 13. und ders. in seiner Geschichte der Reformation bis zum Augsb. Reichstage. Tübingen 1865.

te Gränzel auch über jene. Den hieraus hervorgehenden höheren Pflichten sollte das uralte Recht, welche diese für ihre selbstständige, entgegengesetzte Entscheidung besaßen, eine Schranken setzen. Ohne Rücksicht auf solche Rechte wurde von Zürich aus in Gebieten, welche den katholischen und evangelischen Orten gemeinsam untergeben waren, reformirt begonnen. Für das eigene Gebiet jener Orte wollte Zwingli wenigstens die allgemeine Freiheit der evangelischen Predigt, die dann schon das Weitere ausführen werde, erzwingen haben. Er war unzufrieden, daß in dem Landfrieden v. J. 1529 diese Forderung nicht erfüllt wurde. Und weiter arbeitete er bereits daran, auch die deutschen Protestanten zu einem Kriegsbündniß wider den jenem Willen widerstrebenden Kaiser zu einigen, nöthigenfalls einen Fürsten nach Gottes Sinn, den Landgrafen von Hessen, an seine Stelle zu setzen.

Mit dem war das theokratisch reformatorische Streben Zwingli's über die Gränzen des Möglichen vollends hinausgeschritten und an seinem tragischen Ende angelangt. In jenem größten Plan beging er vergebens die grobe Inconsequenz, sogar beim katholischen Könige Frankreichs Hilfe zu suchen. In der Schweiz selbst vermochte er die evangelischen Glaubensgenossen nur noch zu einem mit halbem Eifer und Verstand aufgenommenen Kampf gegen die katholischen Orte zu bewegen; diesem ist er 1531 zum Opfer gefallen.

Die zwingli'sche Reformation war durch die Niederlage des Jahr's 1531 und durch den Tod des Reformators in der deutschen Schweiz zum Stillstand gebracht. In einzelnen Orten trat eine katholische Reaktion ein. In Zürich fand jetzt die Obrigkeit, während sie bei der Reformation verharren wollte, das Mahn- und Strafsamt der Kirche, wie es ein Zwingli geküßt hatte, nicht mehr zulässig, ja staatsgefährlich, und ihrerseits die eifrigeren Kirchenmänner bereits die Rehrseiten des theokratischen Elements oder vielmehr einen Umschlag desselben in Cäsaropapismus fühlen; auch Juda wünschte jetzt, jedoch vergeblich, eigene kirchliche Organe für die christliche Gemeinde. In den wichtigsten oberdeutschen Städten wurde von da an die lutherische Richtung mehr und mehr durch's Lutherthum hinausgedrängt; einen Uebergang hierzu bildeten die Unionsbestrebungen Bucers, in dessen Concordie mit Wittenberg (s. den Art. „Wittenberger Conc.“) der Zwinglianismus sehr den Kürzern zog. Gegen drang jetzt von Bern aus die Reformation in die französische Schweiz. Genf wurde für sie gewonnen. Hier eröffnete sich durch Calvin die zweite Periode der Gestaltung des reformirten Kirchenthums.

Vor der calvinischen Reformation ist jedoch jene vermittelnde Richtung, deren Mittelpunkt Straßburg mit Bucer war, gerade auch mit Bezug auf ihr Verhältniß zu Calvin noch näher in's Auge zu fassen. In dogmatischer Hinsicht (vgl. die Artikel Bucer, Tetrapolitana, Wittenb. Conc.) läßt sich ihre Eigenthümlichkeit dahin bestimmen, daß sie beim Abendmahl im Unterschied von Zwingli und im Einklang mit Luther das Hauptgewicht nicht auf das Thun der Gemeinde, sondern auf ein Empfangen der himmlischen Speise legte, diese Gabe auch möglichst real und objektiv gedacht haben wollte, andererseits aber doch nur einen geistigen Genuß oder Genuß für die Seelen anbot, auch die himmlische Gabe nicht so wie Luther an die irdischen Elemente als Behälter (die Concessionen der Wittenb. Conc. gingen weiter als jene Richtung von sich ab wollte). An sie schloß sich dann nach diesen beiden Seiten hin die calvinische Kirche an. Was die kirchliche Organisation betrifft, so erhoben sich die Straßburger nicht zu jener zwinglischen Idee der theokratischen Obrigkeit. Zugleich aber wurde — anders als in Zürich, und mehr auch als dem Desolampad gelang — für eigene kirchliche, aus Geistlichen und Laien bestehende Organe gesorgt. Prediger und Kirchspielpfleger zusammen sollten in Straßburg die Zucht in der Gemeinde sammt der Aufsicht über die einzelnen Prediger üben und auch die anderen weltlichen Angelegenheiten berathen, obgleich die Zucht nicht zum Vorne fortschreiten sollte und die oberste Leitung der Kirche der Obrigkeit verblieb (vgl. hiezu und zum

Folgenden Richter, Geschichte n. f. w. S. 158 ff.; Fehler, Gesch. d. Presbyt. u. Verfassung S. 28 ff.). Nach demselben Princip entwarf Bucer die Ulmer Ordnung v. J. 1531 und Capito 1535 ein Gutachten für den Frankfurter Magistrat nach Alt- und Neutestamentlichen Weisungen „Aeltere“ aus der Gemeinde wollte. Eben da her ist ohne Zweifel die nächste Anregung für die schon erwähnte heftige Presbyterialordnung v. J. 1537 ausgegangen. Das Aeltere ist so in der Reformation zuerst durch den Lutheraner Brenz empfohlen unter dem Einfluß eines besonders durch Zwingli erweckten Strebens nach Aucht, jedoch keineswegs gemäß Zwingli's eigenen Verfassungsideen eingeführt größerem Umfang zuerst bei der auf lutherischem Bekenntniß stehenden heftigen realisiert worden. Die scharfe Durchführung und Feststellung desselben im Zusammenhang mit specifisch reformirten kirchlichen Principien war endlich das eigentliche Werk Calvins.

Calvins reformatorische Thätigkeit bewegte sich auf dem Boden, welchen schon umgebrochen und besät, — sie arbeitete an einem Stoffe, welchen Andere in Fluß gebracht hatten; er gehört insofern nicht mehr zu den schöpferischen, lebenden Männern der Reformation. Aber die Elemente des evangelischen Gedankens, die er bereits vorfand, hat er in eigenthümlicher Weise mit energischem Grund tiefsten innern Ergriffenseins in sich zusammengefaßt, hat seine Ueberzeugungen mit einer ihm eigenthümlichen Kraft, Schärfe und Consequenz des Denkens zu Lehrsystem gestaltet und hat mit dieser seiner Lehrweise über weite Kreise gewirkt, wo der evangelische Glaube bis dahin durch das Zeugniß der ersten Motoren und zwar besonders Luther's angeregt, zu einer festen dogmatischen Gestalt noch nicht vorgeschritten war. Zugleich hat dasjenige praktische, sittliche, christliche Streben, welches schon durch Zwingli dem reformirten Protestantismus zu eigen war, in den Formen und Gesetzen der zwinglischen Reformation aber keineswegs zu sicheren, dauerhaften Erfolgen gelangt war, sich in ihm mit aller Macht und auch mit aller der leicht daran sich knüpfenden Strenge und Herbeheit concentrirt; meint nicht mehr die kirchlichen Interessen in jener unmittelbaren Einheit mit den nationalen und politischen verfolgen und die Staatsgewalt selbst zur unmittelbaren Trägerin der sittlich religiösen Disciplin machen zu können, sucht dagegen um so mehr die Interessen selbstständig und im Nothfall auch gegenüber von einer gleichgiltig widerstrebenden Staatsgewalt sicherzustellen; und es gebraucht hiezu namentlich die presbyteriale Constitution der Kirche. Ihren besonderen Verursacher erhielt hiemit die Reformation für solche Gebiete, wo es galt, unordentliche, libertinische Gewohnheiten wie in Genf, zu zähmen oder protestantischen Gemeinschaften, die den zum Katholiken haltenden politischen Gewalten ihre Existenz erst noch abzurufen hatten, eine Kraft und feste Organisation zu verleihen, vermöge deren sie, wie in Schottland den Niederlanden, obstiegen, oder wenigstens, wie in Frankreich, sich selbst behaupten konnten. — Noch mit mehr Recht als von Zwingli ist von Calvin gesagt worden in seiner dogmatischen und praktischen Richtung sich ein Uebergewicht des Denkens über das Gemüth zeige. So gewiß auch bei ihm das religiöse Leben, Denken und Wirken von einem tief fühlenden, gewaltig erregten, glühenden Herzen; so wird der religiöse Inhalt, der ihn bewegt, für ihn dann doch überwiegend zu Gegenstand strenger, scharfer, consequenter Reflexion und zu einem Antrieb zur praktischen Wirksamkeit; hiegegen erscheint dann, namentlich wenn wir die lutherische Geistesart vergleichen, das Leben des Gemüthes, der Gefühle, der Phantasie u. mit seinen bereichernden, mildernden, befreienden und verschönernden, oft aber auch klaren Geistesblick trübenden, die Thatkraft lähmenden Einflüssen bei Calvin zu drängen. — Mit dieser Eigenthümlichkeit hängt es zusammen, daß Calvin in der Verfahren gegen die katholischen Formen, besonders die des Kultus, an Zwingli angeschlossen. Zugleich und vor Allem aber ist hiefür das in Betracht zu ziehen,

Zeit, in welcher Calvin thätig wurde, und zwar besonders in denjenigen großen Städten, in welchen man vornehmlich bei ihm Belehrung und Weisung suchte, der Gegensatz gegen den Katholicismus durch dessen beharrliche, gewaltthätige, verfolgungsfüchtige Feindschaft gegen das Evangelium mehr und mehr gespannt und verschärft worden und es so scheinen mochte, als ob der Kampf gegen ihn um so mehr auch ein Kampf gegen Alles, was mit ihm im Zusammenhang stehe, erforderte. — Man hat die Eigenthümlichkeit des Calvinismus zu der des romanischen Geistes im Unterschied vom germanischen in Beziehung gesetzt. Auch diese Wahrnehmung hat ihre Richtigkeit, ist jedoch nicht zu übertreiben. Es ist andererseits zu bemerken, daß der Boden des Calvinismus am nächsten verwandten Zwinglianismus ein ächt deutscher war, zwar mehr als der slavisch gemischte mancher lutherisch deutscher Kirchen, — daß der Calvinismus selbst in Deutschland Boden fand, — daß die calvinischen Niederländer, Friesen u. s. w. so gut Germanen sind als die lutherischen Dänen oder Schweden.

Betrachten wir näher die dogmatischen Anschauungen und Lehrsätze Calvins, so hat der Unterschied von Zwingli die Fülle und Bestimmtheit der evangelischen Lehre von Gnade und Gnade, wie sie zuerst durch Luther vorgetragen worden war, sich zu eigen gemacht. So entwickelt er — anders als Zwingli — scharf und eingehend die Lehre von den objektiven Werken Christi, von der forensischen Rechtfertigung wie von der inneren Heiligung und Durchheiligung u. s. w. Differenzen, welche doch auch in der Rechtfertigungslehre und zwar besonders in Betreff der Stellung des Glaubens zur Buße zwischen der lutherischen und der calvinischen Auffassung statthaben, sind zwar für Beide christlich, haben jedoch in der Geschichte der Reformation keine eingreifende Bedeutung erlangt. — Die Bahn, auf welcher Calvin auch in der Abendmahlslehre sich von Zwingli im Unterschied von Zwingli, ja im Gegensatz zu diesem näherte, ist bereits von Luther bezeichnet worden; die Realität der Einigung mit Christus, die im Abendmahl der Gläubigen zu Theil werden soll, wollte er so energisch und umfassend, als es ihm irgend möglich war, zur Geltung bringen; er that darin nicht bloß mehr als J. D. die consubstantiatio, sondern auch mehr als Melancthon. Bei aller Innigkeit aber, mit welcher Calvin die in Christus erschienene Erlösung und Versöhnung ergreift, wird doch das Bewußtseyn der herablassenden göttlichen Liebe bei ihm überragt durch das Bewußtseyn der absoluten Souveränität Gottes und des göttlichen Willens, der an das Endliche sich bindet und mit derselben Unbedingtheit nach der einen Seite hin straft und strafende Gerechtigkeit übt, wie nach der anderen Seite begnadigt und befreit. Indem er mit unerbittlicher dogmatischer Konsequenz diese Gedanken verfolgt, so, wie auch Zwingli noch nicht gethan, die partikularistische Prädestinationslehre bloß vorgetragen, sondern ausdrücklich und nachdrücklich als ein Grundstück der christlichen Religion und des Bekenntnisses festgestellt. Mit derselben Geistesrichtung hängt seine fortwährende Abweichung vom lutherischen Protestantismus in Betreff des Verhältnisses zwischen der äußeren sakramentalen Handlung und der göttlichen Gnadenanbahnung, sowohl zwischen der menschlichen und göttlichen Natur des Erlösers zusammen. Und im ernstesten Blick auf diesen Gott den Herrn, der Gehorsam fordert, auf die Kraft, welcher derselbe in seinen Knechten wirken will, und auf die Probe, durch welche ihr Erwähltheitsbewußtseyn bewahren müssen, fordert er nun die Früchte strenger Heiligung zugleich eine scharfe Buße gegen alle Unheiligkeit. Wesentlich als einen objektiven, von Gott gestifteten Organismus, der zu einem solchen Leben die Einzelnen erziehen soll, faßt er dann die Kirche auf. Weit mehr als Zwingli, welcher in der Gemeinde die Einzelnen mit einander thätig werden lassen will, betont er die natürliche Trägheit und Schwäche der Einzelnen, auf welche darum hier gewirkt werden soll. Noch überdem auch als Luther betont er diesen anstaltlichen Charakter der Kirche mit den Mitteln, welche diese Wirksamkeit üben sollen. Und im Unterschied von Luther tritt nun hier neben die Gnadenmittel, um deren freien Genuß es bei Luther allein

wesentlich für die Einzelnen sich handelt, die gesetzlich geartete Disciplin, der sie sich unterwerfen haben. Eben als Organ hiefür sollen neben die Geistlichen die Laienältesten treten. Nicht ohne Grund ist behauptet worden, daß das protestantische Kirchenregiment der calvinischen Reformation mit seiner Macht über die Einzelnen wieder eine Verwandtschaft mit dem katholischen bekommen habe. Andererseits aber hat gerade Calvin den principiellen Gegensatz gegen dieses durch das Hineinziehen der Laien in's Amt voll und festen Ausdruck gegeben, während er ohnedieß gemeinsam mit allen Reformatoren in der Gleichheit des geistlichen Charakters bei allen ächten Christen fest besteht.

Seine reformatorischen Lehren über Kirche, Kirchenverfassung und Disciplin entwickelte Calvin erst im Verlauf seiner reformatorischen Thätigkeit und unter den Bedürfnissen, welche bei ihr sich kund gaben. Ueber diese vgl. den Art. Calvin. Im Jahr 1536 zum Protestantismus übergetretenen Genf war schon ehe Calvin 1536 durch H. dort festgehalten wurde, ein strenges Sittenmandat erlassen, auch eine bis zur Excommunication fortschreitende Uebung der Zucht durch Farel gefordert worden. Eben für diese Grundsätze ersah Farel in Calvin den kräftigsten Vertreter und Vorkämpfer. Gemeinsam fanden Calvin mit Farel 1538 in der von der Bürgerschaft gewählten weltlichen Obrigkeit; er ging, durch sie vertrieben, nach Straßburg. Als er dann 1541 zurückgerufen wurde, erreichte er sofort die Einsetzung des aus Geistlichen und Laienältesten stehenden Consistoriums, durch welches mit jener Zucht in aller Schärfe Ernst gemacht wurde. Während er nun in der ersten Ausgabe seiner *Institutio christ.* v. J. 1536 bei der Lehre von der Kirche nur das allen Reformatoren und besonders auch Luthern Gemeinsame vorgetragen, die Berufung und Erwählung der Einzelnen, deren Gemeinschaft die Kirche bestche, zum Ausgangspunkte gemacht, unter den Reizen der ächten Glieder allerdings schon in charakteristischer Weise ihr sittliches Leben betont, die Zucht jedoch noch gar nicht eingehend erörtert und in Betreff der Excommunication hauptsächlich nur auf ihr wahres, heilsames Ziel hingewiesen hatte, — währte sodann in der Ausgabe von 1539 (vgl. *Corp. Reform.* vol. XXIX, p. 539. 61) schon weit stärker die Auffassung der Kirche als Mutter und Erzieherin in den Vordergrund getreten, die Verpflichtung der Kirche zur Uebung des Bannes eingeschränkt und vor Geringschätzung desselben gewarnt, die Constituierung der Kirche zu solchen Zwecken indessen auch jetzt noch nicht lehrhaft ausgeführt worden war, sind endlich Calvins Auseinandersetzungen hierüber erst auf den Erlaß jener Genfer Ordnung hin erfolgt, in den Ausgaben der *Institutio* seit 1543. Jetzt (vgl. die Ausg. v. J. 1543 a. a. O. p. 561 ff., 628, 647 ff., 839*) und darnach die späteren) wird die große Bedeutung der kirchlichen Regimenter hervorgehoben. Charakteristisch ist für Calvin und ebenso auch für den ganzen calvinischen Protestantismus, wie die Kirche überhaupt unter dem Gesichtspunkte eines Regiments gestellt wird, das Christus selbst übe, zu dessen Uebung er aber bestimmte, von ihm verordnete menschliche Werkzeuge gebrauche. Die Bestandtheile der geistlichen Gewalt, welche hier gelbt werden soll, werden neben einander gestellt das Lehren, die auf Sittenzucht bezügliche Jurisdiction („*altera pars quidem praecipua eccles. potestatis*“) und die Gesetzgebung, indem Calvin hinsichtlich dieser letztgenannten zwar gegen die das Gewissen knechtenden papistischen Satzungen keineswegs aber gegen die der Zucht und öffentlichen Ehrbarkeit dienenden heilsamen und heiligen kirchlichen Gesetze reden will. Um die Nothwendigkeit der Jurisdiction einleuchtend zu machen, vergleicht er die Kirche mit einem bürgerlichen Gemeinwesen: wie kein solches bestehen könne *sine magistratu et politia*, so auch sie nicht *sine quodam spiritali politia*. Im Unterschied von jenem aber soll sie nicht Schwert und Arm sondern das strafende Wort und die kirchliche Excommunication anwenden und soll sich dahin zielen, daß der Sünder widerwillig Strafe leide, sondern daß er vermöge sich

*) Richter, Geschichte der evangel. Kirchenverfassung, S. 169 ff. führt die Ausgabe von 1543 als die von 1539 an.

stärker Züchtigung Rene ansprechen. Als die von Gott verordneten Amtsträger bezeichnet dann Calvin nach Ephes. 4, 11 die Hirten (Pastoren) und Lehrer, indem die nicht ferner genannten Apostel, Propheten und Evangelisten nicht auf die Dauer eingesetzt worden seyen. Die Namen pastores, presbyteri, episcopi, ministri will er gemäß dem Sprachgebrauch der Schrift promiscue auf diejenigen, welche die Kirche regieren, anwenden. Für die Uebung der Zucht endlich will er nach 1 Timoth. 5, 17 neben den lehrenden Presbytern auch solche haben, „qui verbi praedicationis non funguntur: tamen bene praesunt“.

Vornehmlich eben im Interesse dieser Zuchtübung kämpfte Calvin gegen Hemmungen der kirchlichen Thätigkeit durch die Staatsgewalt und gegen Vermengung beider Gebiete. Er befreit (a. a. O. 649) die (Zwinglische) Meinung, daß die Excommunication unter weltlichen Obrigkeiten nicht mehr am Plage sey. Er erwartet, daß auch die christlichen weltlichen Personen der Unterwerfung der Kinder Gottes unter dies Urtheil der Kirche sich nicht entziehen werden. Seinen Einspruch gegen den Magistrat, der i. J. 1543 für Vertheiler den über ihn verhängten Anschluß vom Abendmahl aufheben wollte, hat er wirklich siegreich durch (Enc. II, 521). Er unterscheidet auch (Ansg. v. J. 1543 ff. Corp. Ref. S. 1099; in der letzten Bearbeitung: Lib. IV, Cap. 20, §. 1) zwischen jenen beiden Gebieten im Allgemeinen so, daß er dem geistlichen Regimente die inneren Menschen und die Interessen des ewigen Lebens, dem weltlichen nur die *instituta civilium externaque morum disciplinam* zuweist. Allein eine Trennung von Kirche und Staat will er darum doch keineswegs; die Auffassungen des ursprünglichen Calvinismus bei Neuern sind in dieser Beziehung größtentheils sehr schief. Nicht bloß ein indirektes Zusammenwirken beider Gewalten wollte Calvin, sofern die obrigkeitliche Strafe auch zur Reinigung der Kirche beitrage und die kirchliche Zucht zur Unterstützung der Obrigkeit das Sündigen mindere (a. a. O. 649, Ansg. v. 1543 ff.). Vielmehr nahm er ja schon von Anfang zur Herstellung und Durchsetzung der kirchlichen Einrichtungen die Hilfe der Obrigkeit an. Jene *ordonnances ecclésiastiques* v. J. 1541 erklärten schließlich, daß, falls das Bedürfniß einer (bürgerlichen) Zwangsgewalt oder eines Zwanges sich erheben werde, die Prediger und das Consistorium einer von ihnen ausgehenden Ermahnung die Sache den Rath vortragen und dieser nach Bedarf Urtheil fällen solle. Mit den geistlichen Zuchtmitteln wurden dann nach Calvins Zustimmung fort und fort strenge, von der Obrigkeit verhängte Strafen bei Vergehungen gegen die erste Tafel des Dekalogs verbunden. Und in die letzte Bearbeitung seiner *Institutio* nahm endlich Calvin auch mit aller Entschiedenheit den, in den früheren Ausgaben allerdings noch nicht so vorgetragenen Satz auf, daß, wie auch schon aus profanen Schriftstellern lernen könne, die Pflicht der Magistrate auf beide Tafeln des Gesetzes erstreckt und ihre erste Sorge die für die Frömmigkeit seyn müsse; er hält hiefür das Exempel der frommen alttestamentlichen Könige vor. — Ohne Zweifel räumte übrigens Calvin in Genuß der Obrigkeit um der vorliegenden Verhältnisse willen auch Manches ein, was er gemäß seinen Principien und Idealen lieber anders geordnet gesehen hätte. So kam die Bestellung des Consistoriums schließlich in die Hand der Staatsgewalt, nämlich der verschiedenen bürgerlichen Rathesorgane, ja aus dem Schooße der letzteren wurden auch die Ältesten selbst gewählt (Enc. II, 520. Richter Kirchenordn. 1, 345). Und soweit auch nach dem Statut von 1541 kirchliche Gesetze zu erlassen waren, gingen sie nicht vom Consistorium selbst, sondern vom Magistrat aus. — Calvins Wunsch war gewiß ein von weltlichen Organen und weltlichen Einflüssen möglichst unabhängiges, dabei in sich möglichst fest constituirtes Element der Kirche durch Männer, welche nur vom strengsten kirchlich sittlichen Sinne erfüllt wären und denen dann je nach Bedürfniß und zwar gemäß ihren eigenen gesellschaftlichen Anforderungen der weltliche Arm seine Hilfe leihen sollte. In so weit aber seine Theorie leicht zu einer den Staat sich unterordnenden, durch ein Collegium von Geistlichen und Laienältesten vertretenen Theokratie oder, wenn man den Ausdruck

brauchen will, Hierarchie. In der Praxis aber bedurfte er gegenüber von den strebenden Elementen in der Genfer Bürgerschaft die Hilfe der Staatsgewalt, als daß er zugleich auch ihr gegenüber jenes Ziel hätte erreichen können. Er führte dann in den calvinisch protestantischen Kirchen theils das Ermatten bei calvinisch hochkirchlichen Geistes so gut als anderwärts im Protestantismus, die Anordnung der Kirche unter die bürgerliche Obrigkeit, theils das kräftige Aushalten zu kämpfen, wie sie in Schottland noch bis auf die neueste Zeit währt haben.

Um eine direkte Betheiligung der Gemeinde im Ganzen und ihrer nicht im Amt stehenden Glieder an der Leitung der öffentlichen Angelegenheiten namentlich auch der Kirchengemeinde war es Calvin nicht zu thun. Er zieht auch Konsequenzen für eine Betheiligung am Kirchenregiment aus der Idee des allgemeinen Priestertums. — Bei der Wahl der Ältesten in Genf hatte die Obrigkeit, der Rath der Geistlichen beizuziehen; die Gemeindeglieder erhielten kein Recht als ihr etwaige Bedenken gegen die Tüchtigkeit der Gewählten vorzubringen. Die Ältesten aber sollte dann doch die Gemeinde im Ganzen sich repräsentirt sehen den eigentlichen Grundsätzen Calvins bei einer Gemeinde wie der Genfer am entsprechen hätte, wäre wohl eine Ergänzung der Ältesten durch Cooptation. Eine solche wurde auch in den meisten calvinisch reformirten Kirchen außerhalb üblich. — Und auch beim Organismus der Staatsgewalt, von welcher die Gesetze erlassen und die Ältesten und Geistlichen (diese nach einer durch die Geistlichen getroffenen Wahl) angestellt wurden, war der gesetzmäßige Einfluß der Gesamtbürgerschaft sehr beschränkt und wurde es gerade auch unter Calvins Einfluß mehr (vgl. Enc. II, 521; Henry, Leben Calvins Bd. 2, S. 63 ff.). Die von 1541 war zwar noch durch den sogen. allgemeinen Rath angenommen worden welchem alle im Besitz eines Hauses befindlichen Bürger Stimmrecht hatten, aber wurde diese Versammlung fast ganz außer Wirksamkeit gesetzt zu Gunsten der Rathsscollegien, welche selber in eigenthümlichem Wechselverkehr mit einander ihre Glieder ergänzten. Sie behielt zwar die jährliche Wahl der Syndics, welche im Lauf dieses Amtes Mitglieder der Hauptbehörde, des engen Rathes, wurden aber auch hierbei durch Vorschläge von Seiten dieses Rathes beschränkt. — Es wäre es, wenn man der calvinischen Reformation eine demokratische Tendenz wollte. Ihr Hauptbestreben ging vielmehr dahin, in Staat und Kirche eine von Unordnungen gereinigte und der Zucht bedürftige Menge durch festgeordnete Ordnung nach Gottes Willen zu regieren und zu erziehen, während freilich Calvin auch wieder die Gefahren, welche durch menschliche Willkür bei der Vereinigung der Gewalt in einzelnen Personen drohen, bemerkt machte (vgl. Instit. v. J. 155 IV, Cap. 20, §. 8) und vermieden haben wollte. — Ein Recht zur Erhebung des Volkes gegen die Obrigkeit erkannte Calvin, auch wenn diese grob das von Gott getragene Amt mißbrauche, im Gegensatz zu Zwingli nicht an. Ihm bot hier das Alte Testament Belege dafür, daß Gott selbst durch solche Bedrückter die Völker heimsucht. So hat er namentlich auch die Verschwörung der französischen Protestanten zu Genf mißbilligt. Nur da, wo die Fürstengewalt durch populares magistratus beschränkt war, gab er diesen ein verfassungsmäßiges Einschreiten gegen jene zu (a. a. O. S. 3). Bei den calvinisch reformirten Gemeinschaften außerhalb Genfs, welche die Obrigkeit erdulden wollten, ließ sich ein gewaltthätiger theokratischer Eifer nicht so halten. Hier mußten auch anders als in Genf die Gemeinden in Masse thätig in Anspruch auf wirkliche Selbstständigkeit erweckt werden. Was aber die innere Organisation betrifft, behauptete auch hier das kirchliche Amt noch mit Strenge seine Unabhängigkeit gegen demokratische Bestrebungen (vgl. die Verhandlungen in der französischen Revolution a. a. O. S. 77 ff.).

Das nationale Moment, das dem reformatorischen Streben und Wirken Zwingli's war, fehlte bei Calvin. Nicht an den nationalen und bürgerlichen Interessen der Stadt als solcher war ihm gelegen, sondern nur daran, nach den allgemeinen Anforderungen Christi dort, wohin er, der Fremde, berufen worden war, eine Kirche und in ihr gleich eine Burg und ein Exempel für andere evangelische Völker aufzurichten; Flüchtlinge von auswärts waren ihm eine Hauptstütze; sie und er hatten mit der Eifersucht des individuellen nationalen Sinnes dort zu kämpfen. — Auch in einer äußeren politischen Thätigkeit zur Vertheidigung und Ausbreitung der Reformation sah er nicht seine Aufgabe. Sein eigentliches Streben war nur, im Anschluß an die politischen Verhältnisse und Ordnungen Genfs jenes Kirchenthum als selbstständige Macht festzustellen. Zum Orte der einen solchen Schatz in sich hegenden Stadt gab auch er politische Rathschläge, aber nur zu jeweiliger Abwendung von Gefahren und ohne eine amtliche politische Stellung einnehmen zu wollen. Sein Auge und seine Thätigkeit hat freilich weiters weit hin über die Christenheit gereicht; aber nicht weitgreifende politische Nationen dienten hiezu, sondern der gewaltige Einfluß des calvinischen Wortes und Bspieles auf die Tausende, die zu ihm nach Genf strömten, und auf die ausgebreiteten Massen auswärts, mit denen er unermüdblichen Verkehr unterhielt.

Durch Calvin ist so ein dritter Haupttypus der Reformation ausgerichtet worden. Kirchlicher Organisation ist durch ihn erst das Größte geleistet worden, was die Reformation überhaupt in dieser Hinsicht hervorgebracht hat.

Der Zusammenhang, in welchem dieser Typus bei allem Unterschied von Zwingli doch noch seinem Charakter und seinem Ursprunge mit der zwinglischen Reformation stand, ist schon im Obigen bemerklich gemacht. Auch bei der verschiedenen Auffassung des Sacramentes blieb doch Luther's gegenüber Wesentliches Calvin und den Anglikanern gemeinsam, zumal da auch schon im Kreise der letzteren der Fortschritt zur calvinischen Auffassung angebahnt war. Bei der verschiedenen Theorie vom Kirchenthume blieb doch gemeinsam das ethisch-socialle Streben, welchem dasselbe dienen sollte, und der scharfe Widerspruch gegen papistische Formen. Dazu kam das politische Band zwischen Genf und der reformirten Eidgenossenschaft, worauf der Genfer Protestantismus gegen seine äußeren Feinde sich stützen mußte. Die Einigung der Züricher Bekenntniß mit dem bisher des Lutherthums verdächtig gewordenen Calvin fand erst statt vermöge des Consenses vom J. 1549 (s. R.-Enc. Bd. II. S. 531). Für die Gestaltung der orthodoxen reformirten Dogmatik erhielt dann das streng durchgeführte calvinische System weitaus überwiegenden Einfluß. In der Verfassung blieben die zwinglisch-reformirten Orte bei ihren bisherigen Formen. Die calvinische Form der Kirchenzucht wurde von Bern auch für's Waadtiland nicht zugelassen. Sie wurde erst nachher auch in Neuenburg abgewiesen (vgl. R.-Enc. Bd. XIV. S. 111).

Erst durch Calvin ist dann der reformirte Protestantismus auch zu einer Macht der Christenheit im Großen geworden. Zugleich hat sich auf diesen weiteren Gebieten der eigentliche calvinische Typus der Reformation theilweise erst noch stärker und klarer als in Genf selbst ausgestaltet.

In Deutschland, wo der im Beginne der Reformation vordringende Zwinglianismus nicht auf die Dauer festen Fuß hatte fassen können, drang jetzt auf Gebiete, wo die lutherische Reformation bereits durchgeführt gewesen war, das calvinisch-reformirte Bekenntniß ein, so namentlich in der Pfalz seit 1560 und wiederum seit 1583 (s. Bd. XI. S. 458 ff.), ferner in Bremen (vgl. d. Art. „Hardenberg“ d. V. S. 551), in Nassau (s. Bd. X. S. 217 ff.), in Hessen (s. Bd. VI. 37 ff.), in Niederrhein (vgl. d. Art. „Rheinisch-Eleve-Berg“ Bd. VII. S. 143). Den Weg bahnten ihm in der Pfalz und in Bremen die Streitigkeiten zwischen dem strengen Lutherthum und dem Melanchthonianismus. In Nassau wirkte die Beziehung des Kurfürstenhauses zu den Niederlanden ein. Am Niederrhein griff unmittelbar der niederländische reformirte Protestantismus Platz. Was die Lehre betrifft, so kam, während

die melanchthonische Abendmahlslehre zum Calvinismus hinüberführte, hingegen die frei melanchthonische Auffassung der Gnadenwirksamkeit neben der calvinischen zu keiner Geltung; doch wurde der Prädestinarianismus, dem die pfälzer Theologen sehr entschieden zugethan waren, im Heidelberger Catechismus wenigstens nicht ausgesprochen (abgewieft ist er innerhalb des deutschen Calvinismus nur vom Bekenntniß des 1614 zu die übergetretenen brandenburger Kurfürsten; ächt melanchthonisch, nicht calvinisch, ist der Anhalter Bekenntniß vom J. 1579). Zur Einführung calvinischer Presbyterialverfassungen aber entschloß sich der pfälzer Kurfürst Friedrich III. erst nach langem Zögern und ließ sie der Consistorialverfassung untergeordnet. Eine ächt calvinische Verfassung setzte sich nur am Niederrhein von den Niederlanden her fest. Fraglich ist, wie die Ordnung, welche Nassau nach niederländischem Vorbild annahm, auf die Dinge Leben bekommen hat. Beiläufig bemerken wir, daß in der Pfalz damals gegen die selbstständige kirchliche Disciplin vom zwinglischen Standpunkte aus Erasmus in dessen Name dann von den Calvinisten auf diese und auf die ganze spätere territorialistische Richtung übertragen worden ist (vgl. Bd. IV, 121. XVIII, 56).

Unter den Slaven, in Böhmen und weiter in Polen, begegnete der reformirte Protestantismus den Böhmisches Brüdern, die ihm mit ihrer Abendmahlslehre und ihrer gemeindlichen Disciplin im Voraus innerlich verwandt waren. Eine P. J. von Laschy (s. d. Art.), hat auch die auf calvinischem Princip ruhende Presbyterialverfassung zuerst nach England und Deutschland gebracht. — Nachdem im Verlaufe der Reformation die Böhmisches Brüder und auch die Calixtinische Böhmen sich mit Luther in Verbindung gesetzt hatten, verbreiteten sich in Böhmen neben den Anhängern der lutherischen Lehre bald auch schweizerische Gesinnungen (s. Bd. I, S. 273). Die Böhmisches Brüder, in Folge des schmalkaldischen Krieges größtentheils in Preußen und Polen hinübergetrieben, schlossen sich in der nächsten Zeit immer mehr an den Calvinismus an. Im polnischen Reiche (s. Bd. XII, S. 14 ff.), wo lutherische und reformirte Lehre zugleich eingebracht war, griff diese zum Nachtheil jener bei der polnischen Nationalität um sich. Bei Böhmen und Polen aber (abgesehen von den Böhmisches Brüdern) zeigte die reformatorische Bewegung überhaupt nicht die große Beweglichkeit und Streben nach äußerer Organisation nur ein geringeres Maß von Tiefe, strengem Ernst und Stetigkeit. Jenes Streben richtete sich mehr auf eine aus der Kirche selbst hervorgehende Oberleitung — in Polen durch Synoden und Superintendenden, in Böhmen (s. Bd. II, S. 394) durch ein Consistorium —, als auf strenge christliche Gestaltung der Einzelgemeinden nach Calvin's Sinne, wozu in Polen auch die Vernachlässigung des Volkes durch den in Staat und Kirche nach eigener Freiheit und zugleich Herrschaft trachtenden Adel kam. Eigenthümlich ist ferner in der Geschichte der Reformation bei diesen Nationen das, nicht bloß durch äußere Rücksichten herbeigeführte, sondern ohne Zweifel für ihren dogmatisch-kirchlichen Geist locale, dabei besonders durch jene Brüder geförderte Streben nach Union unter den verschiedenen protestantischen Confessionen und Kirchen, worauf hier, wie fast nirgend auch die Lutheraner eingingen (Consens von Sendomir 1570; böhmische Confession vom J. 1575; Real-Enc. Bd. XII, S. 16, II, 393 f.).

In Ungarn und Siebenbürgen war seit dem Beginne der Reformation der Protestantismus mit großem Erfolg durch deutsche, lutherische Einflüsse verbreitet worden (s. Bd. XVI, S. 641 f. XIV, 342 ff.). Auch hier aber gewann dann der Calvinismus die nichtdeutsche, magyarische, auch slavische Bevölkerung für sich, doch ohne die von ihm erstrebte Gemeindeordnung durchführen zu können (s. Lechler a. a. O. S. 147 ff. reformirte Confessio Czengeriana v. J. 1557 oder 1558).

Zu ihrer vollen, energischen Realisirung aber sind die reformatorischen Principien des Calvinismus auf jenen Gebieten durchgedrungen, von welchen wir schon oben bemerkt haben, daß ihm für sie ein ganz besonderer Verus zuzuerkennen sei. Zum Theil werden hier seine Principien auch nicht bloß praktisch weiter entwickelt, sondern principiell

Extremen weitergetrieben, die zwar gerade auch noch charakteristisch für ihn sind, die erst dann möglich und relativ nothwendig wurden, wenn eine freilich auch schon im Reformator eigene einseitige Richtung mit Hintansetzung des doch von ihm selbst behaupteten höheren Standpunktes ausschließlich verfolgt wurde. — In Frankreich (s. Bd. IV. S. 517 ff.) vermochte der Protestantismus überhaupt erst eine feste Stätte zu erkämpfen, als er in Genf eine Pflanzschule für sich fand und in den von daher stammenden gemeindlichen Einrichtungen sich organisirte. Seine Vertreter hatten zu die nächste Geistesverwandtschaft mit dem Reformator. In diesem Geiste wurde hier zuerst eine Organisation nach calvinischen Principien auch für die Verbindung der Gemeinden zu einer Gesamtkirche ausgeführt. — In den Niederlanden (s. Realencyclop. Bd. VI. S. 221 ff.), wo das lutherische Zeugniß schon frühe gewirkt und Märtyrer erzeugt, eine Kirchenbildung aber gegen die Macht Karl's V. noch nicht durchgeführt hatte, war durch die praktisch-religiösen vorreformatorischen Bestrebungen auch schon den Tendenzen des reformirten Protestantismus vorgearbeitet worden. Der Calvinismus drang dann besonders von Frankreich her ein. Auch hier war es wesentlich die kämpfende Kirche, die in ihm erstarkte. Während jedoch so ein freier protestantischer Staat sich bildete, stellten sich dann in ihm politisch-kirchliche Interessen im Kampfe mit zwinglisch-kirchlichen Anschauungen dem Streben nach Selbstständigkeit der kirchlichen Organisation und der gefürchteten Uebermacht calvinisch-kirchlicher Organe entgegen. Doch wurde die presbyteriale Gemeindeverfassung und eine Synodalverfassung in die einzelnen Provinzen fast überall durchgeführt. Eine Gesamtverfassung für die niederländische Kirche wurde nicht erreicht; so auch keine Einrichtung von Generalversammlungen; die Dordrechter war die erste und letzte. Zugleich regte sich gegen den strengen calvinischen Dogmatismus und zunächst Prädestinarianismus eine freiere, mildere, theils mehr praktische, theils nüchtern verständige Richtung, gestützt auf die seit Beginn des sechzehnten Jahrhunderts hier verbreitete wissenschaftliche Bildung: der Arminianismus (s. Bd. I. S. 526 ff.). In kirchlicher Beziehung war er mit der vorhin bezeichneten Richtung verbunden. — In England wurden die calvinischen Grundsätze über Reinigung des Gottesdienstes und über Gemeindeordnung im Gegensatz gegen die von der Staatsgewalt betriebene Form der Reformation von den Puritanern (s. d. Art.) aufgenommen und so sehr mit zunehmender Schroffheit geltend gemacht, je unbuldsamer andererseits die Staatsgewalt gegen jeden Widerspruch sich verhielt. Ein Exempel presbyterianischer Verfassung hatte J. v. Lasley (s. d. Art.) in London bei der dortigen Flüchtlingsgemeinde gegeben. Zugleich aber erhob sich nun hier auf reformirtem dogmatischem Standpunkte das Streben nach Herstellung wahrer heiliger Gemeinden der Independentisten, das, der im Gegensatze zum anderweitigen Calvinismus mit der Selbstständigkeit der Gemeinden auch Ernst machen wollte theils gegen die Unterordnung der Einzelgemeinden unter einen Gesamtkirchenorganismus, theils gegen jede Herrschaft des Staates über die Gemeindeglieder, welche durch freien Beitritt die Gemeinde constituiren, zum selbst ihre Lehrer (und auch Älteste) wählen und in ihrer Gesamtheit auch nach Aufhebung der letzteren sich selbst regieren und Zucht unter sich üben sollten. Erst am Schlusse der Reformationszeit hervorgetreten, gehört doch der Independentismus noch wesentlich mit zu den Erzeugnissen der Reformation und zwar des reformirten Typus, dessen späterer Entwicklung er dann auch eine sehr wichtige Stelle mit seinen individualistischen Grundsätzen einnimmt. — Am stärksten ist endlich vom Calvinismus eine neue Nation durchdrungen worden in Schottland, nachdem auch hier die ersten, aus lutherischen Deutschland herkommenden Keime der Reformation gewaltsam niedergedrückt worden waren (s. Bd. XIII. S. 701 ff.; für die Geschichte der schottischen Reformation ist dort nachzutragen: P. Lorimer, the scottish reformation, 1860). Es kam hier dem Protestantismus in calvinischer Form nicht bloß, wie in Holland, Deutschland, der Nation zu werden, sondern es kam dazu, daß bei der in staatlicher und gesellschaftlicher Beziehung verhältnißmäßig noch weniger entwickelten, vom religiösen

Geiste aber mächtig bewegten Nation die religiös-kirchlichen Interessen mehr als irgendwo sonst über alle anderen das Uebergewicht erhielten, und ferner, daß hier auch dem Siege des protestantischen Bekenntnisses doch durch die episkopalistischen Reactionen und Gewaltakte des politischen Regiments der Kampf gegen dieses für den Bestand und die Selbstständigkeit der presbyterialen Nationalkirche fortwährend regerhalten wurde.

Zur weiteren Entfaltung, zu welcher das calvinische Kirchenthum jetzt gelangt, gehört namentlich die auf der Presbyterialverfassung ruhende synodale Einrichtung der Kirche, mit Provinzialsynoden, mit colloques (französl.) oder presbyteries (schottisch) zwischen denselben und den Ortsgemeinderäthen (consistoires, kirksessions) und mit Generalsynoden über denselben. Die französischen Reformirten gingen da voran, die Schotten folgten; in den Niederlanden und am Niederrhein bildete sich wenigstens die synodale Einzelgliederung (ohne die Generalsynoden) aus. — Es geschah dazu ferner die Selbstständigkeit des so constituirten Kirchenregiments gegenüber dem Staat, welche von den französischen Gemeinden gegen den katholischen Staat zugleich mit ihrer eigenen Existenz behauptet, von der schottischen Kirche principiell ausgesprochen und auch im protestantischen Staate mit mehr oder weniger Erfolg geltend gemacht wurde. Auch jetzt aber ging die Meinung keineswegs dahin, daß Kirche und Staat überhaupt getrennt würden; die Ansicht der strengen Kirchenmänner war vielmehr, daß die Nation in ihrer Gesamtheit und durch staatliche Verfügung das evangelische Bekenntniß und Kirchenthum einführen, kein anderes als dieses dulden und die außer kirchliche Leben bezüglichlichen und von selbstständigen kirchlichen Organen ausgehenden Maßregeln nach Bedarf auch mit dem weltlichen Arme unterstützen sollte. Den Grundsatz, daß die Staatsgewalt den Zutritt zur wahren Kirche der Entscheidung der einzelnen Volksgenossen frei geben und verschiedene Bekenntnisse nebeneinander duldend solle, hat zuerst der Independentismus vorgetragen. — Die „regierenden Ältesten“ wurden in Schottland noch entschiedener als bei Calvin nach 1 Tim. 5, 17. mit den Geistlichen unter den Einen Begriff des Ältestenamtes zusammengestellt; sie hatten auch in Sachen der Lehre mitzustimmen, welche Calvin diesen vorbehalten hatte. — Die erste Einsetzung dieser Ämter erfolgte bei den Kirchen unter dem Kreuz natürlich durch die Gemeinden. Was die fernere Bestellung derselben betrifft, so wurde sie in Frankreich Sache des Amtes selbst vermöge der Cooptation. In Schottland sollten die Gemeinden bei Wahl der Ältesten wenigstens mit betheiligt werden; die Wahl der Geistlichen wurde für sie selbst in Anspruch genommen — im Gegensatz nämlich gegen die hier die Selbstständigkeit der Kirche bedrohenden Patronat; sonst aber wurde auch hier streng an dem durch die Amtsträger zu führenden Regimente festgehalten, die oben erwähnten Forderungen des Independentismus entschieden verworfen.

In den Bekenntnissen wurde jetzt, wie durch Calvin noch nicht geschehen war, die kirchliche Disciplin als Kennzeichen der wahren Kirche unmittelbar neben das Wort und die Sacramente gestellt und die Forderung eines presbyterialen Regiments zum Glaubensartikel gemacht (Confess. Gallie. und Belg.).

Mit einem dem Calvin noch fremden Rigorismus wurde ferner einer Ueber- und Unterordnung der Geistlichen nicht bloß das göttliche Recht, sondern auch die Zulässigkeit nach göttlicher Ordnung abgesprochen. Calvin hatte den Episkopat als menschliche Einrichtung nicht schlechthin verwerfen wollen; auch Knox hatte, während er mit dem englischen Episkopat nichts gemein haben wollte, doch anfangs für seine schottische Kirche noch Superintendenden zugelassen.

Nicht minder schritt man fort im Rigorismus gegen alle in Gottes Wort constituirten gottesdienstlichen Formen und Ordnungen, während in Frankreich anfangs auch unter Calvin (s. Bd. II. S. 524) noch Weihnachten und andere Feste gefeiert, auch die anglikanischen Ceremonien von ihm nur für Aberglauben, nicht für gottwidrige Gräueltaten erklärt worden waren. Vermöge ebender selben gesetzlichen Bestimmungen

man andererseits auf die Gleichstellung des christlichen Sonntags mit dem alttestamentlichen Sabbath und auf die jüdisch geartete Feier desselben; doch ist, auch nach der Angabe der Puritaner selbst, diese Auffassung erst 1595 durch eine Schrift *Puritaners Bound* mit Bestimmtheit vorgetragen worden (Neal, *history of the puritans*, P. I. Ch. VIII.; übersetzt Halle 1754. Bd. I. S. 707 f.).

Fruchtbaren Boden fanden endlich bei den verfolgten Calvinisten namentlich in Frankreich und Schottland jene Grundsätze über den Widerstand gegen die Obrigkeit, auf die wir bei Zwingli zu reden kamen, die wir dagegen bei Calvin nicht gefunden haben. Einestheils wurden sie — besonders in Frankreich — vom naturrechtlichen Standpunkte aus begründet, andernteils — besonders durch Knox — vom alttestamentlich-theokratischen; auch in Schottland aber wirkten Theorien vom Volksrecht und Volkssouveränität ein, welche längst von katholischen Juristen und Theologen getragen worden waren (vgl. G. v. Polenz, *Geschichte des französischen Calvinismus*, Bd. 3.: der polit. französischen Calvinismus im Begriff u. s. w.; meine Schrift „die schottische Kirche“ u. s. w. S. 24 ff.).

Während die calvinische Reformation ihren Verlauf nahm, entwickelte sich indessen mit Anschluß an's reformirte Bekenntniß auf ganz eigenthümliche Weise die staatskirchlich-englische, indem diese mit jener confessionellen Stellung in ihren kirchlichen Einrichtungen Elemente ganz entgegengesetzter Art verband (s. Bd. IV. S. 33 ff. I. 2 ff.). Herbeigeführt wurde diese Verbindung wesentlich durch die politische Königin Elisabeth, welche nach politischen Absichten und Rücksichten die Reformation einschränken wollte, während das Volk zwar reicher und ächt religiöser Anregungen ermangelte, aber doch der großen Masse nach nur sehr langsam von ihnen durchdrungen wurde; es kam hiezu die Reaktion gegen jede evangelische Bewegung durch die „Königin Maria“. Die Absicht war dort zunächst bei Heinrich VIII. nur die Losreißung Englands von Rom und die Vereinigung der Gewalten in dem Alleinherrscher. Weiter, besonders für Elisabeth, blieb maßgebend die Rücksicht auf Frieden und Einigkeit im Reich, wozu der neben der Lehrränderung eingehaltene Conservatismus dem Volke dargebotenen äußeren Formen dienen sollte, und die Rücksicht auf die Krone festzustellende Einheit der Gewalten. Der Episkopat gehörte zugleich der Eingliederung der Kirche in den staatlichen Organismus. In beiden Rücksichten diente auch der Grund für die gesetzliche Strenge bei der Durchführung einer so eigenthümlichen Reformationsweise gegen die Puritaner. Bei alledem ist jedoch der Zusammenhang nicht zu übersehen, in welchem diese Reformation auch mit dem Leben des Landes im Ganzen stand, — mit dem Bewußtsein und Streben der Nation, nach dem Ende des vorangegangenen Jahrhunderts ein festgeschlossener, kräftiger Staat zu werden, und mit der ihr eigenen gesetzlichen und politischen Sinnesweise überhaupt. — Die Lehre hatten, seit mit der Reform für sie Ernst gemacht wurde, unter den Theologen des Continents reformirte, wie die aus Straßburg berufenen Bucer und Martyr, den meisten Einfluß. Das Bekenntniß erhielt und behielt (vgl. d. 39. Art.) der Abendmahlslehre auch eine entschieden gegen das Lutherthum gerichtete Bestimmung. Die calvinische Prädestinationslehre war anfangs von den Häuptern der Kirche von Whitgift, dem Erzbischof und Erzfeind der Puritaner (vgl. Bd. XII. S. 372), angenommen worden, obgleich Königin Elisabeth keinen Streit und keine Entscheidung über haben wollte; die Reaktion gegen dieselbe kam dann nicht etwa von lutherischen Theologen, sondern vom Arminianismus. — Ein Aergerniß wurden dagegen für die streng reformirten die gottesdienstlichen Formen und die Ansprüche und der Pomp des Episkopats. In den liturgischen Formeln finden sich auch die Worte, auf welche ein Theil der Anglikaner mit einer lutherischen oder auch katholischen Lehre von der Wiedergeburt sich stützt. In einzelnen rituellen Stücken jedoch, wie in der Befestigung der Altäre, Kreuze, Bilder, wurden die reformirten Forderungen weit mehr als den lutherischen Kirchen befriedigt. Zu bemerken ist ferner für den ursprünglichen

Karakter des Anglikanismus besonders noch, daß dem Episkopat keineswegs ein gleiches Recht zuerkannt wurde; diese Theorie ist für die englische Kirche erst durch Bunsen seit 1588 aufgebracht, übrigens auch später nie kirchlich sanktionirt worden; Bunsen selbst gestand, daß er ihre Wahrheit mehr wünsche als glaube (Neal, hist. etc. I. Ch. VII., a. a. O. S. 605 ff.). — Aus dem Gesagten erhellt, wie wenig treffend ist, die anglikanische Kirche als lutheranisirend zu charakterisiren. Verkehrt wäre es vielmehr, in ihr eine auch von anderen Kirchen zu erstrebende höhere Einheit der kirchlichen und confessionellen Gegensätze zu suchen. Eine Verbindung der Gegensätze, wie sie zu Stande kam, hatte nur unter den hier angegebenen besonderen geschichtlichen Verhältnissen Sinn und Möglichkeit und hat bekanntlich auch hier allezeit genug Schaden gestiftet gemacht. Die hohe Bedeutung, welche diese Reformation für die Reformation und den Protestantismus im Ganzen hatte, liegt vielmehr darin, daß der englische Protestantismus, indem er sie nach seinen Interessen einrichtete, nun seinerseits für den Protestantismus zum stärksten politischen Bollwerk in Europa wurde.

In so mannigfaltigen Formen hat die Reformation des 16. Jahrhunderts sich ausgearbeitet. Wie weit der evangelische Geistestrieb, der in allen wirkt, bei der einen mehr, bei der anderen weniger rein und kräftig sich bethätigt habe, — wie etwa eine durch eigenthümliche Vorzüge der anderen ergänzt werden könne und müsse, — und in welchen Beziehungen endlich jener Trieb etwa überhaupt damals noch nicht befriedigt worden, vielmehr die weitere und neuere Entwicklung des Protestantismus als ein Ringen nach vollerer Befriedigung desselben aufzufassen sei, — das zu erörtern ist hier nicht mehr unsere Aufgabe.

Julius Müller.

Refuge, Eglises du Refuge, Kirchen der französischen Reformirten im Ausland. Wozu dieses französische Wort in einer deutschen Encyclopädie? Es ist einmal gut französisch, es gehört zu jenem „style réfugié“, den man den aus der Vaterlande ausgewanderten Reformirten vorwarf und der in Folge ihrer Verhältnisse mit anderen Sprachen der Correktheit und Eleganz ermangelte. Indessen kommt es auf die Sache an, und in dieser Beziehung wird Niemand bezweifeln, daß der Artikel Aufnahme verdiene. Er enthält zugleich eine Ergänzung des Artikels „französische reformirte Kirche“, Bd. IV. S. 529 ff.

Die Auswanderung Evangelisch-gestimmter aus Frankreich begann schon seit den ersten Regungen der Reformation in diesem Lande. Calvin, Farel, Beza, Froment sind französische Flüchtlinge. Ihnen folgten noch im Reformationszeitalter viele Flüchtlinge, die so wie anderwärts, so in der französischen Schweiz, besonders in Genf, Aufnahme fanden und dieser Stadt ihr wesentlich calvinisches Gepräge gaben. Seit jener Zeit erfolgten immerfort partielle Auswanderungen. So ist der Ahne des Genfer Theologengeschlechtes Tronchin um die Zeit der Bartholomäusnacht aus Frankreich geflohen. Aber die zahlreichste und folgenreichste Emigration fand statt, seitdem Ludwig XIV., hingerissen vom Wahne, die religiöse Einheit seines Reiches herzustellen und folgsam den Eingebungen des Klerus*), seine reformirten Unterthanen zu bedrücken anfing, besonders seit der eigentlichen Aufhebung des Edikts von Nantes (s. den Artikel „Nantes, Edikt von“), und diese Auswanderung dauerte mit Unterbrechungen fort zum Jahre 1752.

In dem oben erwähnten Artikel (Bd. IV. S. 543 ff.) ist von der Aufhebung des Edikts von Nantes, von den derselben vorausgehenden und nachfolgenden Verdrößen der Reformirten die Rede gewesen. Denn jene Aufhebung war kein vereinzeltes Verbrechen, sie begann im Grunde schon im Jahre 1662, als der König die ersten bedrückenden Maßregeln ergriff, die ersten das Edikt von Nantes verletzenden Anordnungen. Diese häuften sich von Jahr zu Jahr bis zur eigentlichen Aufhebung, die am 17. 1

*) Siehe A. Lièvre, du rôle que le clergé catholique a joué dans la révocation de l'édit de Nantes. Strassb. 1858.

1685 unterzeichnet wurde und der nun bis in die Mitte des folgenden Jahrhunderts ergänzende Bestimmungen und Executionsmaßregeln folgten. Von besonderer Bedeutung ist dieses, daß während im Aufhebungsgebiete den Protestanten nur die öffentliche Ausübung ihres Cultus verboten war, dieß alsobald dahin gedeutet wurde, daß keine Protestanten mehr in Frankreich seyn dürften und alle und jeder sich zu der Religion des Königs bekennen mußten. Welche Schändlichkeiten damit verbunden waren, darüber findet man in jenem Artikel einige bezeichnende Angaben. Was diese Beträgungen vor den meisten anderen, die anderswo oder auch in Frankreich früher verurtheilt worden, auszeichnet, ist dieses, daß man nicht sowohl darauf ausging, die Refor-
 mation wegen der ihnen schuldgegebenen Ketzerei zu bestrafen, als vielmehr sie durch
 alle möglichen Mittel zum Uebertritte zu vermögen, zu drängen, indem man sie nicht
 öffentlich tödtete, sondern nur alle ersinnlichen Qualen und entehrende Behandlung er-
 zwingen ließ und ihnen allen möglichen ökonomischen Schaden zufügte, um eine Ab-
 wendung zu erzwingen, auf die man sich dann gründete, um unter diesem Vorwande
 die Verdrückungen zu verhängen, wodurch die Leute vollends mürrisch gemacht werden
 konnten, d. h. man ging darauf aus, die Seele zu tödten. Die ganze Behandlung, die
 die Glaubensgenossen erlitten, war von der Art, daß es ihnen in manchen Fällen
 schwer wurde, zu widerstehen, als wenn man ihnen in aller Form Rechts den Proceß
 gemacht und sie zum Tode selbst auf dem Scheiterhaufen verurtheilt hätte. In dem
 so schrecklichen Verfahren, welches der Religionsfanatismus zu anderen Zeiten und
 in andern Ländern beobachtete, war etwas, was die Seele der Bekenners aufrecht zu
 erhalten geeignet war, die Achtung vor der Persönlichkeit, vor der individuellen Ueber-
 zeugung, der man wenigstens die Ehre eines eigentlichen Processes erwies, die Achtung
 der Religion überhaupt. Aber davon war in dem Benehmen der Schergen und
 der XIV. geistlichen und weltlichen Standes keine Spur wahrzunehmen. Es ist
 dieses Verfahren auf die unglücklichen Schlachtopfer dieser Schändlichkeiten einen
 demoralisirenden Einfluß ausgeübt hätte. Die ungeheure Leichtfertigkeit, womit man,
 in aller Grausamkeit, den armen Leuten die katholische Religion aufdrang, erzeugte
 Unwissenheit in Annahme derselben. Dazu kam, daß denselben alle Gewerbe untersagt
 wurde — sie durften ja nicht einmal Diensthoten seyn —, daß ihr Vermögen durch
 Quartierung und Geldstrafen zu Grunde ging, daß die Eltern niemals sicher waren,
 daß man ihnen unter nichtigem Vorwande nicht ihre Kinder raubte, was bekanntlich
 um die Mitte des 18. Jahrhunderts unzählige Male geschah, daß alle Protestanten
 Ketzer galten und sie, wenn sie ihrer Uebersetzung treu blieben oder zu der-
 selben zurückkehrten, wie wilde Thiere verfolgt und, wenn sie starben, vom Henker durch
 Straßen geschleppt und auf den Schindanger geworfen wurden, — laut einem kö-
 niglichen Befehle, der mehrmals sogar an weiblichen Leichen vollzogen wurde. Um das
 Maß dieser Schändlichkeiten voll zu machen, wurden schon im 10. Artikel des Auf-
 hebungsediktes (s. Weiß a. a. O. II, 391), sodann durch eine besondere königliche De-
 cretion vom 7. Mai 1686 den Auswandernden die härtesten Strafen angedroht, den
 heimlichen Confiscation des Vermögens und lebenslängliche Galeerenstrafe, die von
 unerregender Härte war *), den weiblichen Personen, außer Confiscation des Ver-
 mögens, Einsperrung, lebenslängliche, in schauerliche Thurmgefängnisse oder mehr oder
 weniger andauernde Einsperrung in Klöster, wo sie von den Nonnen oftmals mit er-
 schütternder Grausamkeit geplagt wurden. Mit solcher Barbarei, die vom türkischen Regi-
 me kaum übertroffen, ja kaum erreicht wurde, wüthete damals gegen einen Theil
 der Angehörigen diejenige Nation, die sich rühmte, auf der höchsten Stufe der Civili-
 sation und feinen Bildung zu stehen. Zur feinsten Sitte, zum größten äußeren An-
 sehn gelehrt sich thierische Rohheit, zur höchsten äußeren Achtung vor der Religion

*) Siehe darüber die höchst interessante Schrift: *Mémoires d'un protestant condamné aux galles de France. 1700—1713.* Paris 1865. Neuer Abdruck einer schon zu Anfang des acht-
 zehnten Jahrhunderts erschienenen Schrift.

die unerhörteste Mißachtung aller Religion, wogegen das Benehmen Philipp's II. der spanischen Inquisition — es ist schauerlich, es zu sagen — sogar vorthellhaft erscheint. Philipp II. und seine Inquisitoren hatten wirklich zu viele Achtung vor der katholischen Religion, sie hatten zu vielen, wenn auch noch so sehr irregeleiteten religiösen Sinn, als daß sie in der Weise Ludwig's XIV. und seiner Schergen die katholischen Sacramente mit allen Mitteln der Gewalt und der Bestechung den sich Sträubenden aufgedrungen hätten. Nichts ist daher verkehrter und falscher, als wenn (bei Meyer a. Welte im Art. „Ludwig XIV.“ Bd. VI. S. 634) behauptet wird, daß die französischen Reformirten dieselbe Behandlung erfuhren, wie die Katholiken in Großbritannien, besonders in Irland im 17. und 18. Jahrhundert. Was diese zu leiden hatten, wahres Kinderspiel im Vergleich mit den Leiden der französischen Reformirten. Da die letzteren während der Friedensverhandlungen zu Aachen im Jahre 1748 die Bemühungen der protestantischen Mächte (freilich vergebens) baten, dahin zu wirken, ihnen dasselbe gewährt würde, was den Katholiken in Großbritannien (s. Coquerel, *histoire des Eglises du Désert* I, 449). Jene hätten sich glücklich geschätzt, wenn sie nur wie diese behandelt hätte, die doch auch nicht auf Rosen gebettet waren. Ein katholischer Schriftsteller, Kuhlhiere, in seinen *éclaircissements historiques sur la révocation de l'édit de Nantes*, erkennt auch vollkommen diesen Thatbestand an.

So schrecklich die mit der Auswanderung verbundenen Gefahren waren, so erforderte sie doch in sehr ausgedehntem Maße. Ein vollkommen richtiges Gefühl trieb die Reformirten dazu. Denn alle in Frankreich verbleibenden, als Neubelehrte angesehen und behandelt, waren immerfort in Versuchung, ihre Gewissen zu verlegen, sey es, daß sie zu wilden Schwärmereien und blutigem Aufruhr sich hinreißen ließen, — wie die Camisarden, oder daß sie sich dazu hergaben, äußerlich eine Religion zu betennen, die im Herzen verwarfen. In der That haben wenigstens in dieser letzten Beziehung, gegen das Ende des 18. Jahrhunderts, verhältnißmäßig nur wenige ihr Gewissen vollkommen rein gehalten. Am seltensten ließen sie sich zum Aufruhr und zu Gewaltthaten verleiten, denn die Camisarden sind eine vereinzelte Erscheinung: die noch so Bedrückten, durch ihre Pastoren in Zucht gehalten, zeichneten sich mit wenigen Ausnahmen aus durch eine Loyalität und Geduld im Leiden, die um so höher anzuschätzen sind, je mehr sie beständig auf die härteste Probe gestellt wurden. Unendlich wurde gesündigt durch verstellte Annahme der katholischen Religion, welche Annahme ja noch und nach zur leeren Formalität heruntersank, ohne welche noch so leere Formalität aber es kaum möglich war, das Leben zu fristen. Es wäre daher zu wünschen gewesen, daß alle bis auf den letzten Mann den französischen Boden verlassen hätten. Denn das ist kein Vaterland mehr, um welches man in Gefahr ist, die Hoffnung auf das himmlische Vaterland zu verlieren. Das sagen wir selbstverständlich ohne unzähligen Beweise von Glaubensmuth, Ausdauer und Hingebung, welche Pastoren und Laien gaben, zu verkennen, noch läugnen zu wollen.

Glücklicherweise war es rein unmöglich, die Gesetze gegen die Flüchtlinge in der Strenge aufrecht zu halten. Wohl kamen genug Fälle vor, wo sie angewendet wurden. Bald nach der Aufhebung des Edicts von Nantes sah man lange Züge von Reformirten, mit schweren Ketten beladen, mit den gemeinsten Verbrechern zusammengeschlossen, der rohesten Behandlung preisgegeben, so daß mehrere unterwegs starben, sich im Frankreich hinschleppen — nach den Vagnos von Toulon und Marseille, in welche zwei Vagnos allein nur schon bis Juni 1686 nahezu 1200 reformirte Galeerensträflinge die entsetzliche Strafe erduldeten, die auf den Gehorsam gegen die Stimme des Gewissens gesetzt war. Aber immerhin gelang es Vielen, aus der irdischen Hölle, von ihr Vaterland herabgesunken war, zu entkommen, sey es, daß sie durch alle möglichen ungeschuldigen Künste der Aufmerksamkeit der Grenzwächter sich entzogen, sey es, daß diese ein Auge zudrückten, indem sie sich entweder bestechen ließen oder aus Rücksicht auf Menschlichkeit und Gewissenhaftigkeit, gepaart mit Mitleiden, sich schenkten, die Flüchtlinge

habe auszuführen. Viele Flüchtlinge konnten sogar ihr ganzes Vermögen oder einen Theil desselben retten, und oft waren ihnen ihre katholischen Freunde und Verwandten sehr behülflich. Doch bleibt es immerhin wahr, daß die Mehrzahl nur das nackte Leben rettete.

Um die Zeit der Aufhebung des Edicts von Nantes zählte man auf ungefähr 2 Millionen Franzosen eine Million Reformirte. Man berechnet, daß von 1685 bis 1700 etwa 250000 bis 300000 das Land verließen. Wenn wir die Zeit von 1662 bis 1700 einerseits, die von 1700 bis 1752, wo die letzte Auswanderung erfolgte, andererseits dazu nehmen, wenn wir überdies bedenken, daß die Beamten ein natürliches Interesse hatten, die Zahl der Auswanderer geringer als sie in Wahrheit war, anzugeben, so Resultate der Bewachung der Neubekehrten nicht gar zu gering erscheinen zu lassen und um die unseligen Folgen der herrschenden Bedrückungen etwas in Schatten zu stellen, so ergibt sich als sichere Thatsache, daß im Laufe eines Jahrhunderts wenigstens 300000 Franzosen wegen der Religion ihr Vaterland verlassen haben. Wenn wir überdies, daß von den zurückbleibenden sehr viele katholisch wurden, ohne evangelischen Glauben zurückzulehren, daß also damals die reformirten Kirchen Frankreichs einen großen Theil ihrer Mitglieder verloren, und daß es dennoch gegenwärtig ungefähr eine Million Reformirte in Frankreich gibt, so stellt sich immerhin ein überraschendes Resultat heraus, daß durch die Aufhebung des Edicts von Nantes die Zahl derselben nicht vermindert worden ist. Nehmen wir die 300000 Ausgewanderten hinzu, so kommen wir sogar zu dem noch merkwürdigeren Resultate, daß seit der Aufhebung des Edicts von Nantes die Zahl der französischen und von Franzosen umgewandten Reformirten sich bedeutend vermehrt hat.

Es ist von den französischen Staatsmännern selbst, schon im 17. und 18. Jahrhundert, und von den französischen Historikern viel über den Schaden verhandelt worden, den die Auswanderung der Reformirten in staatsökonomischer Hinsicht für Frankreich anrichtete. Allerdings war derselbe in allen Zweigen des Staats- und des Volkslebens höchst empfindlich. Schon im Jahre 1688 bedauerte Vauban in einem an Louis XIV. gerichteten mémoire, das berühmt geworden, den großen Verlust, den die französische Armee und Marine durch die Auswanderung vieler zum Theil höchst ausgezeichneten Officiere und Generale, vieler vortrefflicher Krieger und Matrosen erlitten hätten. Reformirten waren auch die reichlichsten und geschicktesten Generalpächter (die die Könige eintrrieben) Advokaten, Notarien, Aerzte u. s. w., und bald mußten die katholischen Franzosen die durch die Auswanderung in diesen Kreisen verursachten Lücken auf ihren Leib wie für ihr Vermögen empfindlichste, schmerzlichste Weise fühlen*). Feuer war auch die Einbuße, die der Handel und alle möglichen Gewerbe erlitten, die den allgemeinen Wohlstand des Landes herabdrückte; denn ein großer Theil der französischen Handels, unzählig viele lukrative Gewerbe waren in den Händen der Reformirten, die nun durch die Ansiedelung im Auslande die Ausfuhr aus Frankreich vortheilhaft schmälerten und in Frankreich viele Arbeiter mit ihren Familien ohne Arbeit ließen**).

Weit bedeutender, aber zumal in Frankreich viel weniger beachtet war der moralisch-religiöse Schaden, der die Frucht aller der genannten Schändlichkeiten war. Die öffentliche Herabwürdigung der Religion, die entsetzlichen Dinge, die im Namen des Aberglaubens verübt wurden, waren ganz und gar dazu angethan, alle Religion im Volke zu zerstören und jenes Geschlecht von frechen Ungläubigen und Gottesläugnern heranzu-

*) Noch in der Mitte des 18. Jahrhunderts war der Mangel an guten Aerzten so fühlbar, daß Nonnenklöster verlappte Protestanten, die man als solche wohl kannte, als Aerzte anriefen. Ein Beispiel davon gibt Coquerel in seiner Geschichte von Jean Calas.

**) Weiß a. a. O. I, 111 gibt darüber in sehr berechneten Zahlenangaben Aufschluß. In Tours waren im Jahre 1698 von 400 Gerbereten 54, von 8000 Webstühlen für Seide 1200, von 10000 Webstühlen 70, von 40000 Seidenarbeitern 4000 übrig geblieben.

ziehen, welches in den Orgien der französischen Revolution seine Triumphe gefeiert. Bayle sagte es dem über die Aufhebung des Edikts von Nantes jubelnden Herrn Reichs: „Eure Triumphe sind eher die Siege des Deismus, als die des wahren Glaubens; diejenigen, welche nur die natürliche Religion kennen, finden in Eurem Versuch einen unwiderleglichen Beweis für ihre Sache. Ihr habt das Christenthum sink gemacht, um mit dem Evangelium zu reden“ (Weiß, a. a. O. II, 107. 108). Auch die königliche Autorität selbst, von der ein so entsehllicher Mißbrauch gemacht worden, sowie die Heiligkeit der Geseze überhaupt, wurden damals in ihren Grundfesten erschüttert. Treffend bemerkte Glaupe, der berühmte Prediger von Charente in seinen *plaintes des protestants de France*, 1686, daß, nachdem der König auf flagranter Weise sein Wort — sein feierlich gegebenes Wort, das Edikt von Nantes aufrecht erhalten zu wollen, gebrochen, nichts mehr feststehe im Staate (s. Weiß a. a. O. II, 80: *l'état se trouve percé d'outré en outré par le même coup, qui traverse les protestants*). Bedenkt man überdieß, daß die Geseze und Verordnungen gegen Reformirten eben wegen ihrer Schenßlichkeit nicht konnten mit ganzer Strenge durchgeführt werden, daß man sich nach und nach, besonders im Laufe des 18. Jahrhunderts, gewöhnte, sie zu umgehen, zu verachten, daß es zuletzt dahin kam, daß ein König um seine Ehre gekommen wäre, wenn er sie beachtet, wenn er den königlichen Befehl Gehorsam geleistet hätte, erwägen wir ferner, daß auch der militärische Gehorsam dieser Weise gelodert wurde, daß man sich so gewöhnte, die Sache der Regierung, des Königs, von der Sache, welche die öffentliche Meinung vertrat, von der Sache des Volkes zu trennen, so wird deutlich, daß die Aufhebung des Edikts von Nantes den nicht genug erkannten, aber wesentlichen Ursachen der französischen Revolution geworden muß.

Indem wir nun zur Darstellung der Ansiedelungen in den einzelnen Ländern gehen, wollen wir es nicht verschmähen, auch von der Art und Weise zu reden, unsere Glaubensbrüder den Lebensunterhalt sich zu verschaffen und zu vermehren zu lassen. d. h. wir werden kürzlich auch ihre aderbauende, industrielle und commerciale Thätigkeit in's Auge fassen. Diese war ihnen schon durch die Pflicht der Dankbarkeit denjenigen vorgeschrieben, die ihnen eine sichere Zuflucht und freigebige Unterstützung währten.

Unter denjenigen Ländern, wohin die Flüchtlinge aus Frankreich sich wendeten, nimmt Brandenburg eine der vorzüglichsten Stellen ein. Der große Kurfürst hatte dem Antritte der Regierung 1640 sein Land durch den Krieg erschöpft gefunden, die Bevölkerung stark vermindert, Aderbau, Handel und Industrie im kläglichsten Zustande. Daher suchte er von allen Seiten Fremde herbeizuziehen. Sein staatsökonomischer Blick erkannte sogleich, welch einen großen Nutzen er von dem Fehler Ludwig's ziehen könnte, indem er zugleich die Pflicht der christlichen Liebe gegen bedrückte Gläubige genossen erfüllte. Sobald die ersten Bedrückungen erfolgten, bewog der brandenburgische Gesandte in Versailles die Reformirten, sich in Brandenburg niederzulassen. Schon dem Jahre 1661 siedelten sich mehrere Familien in Berlin an. Ihre wachsende Zahl war die Ursache, daß der Kurfürst ihnen erlaubte, eine eigene Kirche zu erbauen, die am 10. Juni 1672 inaugurirt wurde. Den bedeutendsten Zuwachs erhielt die Gemeinde in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes. Zwölf Tage nach der Verkündung des Aufhebungsediktes, am 29. Oktober 1685, erließ der großherzige und rechtschaffene Kurfürst das Edikt von Potsdam, wodurch er den Flüchtlingen eine sichere Zuflucht in seinen Staaten eröffnete. Zugleich versprach er ihnen wirksamen Schutz in denjenigen Ländern, durch die sie reisen mußten, um in die preussischen Staaten zu gelangen. Die einen wurden angewiesen, sich in Cleve, Berg, Mark niederzulassen. Diejenigen, welche sich willig zeigten, weiter nach Osten zu wandern, erhielten die größten Erleichterungen. Die mitgebrachten Güter wurden für einige Zeit als frei und zollfrei erklärt; die verlassenen Häuser, die sie antreffen konnten, — es gab

als in Folge des verheerenden Krieges — sollten volles Eigenthum der Ansiedler werden. Die Ortsobrigkeiten erhielten den Befehl, ihnen Materialien zum Bau neuer Häuser unentgeltlich zu liefern. Auch Gärten, Matten, Weideplätze wurden ihnen geschenkt. Die Flüchtlinge erhielten überall, wo sie sich niederließen, das Bürgerrecht und den Zutritt zu den Zünften der Handwerke, die sie bei ihrer Ankunft am Orte der Niederlassung wählten. Denjenigen, welche Manufakturen gründen wollten, sicherte das Edikt die zum Gelingen der Unternehmung nöthige Behülfe zu. Die Landbebauer erhielten Land zum Urbarmachen, die Adelligen Aemter und Würden. Die Streitigkeiten zwischen Franzosen und Deutschen sollten geschlichtet werden durch die Ortsobrigkeiten in Verbindung mit den Franzosen, den die Flüchtlinge frei wählten. Besondere Commissäre waren in jeder Provinz zur Beschützung derselben bestellt. Das Edikt von Potsdam wurde in Frankreich verbreitet, ungeachtet von Seiten der französischen Behörden alles Mögliche geschehen wurde, um die verbreiteten Exemplare zu unterdrücken und um die Leute glauben zu machen, es sey ein falsches Schriftstück. Bald wimmelte Frankfurt von französischen Emigranten. Von da wurden sie weiter befördert und überall, wo sie durchkamen, freudig aufgenommen, als die adoptirten Unterthanen eines mächtigen Fürsten. Diejenigen, die sich in Brandenburg niederließen, wurden mit den alten Landesbewohnern nicht ganz verschmolzen. Um sie an das neue Vaterland zu fesseln, ließ der Kurfürst manche ihrer Einrichtungen, ihre eigenen Gerichtshöfe u. s. w.; alle Angelegenheiten wurden in französischer Sprache behandelt. Bald kamen neue Flüchtlinge, Walenser, Wallonen; selbst manche Familien aus der französischen Schweiz, die Rämpelgard, kamen, angezogen durch die günstigen Bedingungen der Niederlassung. Aus dem Allen erwuchsen für den Kurfürsten große Kosten. Um sie zu decken, veräußerte er ohne Bedenken in seinen Privatschatz. „Ich will lieber“ — sagte er — „mein Schatz verkaufen, als diese Leute ohne Hülfe lassen.“ Neue Abgaben mochte er nicht auflegen, um die Anbömmlinge bei seinen bisherigen Unterthanen beliebt zu machen; hingegen veranstaltete er Collekten, deren Ertrag freilich hinter den Wünschen und Erwartungen zurückblieb. Um dem Mangel abzuhelfen, verordnete der Kurfürst, daß die Eingewanderten, die im Besitze von Kapitalien waren, dieselben in seinen Staatsschatz um einen Zins von 6, 7 bis 8 Procent abliefern und dieselben in Monatsraten, nachdem sie es verlangt, zurück erhalten könnten. Um den Armsten zu Hülfe zu kommen, erboten sich Alle, welche die Wohlthaten des Kurfürsten genossen, einen zwanzigsten Theil ihrer Einkünfte (10 sol par livre) hinzugeben. Vier bedeutende Männer, die sich schon seit einigen Jahren in Brandenburg niedergelassen, wurden vom Kurfürsten beauftragt, Alles, was die Ansiedelung ihrer Landsleute betraf, in Ordnung zu bringen, es waren 1) der Graf von Beaudeau, Herr von Espenses, ehemals Oberstleutnant im Dienste Ludwig's XIV., in Preußen Generallieutenant, Groß-Stallmeister des Kurfürsten, von diesem gebraucht als Agent bei den Verhandlungen vor dem Frieden zu Nimwegen und dem Tractate von St. Germain; er war der eigentliche Gründer der Kirche zu Berlin. Er erhielt den Auftrag, für die Ansiedelung der Flüchtlinge aus der de France Sorge zu tragen; 2) Claude du Bellay, Herr von Anché, Kammerherr des Kurfürsten, Erzieher der jungen Markgrafen Albert Friedrich, Karl-Philipp und Christian-Ludwig; in Verbindung mit dem Grafen Beaudeau sorgte er für die Ansiedelung anderer aus Anjou und Poitou; 3) Heinrich von Briquemault, Baron von St. Loup, vom Kurfürsten zum Generallieutenant ernannt, mit der Bildung eines Kreisregiments beauftragt, zugleich Regierungsrath in Pippstadt, sorgte für die Ansiedelung der Einwanderer aus der Champagne, die sich nach Westphalen begaben. Er organisierte die Kolonien von Pippstadt, Ham, Soest, Minden und gründete die französischen Kirchen in Cleve, Wesel, Emmerich und Duisburg. 4) Gaultier de St. Blaise, ehemals Pfarrer in Montpellier, darauf Hospprediger in Berlin, beauftragt mit der Ansiedelung der Flüchtlinge aus Languedoc. Zu diesen Häuptern der Reformirten gehörte auch David Ancillon, Pfarrer in Metz. Denn obwohl diese Stadt und die

dazu gehörige Landschaft, als sie an Frankreich abgetreten wurden, ausdrücklich die Versicherung der Aufrechterhaltung der reformirten Kirche erhalten hatte, so wurde doch die Aufhebung des Edikts von Nantes schon am 22. Oktober 1685, fünf Tage, nachdem sie in Paris unterzeichnet worden, in Metz bekannt gemacht und sogleich die Auswanderung angefangen. Bei 4000 Personen wanderten aus, an ihrer Spitze die Person Ancillon, de Combles, Joly, Bancelin; sie brachten, da die Gränze so nahe war, einen großen Theil ihres Vermögens mit. Ancillon, der Pastor in Berlin geworden, sorgte für ihre Ansiedelung in Brandenburg (s. über diesen Theil der Geschichte die sehr interessante kleine Schrift: *La persécution de l'église de Metz décrite par le sieur Olry*. 2. édition; accompagnées de notices et de notes par Othon Cuvier, pasteur de cette église. Paris 1860. Olry war einer der Auswanderer).

Man berechnet die Zahl derer, die bis in die ersten Jahre des 18. Jahrhunderts in die preussischen Staaten eingewandert sind, auf 25000. Sie trugen wesentlich Blüthe und Wohlfahrt ihres Adoptivvaterlandes bei. Einige Angaben werden deutlich machen. Mehrere ausgezeichnete Militärs aus protestantischem Adel traten die Dienste des Kurfürsten. Außer den Herren von Beaubeau und von Briquemont nennen wir Heinrich von Hallard, den der Kurfürst zum Major-General der Infanterie und zum Gouverneur einiger Festungen ernannte; im Jahre 1676 vertheidigte Wolgast gegen die Schweden und half dem Kurfürsten bei der Eroberung der Rügen. Du Pleffis Gourret wurde Oberst und Commandant in Magdeburg und Spandau; er trug bei zur Niederlage der Schweden bei Fehrbellin. Ungefähr 600 Officiere französischer Reformirten stellten sich in Brandenburg an und wurden in die umherwillen vergrößerte Armee aufgenommen. Aus besonderer Gunst ertheilte der Kurfürst diesen Officiere höhere Grade, als welche sie in Frankreich besaßen. Die schwachen Officiere erhielten Pensionen, deren Betrag höher war als derjenige, den sie in Frankreich beanspruchen konnten. Es waren auch Viele aus den im Jahre 1664 von Ludwig XIV. gegründeten Cadettenschulen nach Brandenburg entflohen; der Kurfürst vereinigte sie in Compagnien und legte so den Grund zu den später gegründeten Cadettenschulen seines Reiches. Die großen Musketiere, gebildet aus Militärs aus französischem Adel, datiren auch aus dieser Zeit; der Kurfürst errichtete davon 2 Compagnien, wovon alle Mitglieder den Rang als Lieutenant hatten; der Kurfürst nannte sich Oberst der ersten Compagnie, Oberst der zweiten Compagnie war der Graf von Schomberg so lange er in Preußen verweilte; dieser hatte dem Kurfürsten den Gedanken dazu eingegeben. Das refuge lieferte Brandenburg eine Anzahl Ingenieure, worunter zwei besonders ausgezeichnet waren; sie trugen wesentlich zur Hebung des Geniewesens und der Kunst der Befestigungen; der eine, Cahart, war Schüler von Banban, der andere, Philipp de la Chiese, grub den Canal, der die Elbe mit der Oder verbindet. Unter den Geistlichen, Gelehrten, Künstlern, die zur Zeit des großen Kurfürsten nach Preußen kamen, sind mehrere auszuzeichnen, vor allen der so genannte Ancillon (s. d. Art.), der Vater eines berühmten gewordenen Geschlechts, Abbé (s. d. Art.) Rocoules, Historiograph des brandenburgischen Hauses, de Larren, Verfasser der Annalen von Großbritannien. Die Juristen wurden theils als Gesandtschaftsmitglieder und hauptsächlich als Richter ihrer Landsleute verwendet. Die Arzneikunst hat in Frankreich im 17. Jahrhundert einige Fortschritte gemacht; der Kurfürst nahm die geflohenen Aerzte sehr günstig auf; de Gaultier, ehemals Lehrer an der Universität in Montpellier, wurde sein Leibarzt. Duclos, der sich besonders der Pflege der Kunst in der Dorotheenstadt widmete, die fast ganz von Franzosen bewohnt war, wurde berühmt durch die Erfindung eines Pulvers gegen das Fieber. de Superville wurde Professor der Anatomie in Stettin. Mit Hilfe dieser und anderer ausgezeichneten Männer stiftete der Kurfürst das obere Collegium für Medizin. Der berühmteste Wundarzt unter den Einwanderern war Charpentier, den der Kurfürst zum Oberwundarzt für die Spitäler in Berlin ernannte und der später Generalwundarzt der preussischen Armee wurde. Drei Architekten

den Réfugiés leiteten in Verbindung mit den beiden genannten Ingenieuren den Bau der vorzüglichsten öffentlichen Gebäude von Berlin, sowie den Neubau mehrerer Städte im Brandenburgischen, welche während des 30jährigen Krieges eingedöhrt worden waren. Die Kaufleute und Manufakturisten unter den Flüchtlingen gingen lieber nach England und Holland als nach Preußen; doch gelang es dem Kurfürsten, eine ziemlich große Zahl in das Land zu ziehen, die er nun durch große Erleichterungen zu fesseln suchte. Die französische Kolonie in Magdeburg trug wesentlich zum Wiederaufblühen dieser Stadt bei durch Gründung verschiedener Manufakturen. Auch Halle, Brandenburg, Frankfurt a. d. Oder, selbst Berlin, erhielten durch die Franzosen bleibende Manufakturen von Wollensstoffen, Tuch, Eisen u. s. w. Die Gerberei wurde durch die Franzosen vervollkommenet; verschiedene Handereien entstanden durch die Thätigkeit der Franzosen in Berlin, Magdeburg, Stettin, Potsdam. Die erste Papierfabrik im Brandenburgischen ist die Stiftung eines Franzosen, dessen Unternehmen der Kurfürst auf alle mögliche Weise begünstigte. Es ist kaum einen Zweig der Industrie, den die Franzosen nicht vervollkommeneten; mehrere andere, wie die angeführten Beispiele, und viele, die wir nicht angeführt, beweisen, was von ihnen geradezu eingeführt. So hat Brandenburg ihnen auch den Bau des Schlosses und die Vervollkommenung der Gartenkunst zu verdanken.

Der Sohn des großen Kurfürsten, Friedrich I., suchte besonders die wissenschaftlichen Anstalten der französischen Eingewanderten zu heben. Unter dem großen Kurfürsten waren in Berlin bereits mehrere solche Anstalten gestiftet worden, unter anderen das collège françois, die académie des nobles, diese beiden in Berlin, — und l'institut françois oder l'académie des chevaliers in Halle. Das collège françois, worin auch Deutsche aufgenommen wurden, hatte besonders solche Zöglinge, die sich dem Kirchendienste und dem Dienste des Staates in Rechtsachen widmeten; die académie des nobles, an deren Spitze Karl Ancillon stand, sollte den Adel von Brandenburg und Pommern für den Kriegsdienst und die diplomatische Laufbahn vorbereiten. Die Vorsteher dieser beiden Anstalten stifteten im Jahre 1698 das nouveau journal des sçavants, unter der Leitung des Philosophen Chauvin, Professor am collège françois. Die bedeutendste und wissenschaftlichste Anstalt dieser Zeit ist die im J. 1700 gestiftete Académie der Wissenschaften und der Künste in Berlin, wovon Leibniz der erste lebenslängliche Präsident war. In das dirigirende Comité berief Leibniz viele Réfugiés, Ancillon, Vassange, den berühmten Kirchenhistoriker (s. d. Art.), des Dignoles, Völscher der biblischen Chronologie, den Mathematiker Gabriel Naudé, Pelletier, bekannt durch Arbeiten über die Celten, Dr. Ham, Lehrer Friedrich's des Großen. Andere berühmte Réfugiés dieser Zeit in Preußen sind Beaumont, Lemaître (s. d. Artt.), Jaquelot, ein vorzüglicher Apologet des Christenthums. Bekannt ist die Gunst, welche die Königin Sophie Charlotte den Réfugiés erzeigte. Ihr Schloß Charlottenburg wurde die Zuflucht aller ausgezeichneten Männer der refuge. Unter den ersten preussischen Könige hatten die Eingewanderten vielseitig Gelegenheit, im Dienste ihre Liebe zum neuen Vaterlande und leider auch ihren Haß gegen das Vaterland, welches sie verstoßen hatte, zu beweisen. Der Sieg bei Neuß (1689) ist größtentheils der Tapferkeit zuzuschreiben. Wilhelm von Oranien erkannte, daß er die Einnahme von Breda im J. 1690 der Tapferkeit der Preußen und der in ihren Reihen kämpfenden Réfugiés zu verdanken habe. Im spanischen Erbfolgekriege waren Marlborough und Prinz Eugen Zeugen der Tapferkeit der letzteren und ihrer völligen Hingebung an ihr neues Vaterland. Die Regierung Friedrich Wilhelm's I. war besonders für die Militärs und die Manufakturisten unter den Réfugiés günstig. Der Ingenieur Jean de Bodel wurde 1715 Generalmajor und bald darauf Commandant der Festung von Wesel. Pierre de Montargues, der sich schon früh im Kriege ausgezeichnet, trug wesentlich bei zur Einnahme von Stralsund als Chef der Ingenieure. Was die Manufakturisten betrifft, so wurden sie dadurch sehr begünstigt, daß der König im eigenen Interesse Alles machen ließ, was zur Equipirung seiner Truppen diente. Wenn er selbst

durchaus keinen Sinn für die Wissenschaften hatte, so war dagegen die Königin Sophia Dorothea die Gönnerin der Gelehrten.

Daß die Franzosen unter Friedrich II. in Preußen gute Tage hatten, ist etwas so Bekanntes, als daß davon weitläufig gesprochen werden sollte. Was besondere Erwähnung verdient, ist dieses, daß mehrere bedeutende Schriftsteller dem Refuge angehörten, so Karl und Ludwig Beausobre, Söhne des berühmten Gelehrten gleichen Namens, Benjamin d'Anieres, alle drei Mitglieder der Berliner Akademie der Wissenschaften, ebenso Lambert, den die Zeitgenossen an die Seite von Leibnitz setzten, Peguay, mehr bekannt unter dem Namen Prémontval, seit 1752 in Berlin angestellt, daselbst Mitglied der Akademie, Villanue, Bitanbé, die alle in verschiedenen Zweigen des Wissens sich auszeichneten, dabei weit verschieden von den Männern des Refuge philosophique, worunter Voltaire und Consorten glänzten. Die Mitglieder des Refuges blieben im Allgemeinen dem Glauben ihrer Väter getreu. Sie leisteten dem König in seinen langen und vielen Kriegen wesentliche Dienste; nicht weniger neun Generale von französischem Ursprunge dienten unter König Friedrich's II. Falsch! Aus der Neuzeit braucht man nur die Namen Ancillon, Savigny, Thérémis, Chamisso, Michelet, Henry, Blanc, Buttman (Verdeutschung von Bouterwek), Wiese (Verdeutschung von Dupré) u. A. zu nennen, um bemerlich zu machen, welche geistige Kräfte das Refuge seinem Adoptivvaterlande noch immer zuführt. Als Napoleon nach seinem Siege bei Jena im Jahre 1806 nach Berlin kam, waren die französischen Pastoren auch unter denen, die sich ihm vorstellen mußten. Der ehrwürdige alte Pastor Erman, der zwei Jahre vorher sein fünfzigjähriges Amtsjubiläum gefeiert hatte, ergreift bei dieser Gelegenheit den Arm des Kaisers und sagte: „Dieser Arm ist flehentlich er möge auch gütig sehn; tauchen Sie den Fuß der Königin nicht an, sie ist eine treffliche Fürstin.“ Napoleon nahm das Wort nicht ungnädig auf; „einer Geistlichen hat mir die Wahrheit gesagt“, so äußerte er sich an demselben Tage gegen andere Reformirte. Die Berliner Kolonie (das ist der stehende Ausdruck) umfaßt noch ungefähr 7000 Mitglieder mit 7 Pastoren und drei Kirchen, worin Theil deutsch gepredigt wird. Ihr hat im J. 1819 in einer Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften eines der angesehensten Mitglieder derselben das folgende Zeugniß gegeben: „Es existirt in Berlin ein französisches Volk als zahlreiche und solide Trümmer des Refuge, welches im vorigen Jahrhundert durch große und feste Frömmigkeit den sonst überall wankenden oder umgestürzten religiösen Glauben aufrecht hielt.“ Wir verweisen hier auf die Memoiren von Erman und Neel, wovon in neuester Zeit ein Auszug, versehen mit Details über die neuesten Zustände der Kolonie, erschienen ist. Siehe überdieß den Sermon prononcé à la réouverture du temple de la Friedrichstadt le 22. déc. 1861, par J. F. D. Andrieu, l'un des pasteurs de l'église française du refuge à Berlin. Berlin 1862, mit erläuternden Anmerkungen.

In den anderen Staaten des protestantischen Deutschlands fanden die französischen Auswanderer auch Aufnahme, doch nicht so günstige als in Brandenburg, hauptsächlich in Folge der damals noch sehr stark grassirenden lutherischen Intoleranz gegen die Reformirten. Wenn die lutherischen Landesfürsten ihnen den Eingang in das Land nicht geradezu verweigerten, so geschah es doch unter erschwerenden Bedingungen. Die Reformirten wurden von öffentlichen Aemtern und von den Zünften ausgeschlossen; in einigen Orten durften sie nicht einmal liegende Güter besitzen. Wie in Frankreich im Anfang an die katholischen Geistlichen die Seele aller gegen die Reformirten erlassenen Maßregeln waren, so gilt leider dasselbe von vielen lutherischen Geistlichen jener Zeit, denn der pfäffische Geist ist unter jeder äußeren noch so verschiedenen Form immer derselbe. Was Kurachsen betrifft, so durften die Reformirten von Leipzig erst im Jahre 1701 einen Geistlichen berufen; vorher mußten sie in Halle zur Communion gehen. Durch Frankfurt zogen im J. 1685 bis 1705, 97816 Flüchtlinge an

Frankreich, reichlich unterstützt von der dortigen wallonischen Gemeinde, mehrere blieben zurück und siedelten sich in der Stadt und Umgegend an. Die Erlaubniß zur öffentlichen Ausübung des reformirten Cultus wurde erst im Jahre 1787 gegeben; erst in der Napoleonischen Zeit, unter der Regierung Dalberg's (s. d. Art.) wurden die Nachkommen der Réfugiés im Weltlichen wie im Geistlichen auf dieselbe Linie wie ihre eigenen Mitbürger erhoben.

In den Hansestädten fanden die Réfugiés ebenfalls keine günstige Aufnahme. Die kleine Hamburger Kolonie, deren Anfänge bis in die Zeit des Herzogs von Mecklenburg zurückzuführen und die durch Ludwig XIV. neuen Zufluß bekam, durfte erst seit 1681 ihren Gottesdienst frei ausüben. Bremen und Lübeck zeigten für die Réfugiés nicht mehr Sympathien. Vergebens verwendeten sich die brandenburgischen Fürsten bei diesen Städten; die Fürsprache fand taube Ohren. Besser wurden die Flüchtlinge aufgenommen in den Staaten des Hauses Braunschweig, obschon dieses auch der lutherischen Kirche angehörte. Ernst August, Herzog von Braunschweig-Lüneburg, hatte zur Frau eine Tochter des Kurfürsten Friedrich's V. von der Pfalz, der Prinzessin Elisabeth von England, Tochter Jakob's I. Diese Fürstin trug bei, daß die französischen Reformirten in Braunschweig besonders gut aufgenommen wurden. Schon am 1. Dezember 1685, also sechs Wochen nach der Aufhebung des Edikts von Nantes, erließ Ernst August ein Edikt, wodurch er den Flüchtlingen alle bürgerlichen Erleichterungen gewährte. Es wurde ihnen der Zutritt zu allen bürgerlichen, akademischen und militärischen Stellen geöffnet und sie erhielten auf die Dauer von zehn Jahren völlige Abgabefreiheit. So bildete sich zunächst in der Stadt Hannover eine kleine Kolonie, welche eine politische Wichtigkeit durch ihre Verbindung mit den Emigranten in England erhielt; sie war nicht ohne Einfluß auf die Parlamentsacte, welche im Jahre 1701 die englische Thronnachfolge festsetzte. Eine zweite Kolonie bildete sich in Hameln, welche, bis sie ihre eigene Kirche erbauen konnte, ihren Gottesdienst in einer lutherischen Kirche zu feiern die Erlaubniß erhielt. Die Stadt Zell in Braunschweig-Lüneburg zog die meisten Flüchtlinge an. Schon mehrere Jahre vor der Aufhebung des Edikts von Nantes gab es daselbst ein ansehnliches Kreis von französischen Flüchtlingen. Die Herzogin von Braunschweig-Zell war eine französische Reformirte; sie nahm im Jahre 1685 Flüchtlinge in Menge auf. Auch die Fürsten von Braunschweig-Wolfenbüttel und Bevern erwiesen sich gegen dieselben sehr wohlwollend. Du Pleßis, ehemals katholischer Priester, wurde Geheimschreiber und geheimer Rath des Fürsten von Wolfenbüttel. Es bildete sich in der Stadt Braunschweig eine blühende Kolonie; aus ihr ging zu Anfang des 18. Jahrhunderts Eleonore Charlotte, Herzogin von Kurland, hervor.

Die weise und geschickte Politik des großen Kurfürsten fand Nachahmung bei den Regenten des brandenburgischen Hauses. In dieser Hinsicht zeichnete sich vor allen der junge, wohlgestunte Markgraf von Bayreuth, Christian Ernst, aus, und es ließ sich um so höher anzuschlagen, als er selbst für seine Person dem lutherischen Bekenntnisse aufrichtig zugethan war und er, um die Pflicht christlicher Mildeithätigkeit zu erfüllen, sich über die Weigerung seines exklusiv lutherisch gestimmten Consistoriums hinwegsetzen mußte. Schon im Jahre 1681 hatten einzelne Flüchtlinge um Aufnahme nach Bayreuth. Das Gutachten des darüber befragten Consistoriums fiel verneinend aus: Es sey dieß nicht bloß gegen die öffentlich sanktionirten Statuten, wonach keine andere als die rein lutherische Lehre im Lande gelten solle, sondern es würde auch in keiner Weise Beziehung dem Lande zum Nachtheil gereichen, während der Vortheil, der aus ihnen zu ziehen, wenig anzuschlagen sey. Wahrscheinlich will das Consistorium, wenn es von politischem Nachtheile redet, darauf hindeuten, daß, wenn Reformirte in das Land aufgenommen würden, man keinen Grund fände, um Katholiken abzuweisen, und wenn man sie abwies, mit den betreffenden Regierungen in Conflict zu gerathen, was eine Gefahr stände. Allerdings führte die Consequenz des Princip's dahin, auch Katholiken

aufzunehmen, und der Schaden wäre gewiß nicht sehr groß gewesen; allein wenn man bedenkt, wie damals die katholischen Regierungen sich zu den Evangelischen stellten, wie wenig es ihnen in den Sinn kommen konnte, Evangelische aufzunehmen, so hatten ja die evangelischen Fürsten immer einen Grund bei der Hand, warum sie, auch wenn sie die Reformirten zuließen, Katholiken den Eintritt in ihre Herrschaften verschlossen, so daß die vom Consistorium gedrückte Besorgniß vor politischem Nachtheil mehr einen Vorwande als einem ernst gemeinten Beweggrunde ähnlich sieht. Uebrigens konnten ja lutherische Regierungen betreffenden Falles die Erklärung geben, daß die Reformirten ihnen weit näher ständen als die Katholiken. Aber freilich war damals die confessionelle Vorurtheil noch in solcher Blüthe, daß es jedem Lutheraner als Sünde angerechnet worden wäre, wenn er die Reformirten als Glaubensbrüder angesehen hätte. Diese Gesinnung also ist es eigentlich, welche das Consistorium zu seiner Erklärung trieb. Als im J. 1685 neue Flüchtlinge kamen und um Aufnahme baten, holte Landgraf wieder das Gutachten seines Consistoriums ein, welches verneinend antwortete: „Das Loos der Exulanten sey zu bedauern, aber ihre Aufnahme könne nur unter Bedingung geschehen, daß sie der evangelisch-lutherischen Kirche und Confession sich anschließen. Außerdem könnten sie zwar im Lande zerstreut sich ansässig machen, keineswegs aber könne ihnen ohne Verletzung der Religion öffentliche oder Privat-Religionsübungen gestattet werden“, 20. November 1685. Doch der Markgraf, ermuntert durch die Bitten der protestantischen Schweizerkantone und die Vorstellungen des brandenburgischen Kurfürsten, und seinem christlichen Gewissen gehorsam, kümmerte sich nun nicht mehr um die Gegenreden seines Consistoriums und gab bereits am 27. November den an die abgeordneten Deputirten Vollmacht, sich in verschiedenen Orten des Fürstenthums niederzulassen, Kirchen, Schulen und Häuser zu erbauen, Lehrer anzunehmen, Grundstücke zu erwerben und Fabriken anzulegen, mit dem Versprechen, sie mit dem nöthigen Material selbst mit Geld zu unterstützen. Sie bauten, unterstützt durch die Freigebigkeit des Markgrafen, Christian-Erlangen, so benannt zu Ehren des edlen Fürsten. Sie gründeten in dieser Stadt ihre nach dem Muster derer im Mutterlande organisirte, noch jetzt bestehende Gemeinde. Die drei mitgebrachten Geistlichen übergaben eine Lehrformel, worin sie gewisse Restriktionen der Augsb. Confession, nämlich der Variata, beitraten und den Wunsch kundgaben, mit der evangelischen Kirche in brüderlicher Liebe sich einigen zu können. Der Markgraf theilte diesen Wunsch und schrieb an das Consistorium bei Uebergabe der reformirten Lehrformel, daß die lutherischen Geistlichen und Gemeinden die Aufständigen als Brüder anerkennen möchten, worauf das Consistorium erwiederte, „daß sie sich dem fürstlichen Befehle sich gehorsam erzeigen würden, die Fremdlinge aber nur dann als Brüder anerkennen könnten, wenn sie sich rein und ohne Vorbehalt zur unbedingten Augsb. Confession und zur Concordienformel bekennen“ (s. Krauß, Consistorialrath in Bayreuth, Geschichte der evangel. Kirche im ehemaligen Fürstenthum Bayreuth. Erlangen 1860. S. 273; Ueber die jetzigen Verhältnisse der reformirten Kirche im diesseitigen Bayern, wovon die Abkömmlinge der réfugiés einen wichtigen Bestandtheil bilden, und ihr jetziges Verhältniß zur lutherischen Kirche s. d. Artikel „Union in der bayerischen Rheinpfalz und im diesseitigen Bayern“; ebenda, Neue Evangel. Kirchenztg. 1862. April 12. 19. 26; Mittheilungen aus der evangel. Kirche in Bayern. Nebenbei sey hier bemerkt, daß Consistorialrath Krauß a. a. O. jenes Benehmen seiner Vorfahren im Consistorium in allen Theilen billigt. Er stimmt hierin bei Medicus, Geschichte der evangel. Kirche im Königr. Bayern d. Rh. Erlang. 1863. S. 480). — Auch der Markgraf von Ansbach, Johann Friedrich, nahm die französischen Exulanten auf, aber theils wegen der Bedenken des lutherischen Consistoriums, theils aus Besorgniß eines Aufstandes nicht in Ansbach, sondern in Schwabach (s. Medicus a. a. O. S. 481). Aus dem Archiv dieser jetzt mit der in Nürnberg vereinigten Gemeinde hat die evangel.-reform. Kirche vom Jahre 1862 S. 49. 65. interessante Urkunden mitgetheilt; es sind Briefe an

Neubensbrüdern, die im Schlosse If bei Marseille gefangen waren und auf den Galern dienten, an ihren ausgewanderten Pfarrer.

Nach Preußen hat kein deutsches Land so viele französische Exulanten aufgenommen, und ihnen so günstige Bedingungen gewährt, als Hessen-Kassel. Der Landgraf Karl L., jung, thätig, ehrgeizig, übrigens von Haus aus reformirt, bereits in Verbindung stehend mit den französischen Protestanten, erkannte alsobald, welch einen Vortheil die Gründung einer französischen Kolonie seinem Lande bringen könnte. Er wartete die Aufhebung des Edikts von Nantes, die er kommen sah, nicht ab, um den Bedrückten und Verfolgten eine Zuflucht zu eröffnen. Schon am 18. April 1685, also sechs Monate vor der Aufhebung des Edikts von Nantes erließ er an dieselben einen Aufruf, worin er die Gunstbezeugungen und Freiheiten aufzählte, die er ihnen zu gewähren beabsichtigte; sie durften sich nicht nur in Hessen niederlassen, sondern ihren speciellen Aufenthaltsort selbst wählen. Er versprach ihnen für 12 Jahre Freiheit von allen Abgaben und Steuern. Die Handwerker sollten Meister werden können. Kapitalien wurden ihnen angewiesen, woraus sie Häuser bauen konnten, die als ihr Eigenthum auf ihre Kinder übergehen sollten. Alle den Vätern ertheilten Privilegien sollten auf ihre Kinder übergehen; sie hatten sogar die Freiheit, aller Orten Handel zu treiben. Diejenigen, die Manufakturen gründeten, sollten mehr als 12 Jahre von allen Abgaben und Steuern frei sein. Ueberdies verpflichtete sich der Landgraf, eine Kirche zu bauen, einen französischen Geistlichen und Schulmeister auf seine Kosten an allen den Orten zu unterhalten, wo die Exulanten in hinlänglicher Zahl sich niederlassen würden. Eine gewisse Zahl fand sich im Laufe des Sommers, angezogen durch die Versprechungen des Landgrafen, in Kassel ein. Auf die Nachricht von der Aufhebung des Edikts von Nantes sammelten sie sich im Hause eines von ihnen und faßten den Beschluß, einen Fasten- und Bußtag zu feiern, welchem Beschlusse alle Kirchen der Landgrafschaft beitraten. Darauf kamen neue Exulanten. Um noch mehrere herbeizuziehen, erließ der Landgraf am 12. Dezember 1685 ein neues Dekret, worin er alle Versprechungen des frühern bestätigend wiederholte. So kam es, daß bald 3000 Exulanten in Kassel sich gesammelt hatten; bis zum Ende des 17. Jahrhunderts wanderten im Ganzen 5000 Exulanten in Hessen-Kassel ein. Die wohlhabendsten siedelten sich in Kassel und im Umkreis an. Die hauptsächlichste Kolonie war die in Kassel, das damals 18000 Einwohner zählte; die Franzosen führten viele neue Industriezweige ein und wurden so die Schöpfer des Aufschwunges, den diese Stadt seitdem genommen hat. Sie lieferten dem Adoptivvaterlande auch treffliche Aerzte, Rechtsgelehrte, Advokaten, höhere und niedere Officiere, berühmte Architekten, so besonders die Familie Du Roy; der erste, von Wilhelm von Dranien dem Landgrafen cedirt, erhielt von diesem die Leitung des Baues der Neustadt Kassel, der Wilhelmshöhe und der Drangerie, welchen sein Sohn und Großsohn fortsetzten. Die meisten öffentlichen Gebäude von Kassel sind unter der Leitung eines Gliedes dieser Familie erbaut worden. Gegenwärtig, und bereits seit längerer Zeit, ist die französische Kolonie in Kassel mit der übrigen Bevölkerung völlig verschmolzen, dasselbe gilt von der Kolonie in Hanau; hier blühten besonders die Goldarbeiter und Bijouteriearbeiter, ebenso eine große Teppichfabrik, die bedeutendste in ganz Deutschland, gegründet von den Exulanten und noch jetzt von einem Nachkommen derselben dirigirt. — Die Landbebauer und völlig Mittellosen unter den Exulanten erhielten in verschiedenen Gegenden von Niederhessen unbebaute Ländereien, wo sie bis zum J. 1722 achtzehn Ackerbaukolonien stifteten. Sie trugen wesentlich zur Hebung des Landbaues bei, trockneten Sümpfe aus, verbesserten die Viehzucht, pflanzten die Gartenkunst, führten die Kartoffeln ein und singen an, die im Lande vorhandenen Steinkohlengruben auszubenten. Die bedeutendste dieser kleinen Kolonien ist in Hessen-Somburg und heißt Friedrichsdorf, unweit von Frankfurt gelegen; sie treibt weit mehr Industrie als Ackerbau. Noch ist zu bemerken, daß französische Exulanten auch in Württemberg und Baden Aufnahme fanden.

Gehen wir über zu Holland, schon im Mittelalter Zuflucht vieler Be-
sonders aber seit dem Anfange der Reformation. Unter Maria Tudor f
30,000 Engländer dahin. In Folge der Gewaltmaßregeln des Herzogs von A
der Absetzung Philipps II. von der Herrschaft über die nördlichen Provinzen, f
dahin aus Flandern, Brabant, Artois und Hainaut viele tausende, die von 1578
in den bedeutendsten Städten, Amsterdam, Harlem, Leyden, Delft, Middelburg,
Dortrecht wallonische Kolonien gründeten. Wallonen hießen nämlich die B
jener Gegenden. Als der Prinz von Parma durch seine kluge Politik sowohl a
seine Siege die südlichen Provinzen wieder unter die spanische Herrschaft gebrad
ließ er — menschlicher und gerechter als Ludwig XIV. und seine Schergen
nicht katholischen Einwohnern die Wahl zwischen der Auswanderung und der
zur alten Religion, worauf die meisten ihre Güter verkauften und nach Holland
zogen; so verschwand damals alle Spur des Protestantismus in Tournay, Du
Mecheln, Antwerpen, Gent, und es entstanden neue französische Gemeinden in
dam, Nimwegen u. a. D.

Auch die französischen Protestanten suchten schon seit dem 16. Jahrhunder
eine Zuflucht in Holland. Die Auswanderung erfolgte in größerem Maßstabe,
Ludwig seine ersten bedrückenden Maßregeln ergriffen hatte. Nur schon bis 166
mehr als 800 Familien Zuflucht in Holland gefunden. Gelehrte und Geistlich
in Menge vor der Aufhebung des Edikts von Nantes in das gastfreundliche Lan
Peter Du Moulin (s. d. Art.), Drelincourt, Arzt von Ludwig XIV.,
1668 Prof. in Leyden, später Arzt von Wilhelm von Oranien, Charas, be
Chemiker, Polyanthe von Mey, lange Zeit Pfarrer in Dordrecht, Ribet
Artillerie) u. A. Sie waren die Vorläufer anderer bedeutender Männer. In der
20 Jahren des 17. Jahrhunderts war die französische Immigration in Holland
bedeutend, daß sie ein politisches Ereigniß wurde. So wie die Dragonnaden in
begannen (1681), flohen Tausende nach Holland. Eine Erklärung des Magist
Amsterdam versprach den Flüchtigen das Bürgerrecht, die Erlaubniß, ihre
fortzutreiben, Abgabefreiheit auf drei Jahre. Zugleich wurden ihnen Geldanlei
sprochen zum Ankauf der für ihre Gewerbe nöthigen Werkzeuge; ja es war so
sagt, daß die Stadt die Produkte der Mannfacturen der Einwanderer so lange
würde, als diese der öffentlichen Unterstützung bedürften. Die Staaten von
ahmten das Beispiel der Stadt Amsterdam nach. Durch eine Erklärung vom 2
tember 1681 befreiten sie alle Flüchtigen, die sich in der Provinz Holland nie
würden, von allen Abgaben. In dieser Erklärung war mit Absicht der Na
wig's XIV. nicht genannt worden; denn das Andenken der Invasion vom Jahr
wozu einige Zeitungsartikel den Vorwand gegeben, war in allen Gemüthern
so daß man mit Sorgfalt Alles mied, was die Empfindlichkeit des französisc
nigs reizen konnte. Nichtsdestoweniger wurde der Zweck jener Erklärung voll
erreicht; in kurzer Zeit wußten alle französischen Protestanten darum. Die Na
von ihren Leiden, welche die Einwanderer brachten, besonders auch das Dete
wig's XIV., wonach Kinder von 7 Jahren bereits abschwören durften, verbreite
allgemeine Entrüstung. Am 3. Dezember 1682 beschloßen die Staaten von
eine allgemeine Collette für die bereits Eingewanderten und noch ferner Einwan
zu veranstalten; sogleich wurde die Sache in's Werk gesetzt. Der strenge Win
1682 erleichterte die Flucht mancher Familien. Friesland benahm sich ebenf
mäthig wie Holland gegen die leidenden Glaubensbrüder; auch dahin wendeten si
in großer Zahl. Neue Entrüstung entstand, als man erfuhr, daß Holländer, in
reich niedergelassen, das Land nicht verlassen durften und sich als Protestanten
Blasereien ausgesetzt sahen; die bei Ludwig XIV. deshalb gethanen Schritte
denn doch den Erfolg, daß er befahl, den Holländern, die Frankreich verlassen
die Pässe zu geben. Lange Zeit hindurch hatte sich der französische Gesand

von Abauz gestellt, als könne er die grausamen Maßregeln seiner Regierung nicht. Er sagte ab, daß Verfolgungen stattfänden, oder gab vor, die Berichte der Einwanderer seien übertrieben. Bald aber wurde alle Verstellung und alle Ausflucht unmöglich, als Ludwig XIV. am 18. Okt. 1685 seinem Gesandten die Aufhebung des Edicts ankündigte und hinzusetzte, es werde wohl Wenige geben, die so hartnädig seyn würden, im Irrthum zu verharren. Dieser entscheidende Schritt gab das Zeichen zu neuer Thätigkeit an Gunsten der Schlachtopfer des Religionshasses. Ueberall wurden Collekten veranstaltet, um den Armen unter den Flüchtigen beizustehen. Die Repräsentanten der sieben Staaten der vereinigten Niederlande verordneten die Abhaltung eines Fast- und Fasttages auf den 21. November 1685, wobei Gott für die Gnade der freien Uebung des Gottesdienstes gedankt und er gebeten wurde, das Herz des Königs, der die Gläubigen so grausam verfolge, zu erweichen. In jeder Kirche wurden an diesem Tage, an welchem alle Geschäfte ruhten, drei Predigten gehalten. Nun beeiferten sich alle Staaten und Städte, das Beispiel der Staaten von Holland und der Stadt Amsterdam nachzuahmen. Noch im Jahre 1685 wurden über 250 französische Geistliche aufgenommen und gebührend unterstützt. Der Prinz von Dranien nahm zwei derselben in seine Dienste. Mit besonderer Sorgfalt nahm er sich der Militärs an, deren Tapferkeit und Kriegserfahrung er kannte und die er bald im Kampfe gegen Frankreich anzuwenden dachte. Die Auswanderung nahm in den folgenden Jahren auf überraschende Weise zu. Der Graf von Abauz machte darüber im Jahre 1687 dem Könige ernste Vorstellungen: „Die Auswanderung geschehe wegen der Verfolgungen, denen sich die Leute ausgesetzt sähen. Wenn die Reformirten überall so behandelt würden, wie in der Nähe der Majestät, so wären kaum halb so viel ausgewandert.“ In der That hätte man in der Nähe des Königs vor den Schändlichkeiten, die in den anderen Gegenden des Reiches verübt wurden. Der verblendete König, dem man die Kunde von allen jenen Schändlichkeiten vorenthielt, indem alle Eingaben an ihn, worin jene Schändlichkeiten erzählt waren, abgewiesen wurden, erwiderte: „Die Desertionen (das war der beste Ausdruck) meiner neulich belehrten Unterthanen (nouveaux convertis, so hießen nun alle Reformirten) sind Wirkungen einer überreizten Einbildungskraft.“ Man hatte nun französischerseits durch trügerische Vorspiegelungen Einige zur Rückkehr in das Vaterland zu bewegen. Da der Versuch mißlang, so suchte man umsomehr die Auswanderung zu hintertreiben. Der Graf von Abauz unterhielt mehrere Agenten, welche sich durch Erweisung von Wohlthaten, selbst durch Erbauung einer Kirche, im Vertrauen der Ausgewanderten einzuschmeicheln wußten und aus ihrem Munde Nachrichten über diejenigen, die noch aus Frankreich auszuwandern gedachten, erhielten. Es kam es, daß mehrere hundert Unglückliche an der Gränze von Flandern oder die Begriffe waren, sich an der Küste von Frankreich einzuschiffen, arretirt und auf die Meeren geschleppt wurden. Doch bald wurde diesen Raubzügen ein Ende gemacht; der dieser französischen Agenten verlor dabei das Leben. Um ferneren Raubzügen dieser Art vorzubeugen, wurde den Zeitungsschreibern verboten, Nachrichten über die Einwanderer und über die Mittel, womit sie ihre Flucht bewerkstelligten, zu verbreiten. Wie groß ist die Zahl der in Holland Eingewanderten? Die Agenten des Grafen von Abauz berechneten sie schon im J. 1686 auf ungefähr 75000 Seelen, ein Anderer, ein Franzose, auf 55000 — aber es kamen noch viele in den folgenden Jahren. Die Städte, die am meisten aufnahmen, waren Amsterdam, Rotterdam und der Haag. In Amsterdam waren schon 1684 4000, in Rotterdam 1685 5000 — gegen das Ende des 17. Jahrhunderts war die Kolonie in Amsterdam zu 14. bis 15000 Seelen angewachsen; in ähnlichem Maße hoben sich die Kolonien von Rotterdam und dem Haag. Aber die Flüchtlinge waren zerstreut in allen Städten und Gebieten der vereinigten Niederlande. Im J. 1688 zählte man 62 Kirchen, von den Réfugiés gestiftet oder beehrt, nämlich vermehrt, d. h. zum Theil wallonische Kirchen, an welche sich die Franzosen angeschlossen hatten. Im Jahre 1698 ersuchten die Generalstaaten den König von

Schweden, Karl XII., die Réfugiés fortan anzunehmen, da in den Niederlanden kaum so viele seien, daß das Land sie nicht mehr zu ernähren vermöge. Doch war es Vielen gelungen, einen Theil oder ihr ganzes Vermögen mitzubringen. Ein Kaufmann aus Paris verkaufte seine liegenden und beweglichen Güter auf vortheilhafte Weise und rettete so ein Vermögen von 600000 Livres (280000 Gulden); — er kam an mit einem falschen Pässe, der noch fünfzehn seiner Freunde die Rettung verschaffte. Ein Buchhändler von Lyon siedelte sich in Amsterdam an mit einem Vermögen, was mehr als eine Million Livres betrug. Die Kaufleute aus der Normandie, Bretagne, Poitou und Guyenne segelten auf eigenen Schiffen nach den holländischen Häfen und brachten 300000 Thaler in Goldbarren oder in Silber mit. Schon bis zum Ende des Jahres 1685 waren, wie der Graf von Abauz an seinen König berichtete, über 20,000000 Einwohner aus Frankreich in die Niederlande importirt worden. Nicht bloß der Handel und alle Handwerke und Industriezweige erhielten bedeutenden Zuwachs, sondern auch ausgezeichnete Gelehrte und Gelehrte flüchteten sich in diese große Arche der Flüchtigen (*la grande arche des fugitifs*), wie Bayle sich ausdrückte, und brachten geistige Kapitalien mit. Wir nennen hier Claude (s. d. Art.), der damals der bedeutendste Prediger des französischen Protestantismus, auch von den Katholiken als solcher anerkannt war, Jurieu (s. d. Art.), Basnage (s. d. Art.), Martin, Uebersetzer der Bibel (s. d. Art.), Superbille, Verfasser eines vortrefflichen Katechismus, Dubosc (s. d. Art.). Sie waren eigenmächtig verbannt. Mit raffinirter Grausamkeit hatte Ludwig Sorge getragen, daß die Gemeinden ihrer Hirten beraubt würden; alle hatten unter Androhung der Todesstrafe unmittelbar nach der Revolution des Edikts von Nantes ihr Vaterland verlassen müssen. An die genannten reißen sich Benoit (s. d. Art.), Chaufepié u. A., besonders Saurin (s. d. Art.) an. Lange Zeit hindurch nährten alle Ausgewanderten die Hoffnung, in ihr Vaterland zurückkehren zu können. Sie erwarteten, daß die protestantischen Mächte zu ihren Gunsten sich verwenden würden. Wilhelm von Oranien, die Generalstaaten von Holland, auf die dringenden Vorstellungen der Ausgewanderten thaten zwar einige Schritte bei Ludwig XIV. während der Friedensverhandlungen zu Ryswick; aber Ludwig wies alle solche Zumuthungen mit Stolz und Härte zurück. Auswanderer thaten neue Schritte am Ende des spanischen Erbfolgekrieges, aber verum ohne eigentlichen Erfolg; im Frieden von Utrecht wurde der Sache nicht geholfen. Dagegen erhielten die Flüchtlinge in den Niederlanden das Bürgerrecht; sie wurden naturalisirte Holländer. Nachdem schon mehrere Staaten auf diesem Wege vorangegangen waren, beschloß im J. 1715 die Generalstaaten, diese Wohlthat auf alle französischen Einwanderer auszudehnen, „in Betracht dessen — so lautete das Dekret —, daß der Reichthum dieser Länder durch jene vermehrt worden ist, daß sie übrigens vermöge ihres ganzen Betrags die beste Behandlung verdienen, daß es demnach gerecht sei, sie in allen Beziehungen den anderen Bürgern völlig gleichzustellen.“ Die besonderen Privilegien, welche ihnen anfänglich gewahrt wurden, Abgabefreiheit u. dergl., hörten billiger Weise seit dem J. 1720 gänzlich auf.

Wir dürfen aber von Holland nicht scheiden, ohne vom Einflusse zu reden, den die Eingewanderten in mehrfacher Beziehung auf dieses Land hatten. Vor Allem kommt der politische Einfluß in Betracht. An dem Stattholder Wilhelm von Oranien hatte Ludwig XIV. einen seiner würdigen Gegner gefunden, der mit derselben Hartnäckigkeit und Klugheit, wie sein großer Vorfahr Wilhelm der Schweigsame seine Pläne gegen Philipp II., nun die gegen Ludwig XIV. verfolgte. Diesem General von 22 Jahren war es gelungen, die Invasion von 1672 aufzuhalten. Um ihn unschädlich zu machen, mußte das gute Einvernehmen zwischen dem Stattholder und der Republik befestigt werden; das war die Aufgabe, die dem Grafen von Abauz aufgetragen wurde, als er im Jahre 1679 als französischer Gesandter nach dem Haag abging. Zwei Parteien stritten damals um die Oberherrschaft in den öffentlichen Angelegenheiten, die republikanische Partei, wozu die beiden Brüder Witt gehörten, und die Partei des Stattholders.

16. Die erste Partei suchte den Frieden mit Frankreich aufrecht zu erhalten. Der Stattholder suchte gegen Ludwig XIV. eine Allianz zwischen den Niederlanden und England zu bewirken und so weiterhin eine europäische Coalition gegen Frankreich anzuknüpfen. Ihm arbeitete der Graf von Avaux entgegen. Es gelang seinen Intriguen, Forderungen und Bestechungen, die dem Stattholder entgegenstehende Partei zu veranlassen, und den Plänen desselben mächtige Hindernisse in den Weg zu legen, als in der Revolution des Edikts von Nantes die Dinge eine andere Gestalt annahmen. Revolution mit Allem, was damit zusammenhing, der Anblick der Opfer der Revolutionen, die begangen worden, ihre haarsträubenden Erzählungen brachten eine Entrüstung in allen Klassen der Gesellschaft hervor, daß der Stattholder für seine Politik und Absichten gegen Frankreich williges Gehör fand. Der Graf von Avaux selbst an seinen König berichten, daß die Revolution des Edikts von Nantes die betragene Aufgabe scheitern gemacht habe. Die französischen Einwanderer nahmen wesentlichen Antheil an der Unternehmung Wilhelm's von Oranien gegen Jakob II. Im Jahre 1688 setzte sich durch Jurieu in Verbindung mit den Häuptern der französischen Flüchtlinge in England. Die Erzählungen von ihren Leiden, von Mund zu Mund gehend, stößten den Engländern Schrecken ein vor den Plänen ihres katholischen Königs. Die Unternehmung Wilhelm's gegen Jakob II. wurde zum Theil mit französischen Soldaten gemacht. Dieselben leisteten auch dem Prinzen den wirksamsten Beistand in den Kriegen mit Frankreich. So trugen sie bei zu den Siegen bei Oudenarde und Malplaquet im spanischen Erbfolgekriege. Anfänglich hatten Einige sich geweigert, das Vaterland und ihren angestammten König das Schwert zu ziehen, worauf durch die von Oranien sie durch einen Eid an Holland fesselte. Auch viele französische Officiere, Seesoldaten und Matrosen traten in den Dienst der Republik. Sie wirkten, nach dem Zeugniß der Holländer selbst, zur Verbesserung der Schiffbaukunst in den Niederlanden. Französische Matrosen bedienten, als Wilhelm nach England hinüberfuhr, die Schiffe des Admirals und Viceadmirals von Seeland. Bemerkenswerth ist der religiös-sittliche Einfluß der Réfugiés. Die wallonischen Gemeinden in England durch sie neues Leben, die Ranzelberedtsamkeit gedieh zu großer Blüthe durch sie wie Claupe, Dubosc und Saurin. Aber auch in Schriften übten die französischen Einwanderer bedeutenden Einfluß aus. Sie gründeten mehrere literarische Anstalten, wodurch sie nicht bloß auf Holland, sondern auch auf Europa überhaupt einwirkten. Die Schrift: „die Senfter des geknechteten Frankreichs“, welche zuerst gedruckt wurde, andere Schriften von Jurieu, worin das von den französischen Reformirten seit dem Ende der Religionskriege aufgegebenes Princip der Volkssouveränität wieder aufgestellt und gesagt war, daß die Könige wegen der Völker, über die Völker wegen der Könige da seyen, bekräftigten die Opposition in Frankreich gegen den maßlosen königlichen Absolutismus. Der gelehrte Basnage war eben so als Diplomat denn als Theologe (s. d. Art.); er in Verbindung mit A. Court (s. d. Art.) hielt seine Religionsgenossen in Frankreich vom Aufruhr zurück. Viele in den menschlichen Wissenschaften erhielten durch die Einwanderer mächtige Beförderung. Hervorzuheben sich aus in der Rechtswissenschaft Barbeyrac, Professor in Orbinen, in Utrecht, welche einen heilsamen Einfluß auf das Civil- und Criminalrecht ausübten und namentlich eine Milderung des letzteren herbeiführten. Luzac vertheidigte in seinen Schriften die Freiheit der Presse. In der Mathematik machten sich verdient um die Wissenschaften, Professor in Leyden und Andere, in der Physik Desaguliers, in der Chemie Lavanée, in der Geschichte Basnage, Jakob, Benoit (s. d. Art.), Jacob, Verfasser der Schrift „l'état présent de la république des Provinces-unies“. Auch die Thätigkeit von Bayle, sein Einfluß freilich weniger wohlthätig (s. d. Art.). Doch ist ihm in dieser Hinsicht öfters Unrecht angethan worden; zu bemerken ist das Urtheil von Schmidt in dem genannten Artikel, daß in seinen Schriften keine des Guten und Wahren die dessen, was schädlich werden könnte, weit über-

folgt. — Durch Verpflanzung neuer Industriezweige und Vervollkommenung der bereits bestehenden leisteten die Einwanderer ihrem Adoptivvaterlande in staatsökonomischer Hinsicht wichtige Dienste. Die Städte Amsterdam, Rotterdam, Leyden, Harlem verdanken den Franzosen größtentheils den Aufschwung, den sie im 18. Jahrhundert genommen haben, aber dieselben Städte hatten auch alles Mögliche gethan, um die Ansiedelung der Einwanderer, ihre Gewerbsthätigkeit zu erleichtern und zu befördern. Auch die Papierfabrikation, besonders aber die Buchdruckerei und der Buchhandel nahmen einen neuen Schwung. Die Buchhandlung von Huguetan, der von Lyon gebürtig und in Amsterdam mit drei Söhnen angesiedelt war, hatte überall in Europa, selbst in Constantinopel, Smyrna und Aleppo Comptoirs und Niederlagen. Viele Franzosen ließen ihre Werke in Holland drucken. — Der *Contrat social*, die *nouvelle Héloïse*, der *Rand* von Rousseau erschienen in erster Ausgabe in Amsterdam. Holland wurde, das läßt sich freilich nicht läugnen, das Adressbureau für die sogenannte philosophische Partei Frankreichs. In Holland erschienen auch die Schriften von La Mettrie, *histoire naturelle de l'âme*, *l'homme machine*, u. A. Man würde sich aber sehr irren, wenn man glauben wollte, daß die Söhne der Réfugiés im Allgemeinen in diese Richtung abgegangen wären. Auch in Holland haben sich dieselben vielfach mit den Eingeborenen verschmolzen und selbst ihre Namen in das Holländische überetzt. So nannten sich Leblanc: de Witt, die Deschamps: van de Velde, die Chevalier: Ruyter, die Legrand: de Groot, die Dumoulin: van der Meulen. Auch die französischen Gemeinden gingen ein. Im Jahre 1843 wurde sogar verordnet, daß von den 17 noch bestehenden Gemeinden nur sechs, die von Amsterdam, Rotterdam, Haag, Leyden und Bröningen, je nach dem Staate unterhalten werden sollten.

Ehe wir zu England übergehen, betrachten wir die Einwanderung der französischen Flüchtlinge in die Schweiz — schon von den Anfängen der Reformation an ein Refugium für die um der Religion willen verfolgten Franzosen. Bald nach der Bartholomäusnacht wurde von ihnen in Basel eine Gemeinde gestiftet, woran zwei Söhne des Königs von Frankreich sich theilnahmen. In Bern wurde 1623 eine Gemeinde gestiftet, woran der berühmte Ingenieur Grafen von la Suse. Auch in anderen Städten und Orten fanden sich französische Flüchtlinge ein, aber nirgends in größerer Anzahl als in Genf, wo denn auch der Herzog von Rohan begraben seyn wollte. Als in Folge der Verdrüssungen seit 1661 die Auswanderung wieder zunahm, fanden die Flüchtlinge in der Schweiz, die es nicht fürchtete, dem hochfahrenden König von Frankreich zu widerstehen. Die Fluthen der Auswanderung wälzten sich vom Pays de Vaud, vom Dauphiné und Languedoc, bald von allen Theilen Frankreichs her gegen Genf; im Jahre 1685 kamen alle Tage mehrere Hunderte, worunter viele Geistliche; sie wurden Alle nach Kräften unterstützt, aber obschon die meisten weichen zogen, so waren doch gewöhnlich über 4000 in Genf, nach einem Berichte von 1688 in demselben Jahre kamen allein in Zeit von fünf Wochen beinahe 8000. Im Jahre 1688 kamen viele aus den Gefängnissen von Grenoble, Lyon, Dijon, Châlons, Valenciennes, bis an die Gränze von Polizeisoldaten begleitet. Viele begaben sich in die anderen Theile der Schweiz, besonders in das Waadtland. An einem einzigen Tage zählte man in Lausanne 2000, die äußerst gastfreundlich aufgenommen wurden; man sammelte für sie auch im Auslande, und da die deutschen Berner sich hart gegen die Flüchtlinge zeigten, so empfahl die Berner Regierung, ja sie befahl, die Flüchtlinge zu beherbergen, bis sie nach Deutschland befördert werden könnten, und wirklich wanderten viele Tausende nach Deutschland, aber immer blieben noch viele in der Schweiz zurück. Bei der Nachbarschaft von Frankreich war es für die Schweiz, insbesondere für Genf, eine mißliche Sache, so viele Auswanderer zu beherbergen. Seit 1679 war diese kleine Republik genöthigt worden, einen französischen Residenten aufzunehmen, der sie überwachte und den Willen seines hochmüthigen Herrn geltend machte. Als Repressalie für die Aufnahme der Flüchtlinge aus dem benachbarten Pays de Vaud wurde die Aufnahme

des Getreides und anderer Lebensmittel aus dieser Gegend verboten, und Ludwig ließ durch seinen Residenten der Regierung von Genf anzeigen, „daß wenn sie die Flüchtlinge nicht in die Gegenden zurückschickte, woher sie gekommen, so würde er solche Entschlüsse fassen, daß sie es bereuen würde, seine Unzufriedenheit erregt zu haben.“ Erst als die Regierung alle Flüchtlinge fortschickte, gab der König die Einfuhr des Getreides wieder frei. Indessen suchten die Genfer sich gegen fernere Drohungen desselben zu helfen. Sie vervollständigten die Befestigungen der Stadt mit Hilfe eines geschickten Ingenieurs, den ihnen Wilhelm von Oranien lieh; die Bewaffnung der Bürger wurde auch vervollständigt; denn man glaubte nichts Anderes, als daß Ludwig die Bischöfe von Basel, Genf und Lausanne wieder einsetzen, daselbst mit Gewalt den katholischen Gottesdienst wieder einführen und mit Genf den Anfang machen wolle; bereits waren 8000 Franzosen im Dauphiné concentrirt. In dieser Noth versprachen die Abgeordneten der Kantone Bern, Zürich, Basel, Schaffhausen auf einer Konferenz in Zürich, Genf, wenn es angegriffen würde, mit einer Armee von 30000 Mann zu Hülfe zu kommen. In gleicher Zeit hatte sich Genf zum Schein in die französischen Forderungen gefügt; die Flüchtlinge wurden obrigkeitlich ausgewiesen, aber diejenigen Bürger, welche diese Hülfe behielten, wurden nicht bestraft; die Flüchtlinge gingen zu einem Thore heraus und kamen zu einem anderen wieder herein. Umsonst waren die Beschwerden des französischen Residenten; die Obrigkeit sagte ihm, sie werde den Willen Ludwigs erfüllen, *tant qu'il en feroit possible*, so daß dieser einst ungeduldig ausrief: „Ich muß noch einen letzten entscheidenden Beschluß, betreffend die Genfer, fassen.“ Doch er war durch den bevorstehenden Krieg, womit ihn die gegen ihn gebildete europäische Coalition beschäftigte, zu sehr beschäftigt, als daß er jener Drohung eine Folge gegeben hätte; als der König von England, Wilhelm von Oranien, den Genfern seine Thronbesteigung anbot, statteten sie ihm öffentlich ihren Glückwunsch ab. Die anderen Theile der protestantischen Schweiz, obschon sie sich der Réfugiés mit großem Eifer annahmen, ließen von Ludwig keine Drohungen und Mißhandlungen zu erdulden. Als ein Züricher Soldat, in französischen Diensten verwundet, aus dem Hotel der Invaliden vertrieben wurde, weil er nicht katholisch war, erklärte Zürich sogleich, daß es 4000 französische Reformatirte aufzunehmen bereit sey. Einige Tausend derselben durften in den freien Cantonen sich niederlassen, obwohl der päpstliche Nuntius den französischen Gesandten in Bern aufgefordert hatte, dagegen zu protestiren; der König wollte nichts davon wissen. Im Jahre 1690 gelang es auch Bern, das im J. 1536 eroberte Waadtland in die Bogenoffenschaft aufnehmen zu lassen und ihm dadurch gehörigen Schutz gegen Frankreich zu gewähren, wodurch die daselbst angesiedelten zahlreichen Flüchtlinge gegen die Rache ihres ehemaligen Landesherren einen Schirm erhielten.

Man berechnet die Zahl derselben, die in der Schweiz feste Ansiedelung genommen haben, auf etwa 20000, wovon 6454 auf den Kanton Bern kommen, und von diesen waren 4000 allein im Waadtlande niedergelassen. In Genf zählte man im Jahre 1693 auf 16111 Einwohner 3300 Réfugiés. Daselbst erhielten zunächst die wenigsten das Bürgerrecht, nur einige besonders angesehene, Eynard aus dem Dauphiné, 1704 Mitglied des Rathes der 200, dessen Nachkomme der vor einigen Jahren gestorbene Philhellene desselben Namens war; Naville, dessen Nachkomme der Philosoph Naville; Laparède, Sella, Audéoud u. A.

Wie überall, wo sie hinkamen, so zeigten sich auch in der Schweiz die französischen Einwanderer in mehrfachen Beziehungen thätig und wirksam. Die verschiedenen Zweige des Landbaues wurden durch sie vervollkommenet, so im Waadtlande der Weinbau, die Baumzucht und Obstcultur, die Cultur des Maulbeerbaumes. Sie gründeten verschiedene Industriezweige; während früher sehr nothwendige Artikel bloß durch Colportirung aus Basel, Zürich, Genf in's Waadtland gekommen waren, errichteten die Réfugiés daselbst die ersten Magazine und Läden. Bedeutende Manufacturen entstanden in Bern und Zürich durch die Thätigkeit der Einwanderer. Zwei Arbeiterfamilien, die an den Co-

belins gearbeitet hatten, brachten nach Bern die Kunst der Teppichweberei. Besonders in Genf hob sich die Industrie auf merkwürdige Weise; im Jahre 1685 waren in Genf bloß 100 Uhrmacher, die 300 Arbeiter beschäftigten und jährlich 5000 Uhren lieferten. Hundert Jahre später gab es in Genf allein 6000 Arbeiter, die jährlich über 50000 Uhren fabricirten. Nicht so bedeutend, nicht so gut im Ganzen war der politische Einfluß der Réfugiés in der Schweiz. Wenn während der Verwidelungen Berns mit Savoyen im J. 1689 der Sohn des berühmten Admirals Duquesne jener Republik Dienste leistete, indem er eine kleine Marine auf dem Genfersee organisirte, mußte die selbe Republik den Hauptmann Bourgeois, der an der Spitze von Waldensern und Franzosen in Savoyen eingebrochen und zurückgetrieben worden war, hingerichten lassen, um nicht in Conflict mit Frankreich zu gerathen. Die französischen Réfugiés in der Schweiz standen auch in Verbindung mit den Camisarden in den Cevennen. Dieselben fochten tapfer mit bei Bülmergen im J. 1712.

In anderweitigen Beziehungen trugen die Réfugiés in der französischen Schweiz bei zur Ausbildung der Sprache. In den Streitigkeiten wegen der helvetischen Confessionsformel war Darbegrac, damals Rector der Akademie von Lausanne, einer der wichtigsten Bekämpfer dieser Formel und der Einzwängung der Geister. Dem refuge gehörte auch der gelehrte, geistreiche Abanzit an (s. d. Art.). A. Court, der Wiederhersteller der französisch-Reformirten im 18. Jahrhundert, beschloß seine Laufbahn in Lausanne, als eine Art von Generaldeputirter für die Angelegenheiten der französisch-Reformirten dem Auslande gegenüber und als Hauptstütze des von ihm gestifteten theologischen Seminars (s. d. Art. „Court“). Court sagte, als er noch in Frankreich wirkte, den Gedanken zur Stiftung dieses Seminars in Folge des Mangels an Gelehrten, die ja alle verbannt worden und die, wenn sie auch bisweilen ExcurSIONen in ihr Vaterland machten, doch dem drückenden Mangel nicht abhelfen konnten. Alle reformirten Lehranstalten waren im ganzen Umfange des Reiches vernichtet worden. Die Errichtung neuer Anstalten auf dem Boden Frankreichs war nicht zu denken. Court nahm vom Jahre 1718 einige junge Männer vom Pfluge, aus den Handwerkerstätten, den Comptoirs und gab ihnen nothdürftigen Unterricht, worauf sie in der Folge Prediger wurden. Doch das war eine sehr unzulängliche Hilfe. Da schrieb er nach London, nach Holland, nach der Schweiz, nach Genf, man möchte ihm Pastoren schicken, alle Bitten waren vergeblich. Die Stiftung eines Seminars erschien ihm als eine Sache der Nothwendigkeit. Aber wo sollte es gestiftet werden? wie waren die erforderlichen Mittel zu beschaffen? Die französischen Gemeinden waren durch Confiscation und schwere Geldbußen verarmt und gaben den Pastoren anfangs gar nichts. Da wandte sich Court an einflußreiche Personen an protestantischen Höfen, unter anderen im Jahre 1720 an Milord Wake, Erzbischof von Canterbury, mit der Bitte, den König von England für die Sache zu interessiren. Die Bitte fand Gehör. Es wurden Geldmittel gesammelt. Was den Ort betrifft, so konnte man an die alte Metropole der reformirten Kirche, Genf, nicht denken, theils wegen der Nachbarschaft von Frankreich, theils wegen des dortigen französischen Residenten, von dessen Anmaßungen schon die Rede gewesen ist. So kam es dahin, daß man Lausanne, die Hauptstadt des Waadtlandes, wählte, wo eine Akademie bestand, deren Professoren man zu dem angegebenen Zweck verwenden konnte. Die Regierung von Bern ließ die Sache geschehen, in officieller Unkunde, um nicht mit Frankreich Streit zu bekommen. Das Seminar nahm am 1. Jahr 1730 seinen Anfang. Es stand unter der Leitung eines Comité's in Genf, das den Prüfungen und Consecrationen, die in einem Privathause vorgenommen wurden, vorstand. Die Studirenden verweilten daselbst ungefähr drei Jahre und erhielten nach Maßgabe der Zeit und des Ortes ziemlich guten Unterricht, außerdem monatlich eine nicht unbedeutende Unterstützung. Jede Provinz (es war bei der Wiederbelebung der alten Synodalverfassung auch die alte Eintheilung in Provinzen aufgefrischt worden) — jede kirchliche Provinz Frankreichs hatte das Recht, eine gewisse Anzahl von Ein-

hinden in das Seminar zu schicken, die, wie Court sich ausdrückte, den Beruf zum Nützlichkeitssinn in sich spürten. Das Seminar bestand bis zum Jahre 1809, wo es durch die vom Kaiser Napoleon I. gestiftete Akademie von Montauban überflüssig geworden war; damals wurden die bedeutenden Fonds für Stipendien der Studirenden Genf, damals einer kais. frz. Stadt, zugewiesen, wo sie bis jetzt verblieben sind und den daselbst studirenden Franzosen zu gute kommen. Nach der niedrigsten Angabe gingen aus diesem Seminar vom Jahre 1730 bis 1809 über hundert Pastoren hervor, wovon mehrere am Galgen ihr Leben endeten, der letzte von diesen, Rochette, im J. 1762 in Toulouse gehängt, ein paar Wochen vor der Hinrichtung des unglücklichen Calas. Nach der höchsten Angabe wären jährlich sieben consecrirt worden. Vielleicht mag in einzelnen Jahren die Zahl der Ordinirten diese Höhe erreicht haben. Die mittlere Angabe nennt bis zum J. 1787 ungefähr zweihundert (s. Coquerel, *histoire des églises du désert*. I, 208. 209). In diesem Seminar wurden auch Court's Vater, Court de Gébeline, einer der ersten Gelehrten seiner Zeit, sodann Paul Rabaut und sein Sohn Rabaut St. Etienne (s. d. Art. „Rabaut“) gebildet. Court lebte bis 1760. Sein Aufenthalt in Lausanne wurde unterbrochen durch seine Exkursionen nach Frankreich. Er betrieb die Unterstützung der in Frankreich weilenden Reformirten, besonders der „Bekennner auf den Galeeren“, die vermittelt Gold zu etwas besserer Behandlung erlangen konnten. Er unterhielt auch zu diesem Zwecke, nicht bloß um des Seminars willen, eine lebhafte Correspondenz mit den im Auslande weilenden frz. Glaubensbrüdern. Diese Unterstützung der nothleidenden Brüder war einer der schönsten Züge im Leben der Flüchtlingsgemeinden. So wie sie Einiges leistet hatten, so wurden die dürftigen unterstützt, so die Gemeinden von Erlangen, u. A. von Genf aus. Was die Sträflinge auf den Galeeren betrifft, so war es schwer, sie zu unterstützen, aber es gelang doch — oft vermittelt der im Dienste türkischer Fürsten, die sich menschenfreundlicher erzeigten als die Christen.

Schon längst sind die in der Schweiz angesiedelten Réfugiés mit der übrigen Bevölkerung verschmolzen. Aber man braucht nur die Namen einiger zu nennen, um die Bedeutung zu ermessen, die ihnen in der Culturgeschichte zumal der frz. Schweiz zukommt, so außer den bereits genannten Namen Ravielle, Gynard u. A., Rath, General, Stifter des „Musée Rath“ in Genf, Benjamin Constant, geboren 1767 im Schooße einer ausgewanderten frz. Familie, Mallet, Professor der Rechte in Genf, berühmter Publicist, Charpentier, Sohn einer in Sachsen einwandernden Familie, lange Zeit hindurch Direktor der Salzwerke von Vevey im Kanton Vaud, Verfasser der ausgezeichneten Schrift über die Gletscher, die Maler Eugardon, Lafon in Neuenburg, Bourtales, Pury u. Andere, welche große Handelsstädte gestiftet und sich um ihre Vaterstadt durch wohlthätige Stiftungen verdient gemacht haben. Daß aber in der Menschheit zum Guten immer das Böse sich gesellt, dient zum Beweise, daß der berühmte James Fazy auch ein Nachkomme eines Réfugiés ist, sowie in Deutschland Dulong u. A.

Gehen wir zu England über. Seit der Mitte des 16. Jahrhunderts hatte England die evangelische Partei in Frankreich unterstützt, bald durch die Waffen, bald durch Negotiationen. Von jener Zeit an, besonders seit der Bartholomäusnacht, flüchteten evangelische Franzosen nach England, aber schon 1550 war eine zum Theil aus Franzosen bestehende Gemeinde in London gestiftet worden (s. den Art. „Lasko“). Bis zur Zeit der Aufhebung des Edikts von Nantes kamen noch mehrere dazu, die zu Canterbury 1601, zu Sandwich, zu Norwich 1604, und andere im 16. und 17. Jahrhundert. Diese Ansiedler hatten England zur Aufnahme derjenigen vorbereitet, welche die Verfolgung unter Ludwig XIV. ihnen noch zuführen sollte. Die Engländer ermaßen den humanitären Nutzen, den sie davon ziehen konnten. Daher, als die Dragonnaden begannen, konnte selbst der frivole Karl II, der sich nicht entblödete, vom frz. König eine Pension anzunehmen, nicht umhin, zu Gunsten der Verfolgten Maßregeln

zu treffen. Im Edikt von Hamptoncourt, vom 28. Juli 1681 unterzeichnet, erklärte seine Bereitwilligkeit, den um des Glaubens willen Verfolgten hilfreich beizustehen und versprach ihnen die Naturalisation mit allen zum Betreiben ihres Handels und ihrer werbe nöthigen Privilegien, so weit sie mit den Interessen des Königreiches vereinbar wären. Ihre Kinder sollten die öffentlichen Schulen und die Universitäten besuchen dürfen. Er befahl allen Civil- und Militärbehörden, ihnen unentgeltlich Pässe geben und außerdem Geldunterstützungen, um dahin zu reisen, wo sie hin wollten. Der Erzbischof von Canterbury und der Bischof von London wurden beauftragt, Bittschriften in Empfang zu nehmen und sie dem Könige vorzulegen. Jakob II., obgleich eifriger Katholik, befolgte das Beispiel seines Bruders. Als bei seiner Thronbesteigung (Februar 1685) die französischen Gemeinden von London, Canterbury, Norwich, Thorney-Abbey ihm ihre Huldigung darbrachten und um die Bestätigung der von Karl II. erteilten Privilegien baten, antwortete er, daß sie unter seiner Regierung denselben Schutz genießen würden, wie unter der seines Bruders, daß er sie für getreue Unterthanen halten und solches beweisen werde. Er hielt Wort. Nach der Aufhebung des Edikts von Nantes erließ der König, der allgemeinen Stimmung der Nation nachgebend, ein für die Flüchtlinge sehr günstiges Edikt, im Sinne des von Karl II. gegebenen. Diese Flüchtlinge kamen hauptsächlich aus der Normandie, Picardie, Bretagne, Orléans. Man berechnet, daß im Ganzen bis 1695 an 80,000 Franzosen in England einwanderten, wobei diejenigen mitgerechnet sind, die unter Karl II. gekommen. Der dritte Theil siedelte sich in London an, in verschiedenen Quartieren der Stadt, besonders in dem Spitalfields. Es waren viele von diesen Unglücklichen in Frankreich vom evangelischen Glauben abgefallen; nun wurden sie geprüft und nach Abschwörung der katholischen Religion wieder in der evangelischen Kirche aufgenommen; allein im Mai 1687 wandten auf diese Weise 487 mit der Kirche wieder ausgesöhnt. Die Zunahme der Einwanderer machte die Erbauung neuer Kirchen nöthig. Unter Jakob II., Wilhelm III. und Maria II. wurden zu den 5 in London bereits bestehenden 26 neue Kirchengebäude von Flüchtlingen erbaut; in einigen wurde später der anglikanische Ritus eingeführt. Dritttheile der Flüchtlinge verbreiteten sich in England außerhalb London und gründeten daselbst Gemeinden, ein kleiner Theil siedelte sich in Edinburg an, sie bewohnten ein Quartier, welches das Quartier der Picardie genannt wurde.

Wenden wir uns auf die Einwanderung unter König Jakob II. zurück. Bei der Ankommen von ihren Leiden erzählten, machte um so tiefern Eindruck, als der König, selbst eifrig katholisch, die englischen Katholiken vom Testeide dispensirte, die Freiheit des Gottesdienstes gewährte, die Jesuiten in sein Land berief und in Wien den päpstlichen Nuntius feierlich empfing. Man fürchtete, daß er bald Gewaltsam nach Art Ludwig's XIV. gegen die protestantischen Unterthanen ergreifen würde. Auch die englischen Katholiken gingen an, um sich selbst besorgt zu werden. Jakob II. und der päpstliche Nuntius baten dringend den französischen Gesandten Bonrepaus, die abscheulichen Verfolgungen zu desavouiren, welche das Gerücht (freilich diesmal wahrhaftig) Ludwig XIV. und seinen Beamten zuschrieb, um die Skrupel der englischen Katholiken zu beschwichtigen. Als nun Ludwig XIV. Versuche machte, um durch ähnliche Vorpiegelungen die Geflüchteten zur Rückkehr in die Heimath zu locken, unterstützte Jakob II. Diese Versuche verdienen hier eine kurze Erwähnung. Bonrepaus erhielt aus Versailles folgende Instruktionen: „Da die Befehle der Päpste Ihrer Majestät besonders am Herzen liegt, da er sehnlich wünscht, nach Frankreich diejenigen zurückzurufen, die aus religiöser Caprice (par un caprice de religion) weggezogen sind, soll Bonrepaus sie bereden, zurückzukehren, und ihnen dabei behülflich seyn. Er soll klären, daß die ausgestreuten Gerüchte von Verfolgung der Reformirten ungegründet seyen, da Sr. Majestät nur auf dem Wege der Ermahnung sie wieder mit der Religion auszuföhnen sucht, von der sie, wie sie selbst gestehen müssen, ohne Grund getrennt worden sind. Er kann sie versichern, daß alle, welche zurückkehren, günstig aufgenommen

wieder in den Besitz ihrer Güter gesetzt werden sollen. Er soll den Bedürftigen nöthigen Gelder u. s. w. geben. Diejenigen, die sich befehlen, können auf einen andern Schutz Er. Majestät rechnen.“ Vonrepaus befolgte mit großem Eifer diese Instructionen, aber bei den allermeisten Flüchtlingen waren alle noch so schönen Versprechungen vergebens, indem sie sagten, daß, nach dem auf so flagrante Weise alle früheren ihren Günstern erlassenen Edikte vernichtet worden, es keine Sicherheit mehr in Frankreich für sie gebe. Und doch gelang es Vonrepaus — so stark war noch die Liebe zu Vaterlande —, in Zeit von etlichen Monaten 507 Flüchtlinge zur Rückkehr nach Frankreich zu bewegen (nach einer Depesche von Vonrepaus vom 5. Mai 1686). Jakob II. begünstigte und unterstützte sehr diese Mandver, denn er betrachtete alle französischen Einwanderer als seine Feinde, obschon er officiell als ihr Beschützer auftrat und namentlich im J. 1689 eine neue allgemeine Collette für sie in den drei vereinigten Königreichen anordnete, die ungefähr 200,000 Pfd. St. einbrachte. Auf sehr sorgfältige und geordnete Weise wurden diese Gelder verwendet zur Unterstützung der Bedürftigen, zur Erbauung neuer Kirchen; im Jahre 1688 erhielten ungefähr 2700 Personen Unterstützung. Jakob II. war sehr erzürnt über das Gelingen jener Collette, sowie er denn das Seine hatte, um dieses Gelingen zu verhindern. Den Bischof von London, der sich der Einwanderer sehr eifrig annahm, schloß er aus seinem Rathe aus. Das Werk von *„Les plaintes des protestants cruellement persécutés dans le royaume de France“* sogleich in's Englische übersezt, hatte in London ungeheuern Eindruck gemacht. Die französischen Gesandte beschwerte sich über diese Schrift bei Jakob II. Auf königlichen Befehl wurde die Schrift durch Scharfrichters Hand öffentlich auf dem Börsenplatze in London verbrannt. Mit Mühe hielt die Polizei den Ausbruch des Unwillens des bei dieser barbarischen Handlung zahlreich versammelten Volkes ab. Der Eindruck derselben in England war überwältigend. Vonrepaus selbst berichtete darüber an seinen König: „Ich sage ganz offen, daß Jakob II. dadurch Alles billige, was in Frankreich gegen Protestanten geschehen sey“; alles dieses beschleunigte den Sturz des verblendeten Königs. Mit der Thronbesteigung Wilhelm's von Oranien 1688 hörten dergleichen Anmaßungen auf. Die neue Regierung begünstigte die französischen Einwanderer, doch ohne auf Hindernisse zu stoßen, indem mittelst französischen Geldes die Opposition in beiden Parlamentshäusern gegen den neuen König unterhalten wurde. So kam es zu, daß der Vorschlag Wilhelm's, allen Eingewanderten die von den Stuarts oft verweigerte Naturalisation zu ertheilen, im Parlamente abgewiesen wurde; erst nach dem Tode Wilhelm's, unter der Königin Anna, im Jahre 1709, ertheilte das Parlament den Réfugiés die genannte Vergünstigung. — Bis zu dieser Zeit waren sie auch in Irland ziemlich zahlreich geworden, aber erst seit der Vertreibung Jakobs II. Als im Jahre 1751 der Graf von St. Priest, Intendant von Languedoc, durch neue Bestimmungen viele Reformirte zur Auswanderung zwang, fanden sie, die zuerst in die Irlande geschickt waren, in Irland durch die Fürsorge der britischen Regierung und Wohlthätigkeit vieler Privatleute sehr gute Aufnahme.

Der politische Einfluß der französischen Flüchtlinge war in England nicht minder stark als in Holland. Sie leisteten Wilhelm von Oranien bei seinem Unternehmen Befreiung Englands vom Joche der Stuarts wesentliche Hülfe. Der Kern der neuen Armee, womit er zu Naerden in die See stach, bestand, wie bekworretet, aus französischen Regimentern, überdieß waren 730 französische Officiere in der ganzen Armee vertheilt, viele unter seiner eigenen Garde, mehrere waren um seine Person als *„les de camp“*. Der Ingenieur Coulon, einer der ersten in der Armee Ludwig's 14., befehligte die Artillerie. Der Marschall von Schomberg führte den Befehl über die Armee unter der Oberleitung Wilhelms. Schomberg, ein geborener Deutscher, protestantischer Confession, seit 1650 naturalisirter Franzose, hatte sich unter Ludwig XIV. in Kriegen sehr ausgezeichnet, in Portugal durch seine Siege über die Spanier Philipp IV. gezwungen, den Herzog von Braganza als König von Portugal anzuerkennen; dar-

auf hatte er nach dem Tode von Turenne die Marschallswürde erhalten. Als solch hatte er 1675 im Kriege mit Holland die Holländer gezwungen, die Belagerung von Maastricht und Charleroi aufzuheben. Bei der Aufhebung des Edikts von Nantes erlaubte ihm Ludwig, Frankreich zu verlassen und wies ihm Portugal als Ort der Verbannung an. Als Keger verhaßt, verließ er das Land und begab sich zum großen Fürsten, der ihn zum Staatsminister und Generalissimus seiner Armee ernannte. Als solcher nahm er 1686 Theil an der Zusammenkunft in Cleve zwischen dem Kurfürsten und Wilhelm von Dranien; er befestigte diesen in dem großen Plane, den er mit ihm herumtrug, Jakob zu entthronen, und versprach ihm seine Hilfe. Sein Beispiel wirkte, daß viele französische Officiere und Soldaten unter die Fahnen Wilhelm traten. Schomberg war es, der den Prinzen bewog, nicht, wie er anfänglich beabsichtigte, die Themse hinauf bis nach London zu segeln, sondern in der Bucht von Dover zu landen, um nicht gleich als Eroberer aufzutreten, und einige Tage abzuwarten, seine Anhänger einen muthigen Entschluß gefaßt hätten. Wilhelm befolgte diesen Rath, und so gelang es ihm, zu siegen, ohne einen Tropfen Blutes seiner kühnen Unterthanen vergossen zu haben. — Damals geschah es, man möchte sagen, durch Ironie des Schicksals, daß ein französischer Officier, als Lieutenant in der Garde der Prinzen, von diesem den Auftrag erhielt, dem französischen Gesandten den Befehl überbringen, daß er in 24 Stunden London verlassen sollte, während ein andrer Refugié ihn begleiten und vorkommenden Falls gegen die Wuth des Volkes beschützen sollte. Nachdem England und Schottland, dieses zum Theil aus Zuneigung für die Tochter Jakob's II., sich für den neuen Herrscher erklärt hatten, blieb es übrig, Irland für ihn zu gewinnen. Der Vicelkönig Tyrconnel, der katholischen Religion und dem Könige eifrig ergeben, empfing den Flüchtigen in Dublin als König. Ludwig beeilte sich, Schiffe, Soldaten, Geld zu schicken und den gewandten Grafen von Avaux, damit seinem Rathe unterstützen sollte. Bald war nur noch die Stadt Londonderry gegen Wilhelm. Da erhielt Schomberg den schwierigen Auftrag, Irland unter die Botmäßigkeit von Wilhelm zu bringen. Anfangs konnte er wenig ausrichten, weil der König, gehemmt durch die Eifersucht der Engländer gegen die Holländer, ihn nicht Truppen hatte anvertrauen können. Doch gelang es ihm wenigstens, die Fortschritte des Feindes etwas aufzuhalten, und dabei leisteten ihm die französischen Soldaten in der kleinen Armee die wesentlichsten Dienste. Sie waren um so eifriger in ihrem Dienste, als sie glaubten, daß der Sieg über die Irländer dem neuen Könige gestatten würde, alle seine Kräfte gegen Ludwig zu richten und diesen so zu schwächen, daß er die Engländer wieder aufnehmen müßte. Diese Hoffnung theilte sich den Refugiés dem Continente mit. So wanderten viele Militärs aus Genf und Lausanne, bis zu 400—500 in einer einzigen Woche, nach Irland, ungeachtet der Beschwerden der französischen Residenten in Genf. Auf diese Weise mehrte sich die kleine Armee in Irland. Wilhelm selbst kam über den St. Georgesthal, um an der Seite Schomberg zu kämpfen. In der blutigen Schlacht bei dem Flusse Boyne im Jahre 1688 that Schomberg den Muth seiner französischen Soldaten an, indem er ihnen zurief, auf feindlichen Linien deutend: „Da sind Eure Verfolger!“ In dieser Schlacht fiel der Marschall, 82 Jahre alt, den besten Ruf hinterlassend; ein anderer französischer Feldherr, La Caillemotte-Ruvigny, Sohn des ehemaligen französischen Gesandten am englischen Hofe, erhielt auch eine tödliche Wunde. Diese Verluste mögen die völlige Unterwerfung Irlands noch um einige Jahre verzögert haben. Die Partei Jakob's setzte den Kampf fort auch nach der Abreise desselben. Die französischen Regimenter Wilhelm's unterstützten ihn, für dessen Sache tapfer zu kämpfen. Der Sieg bei Agrim, der die gänzliche Unterwerfung Irlands herbeiführte, war besonders der Tapferkeit der Refugiés zu danken. Auch auf dem Continente thaten sich diese im Kampfe gegen Ludwig hervor. Ruvigny, Bruder des genannten, war nach Schomberg derjenige, der seinem Herrn die größten Dienste leistete. In der Schlacht bei Neerwinden, wo die Franzosen

lagen, gelang es ihm, wenigstens den Rückzug der Allirten zu decken. Im J. 1694 wanderte er in Savoyen und bald darauf in Spanien die gegen Philipp V. gesendeten Truppen. Im Jahre 1706 zog er in Madrid ein an der Spitze der englischen und portugiesischen Truppen. Cavalier, der ehemalige Camisardenführer, trat in die Dienste Wilhelm's von Oranien als Oberster eines Regimentes, welches in Spanien sich besonders auszeichnete. In der Schlacht bei Almanza, wo Ruvinh, der Franzose, das englische Heer befehligte, Berwid, der Engländer, Anhänger Jakob's II. das französische, jedoch Cavalliers Regiment, ganz aus französischen Réfugiés bestehend, im Kampf mit dem französischen, von dem man vermuthete, daß es den Krieg in den Cevennen mit Macht hatte. Beiderseits wurde das Feuer eingestellt, die beiden Regimenter griffen einander mit dem Bajonnett an, von solcher Wuth hingerissen, daß von beiden Regimentern zusammen nur 300 Mann übrig blieben. Man muß es freilich bedauern, daß die französischen Réfugiés die Waffen gegen ihr Vaterland ergriffen. Aber wem die Schuld davon beizulegen, kann keinen Augenblick zweifelhaft seyn. Man muß auch bedenken, daß sie kaum die Freiheit hatten, anders zu handeln, so wie sie einmal gezwungen waren, ein neues Vaterland anzunehmen. Hauptsächlich aber kommt dieß in Betracht, daß sie, wie bevormundet, aus der Schwächung der Macht Ludwig's XIV. die Hoffnung hatten, einst wieder in ihr Vaterland zurückkommen zu können. Da sie durch die schändliche und gewalthätigste Ungerechtigkeit gezwungen worden, den Boden des Vaterlandes zu verlassen, so begreift man, daß sie sich auch nicht vor gewalthätigen Mitteln scheuten, um sich den Eingang in das Vaterland wieder zu verschaffen.

So viel von dem politischen Einfluß der Réfugiés. Dieselben machten sich aber in Großbritannien, wie in anderen Ländern, durch ihre industrielle Thätigkeit, sowie durch ihren Handel verdient. Man schätzt die Zahl derjenigen, die in den drei Königreichen sich dieser Laufbahn widmeten, auf ungefähr 70,000. Sie führten mehrere neue Zweige der Industrie ein und vervollkommneten die schon bestehenden. Die bedeutendste Industrie, die sie einführten, war die Seidenfabrikation. Sie wurde angefangen durch einige Arbeiter von Bourges und Lyon in Canterbury, woselbst 1694 bereits 1000 Webstühle waren, welche 2700 Personen Arbeit und Brod verschafften. Aber die Arbeiter siedelten sich später in London an; von da verpflanzten sie sich auch nach Dublin, wo diese Industrie einen unerwarteten Aufschwung nahm. Ein einfacher Arbeiter, James Outhwaite, brachte nach England die neulich in Lyon entdeckte Kunst, die Taffete zu machen (lustrer les taffetas). Umsonst machte der französische Gesandte in London, auf Befehl Ludwig's, jenem Arbeiter glänzende Anerbietungen, wenn er in sein Vaterland zurückkehren wollte. Dieser Artikel, von dem bis dahin im Betrage von 6000 Pfd. St. jährlich aus Frankreich in England eingeführt worden, wurde in diesem Jahre so sehr bearbeitet, daß die Importation desselben im J. 1698 verboten wurde, und der große Schaden für Frankreich und für Lyon insbesondere, wo im J. 1698 von 18000 Webstühlen für verschiedene Stoffe nur noch 4000 übrig blieben. Vor der Aufhebung des Edicts von Nantes kauften die Engländer in der Normandie und Bretagne einen großen Theil der Leinwand für ihre Segel; daselbst verschafften sie sich auch die meiste Leinwand, die sie zum Theil in Westindien wieder verkauften. Die Réfugiés verpflanzten diese Industrie in ihr neues Vaterland mit solchem Erfolge, daß im Jahre 1698 der Handel mit weißer Leinwand in vielen Städten der Normandie und Bretagne um zwei Drittheile abgenommen und der Handel mit der Segelleinwand fast gänzlich aufgehört hatte, und daß selbst 4000 katholische Bearbeiter dieser Industrie allein aus Rennes, Nantes und Vitre nach England überfiedelten, um ihrer Industrie nicht entsagen zu müssen. Von 20,000 Arbeitern, die in Faval seine Leinwand verfertigten, wanderten 14,000 aus. Die schon früher unter Elisabeth durch flüchtige Flüchtlinge importirte Fabrikation von Flanell und anderen wollenen Stoffen, wurde durch die Réfugiés seit dem Jahre 1685 sehr vermehrt und vervollkommenet. Die erste Manufaktur für Teppiche und Gobelins, die in England errichtet wurde,

hat dieses Land auch den Réfugiés zu verdanken. Die Hutfabrikation war in Frankreich fast ganz in den Händen der Reformirten gewesen; sie allein bearbeiteten die in England und Holland so sehr gesuchten Hüte von Caudebec. Die meisten dieser Hutfabrikanten wanderten nach England, und von daher bezogen fortan die französischen Adelligen, ja selbst die Cardinäle in Rom, ihre Hüte, bis es in der Mitte d. 18. Jahrhunderts einem französischen Hutmacher gelang, nachdem er lange in London gearbeitet, das Geheimniß dieser Fabrikation zu entdecken, was er nun in sein Vaterland zurückbrachte. Anstatt des grauen und braunen Papiers erhielten die Engländer durch die Réfugiés weißes Papier seit 1685 und 1686. Es gelang zwar den französischen Gesandten, einige der neuen Manufakturen 1687 wieder verschwinden zu machen, indem er durch bedeutende Geldunterstützungen die Arbeiter bewog, nach Frankreich zurückzukehren, aber unter Wilhelm III. wurden jene Fabriken erneuert. — Man berechnet, daß die von den Réfugiés importirten oder vervollkommeneten Industriezweige Frankreich jährlich einen Verlust von 1,880000 Pfd. St. verursachten.

Auch in wissenschaftlicher Hinsicht war der Einfluß der Réfugiés in England von Bedeutung. Was zuerst die Naturwissenschaften betrifft, so war Saverij, ehemals Hauptmann im Dienste Ludwig's XIV. der Erfinder einer Maschine für Anstrodren der Sumpfe. Der Arzt und Physiker Papin, seit 1681 in London, später Professor in Marburg, sagte wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in England den Gedanken der Dampfmaschinen, welchen er später in einem 1707 in Leipzig erschienenen Buche ausführte: „Ars nova ad aquam ignis adminiculo efficacissime elevandam“. Von anderen Gelehrten, die nach England auswanderten, nennen wir Justel, ehemals Sekretär Ludwig's XIV., Bibliothekar des Königs von England, Rapin Thoyras, zuerst als Militär unter Wilhelm diente, Verfasser einer Dissertation über Tories und Whigs und der Geschichte Englands, welches letztere Werk ihn 17 Jahre lang beschäftigte, Motteux, der Don Quichotte und Mabelais in's Englische übersehte, Miffou, Verfasser des théâtre sacré des cévennes 1709 in London erschienen und in demselben Jahre in's Englische überseht, Bastide, einer der Ältesten der Kirche in Charenton, Verfasser einiger Controversschriften, Graverol, angesehener Rechtslehrer, einer der Stifter der Akademie von Nismes seiner Vaterstadt, seit seiner Auswanderung nach England Verfasser einer Geschichte von Nismes; in der vorgeliegenden Epitro à Messieurs les réfugiés qui se sont établis à Londres sagt er unter anderem: „Wir, die wir bloß um des Wortes Gottes und des Zeugnisses von Christus willen in einem von dem unserigen so weit entfernten Lande wohnen, wollen uns bestreben, unserem Bekenntnisse und unserem Glauben Ehre zu machen und ein weises und bescheidenes Betragen, durch ein musterhaftes Leben und durch die volle Hingebung an den Dienst Gottes. Wir wollen daher eingedenk bleiben, daß wir die Söhne sowie die Väter von Märtyrern sind. Vergessen wir niemals die Ruhm, streben wir, denselben auf unsere Nachkommen zu übertragen.“ Ferner ist zu nennen Allix (s. den Art.), der ebensowohl um seiner trefflichen Predigtweise als um seiner Gelehrsamkeit willen Anerkennung verdient. Bemerkenswerth ist es auch, daß Ludwig XIV. Alles in's Werk setzte, um ihn zur Abschöpfung des evangelischen Glaubens zu bewegen. Seignelay, einer der Agenten Ludwig's, schrieb an Bourne in London bei diesem Anlasse: „Die Familie des Pastors Allix, die in London aufhält, hat sich in Paris aufrichtig belehrt. Wenn Sie sich diesem Pastor nähern und ihn bewegen könnten, nach Frankreich zurückzukehren, um sich zu belehren, so können Sie ihm ohne Weiteres drei- bis viertausend Pfd. St. als Pension anbieten, und wir müßten noch weiter gehen, so zweifle ich nicht, daß der König geneigt wäre, Ihnen noch beträchtlichere Gunst zu erweisen.“ Allix wies diese schönen Anerbietungen zurück. Unter den Réfugiés, die in England ihr Licht leuchten ließen, gebührt eine vorzügliche Stelle Abbadie, dessen Buch über die Wahrheit der christlichen Religion selbst am Hofe Ludwig's XIV. die wärmsten Verehrer fand und der in England starb (s. d. Art.). Un-

in Schriften verdient außer der bereits genannten besondere Erwähnung die „*Défensoirs de la nation Britannique*“, wodurch er die Revolution in England 1688 zu rechtfertigen suchte und die vollständige Apologie des neuen Königs gab. Im J. 1694 hatte er eine Rede, die Leichenrede auf die Königin Maria, Gemahlin Wilhelm's von Oranien, zu lesen. Auch in Irland gaben die Réfugiés geistige Anregung. Das erste literarische Journal, welches in Dublin erschien, wurde durch den franzöf. Pfarrer Drog gestiftet. Auch die Söhne der Réfugiés machten sich um ihr neues Vaterland verdient. Der berühmte Physiker Desaguliers, Sohn des ausgewanderten Pastors gleiches Namens, Schüler Lantons, erfand und verbesserte physikalische Instrumente und machte die Ideen Newton's auf großen Kreisen bekannt durch öffentliche Vorlesungen, an denen selbst König Georg I. Theil nahm. Romilly ist der Name einer Familie, wovon mehrere Mitglieder in der Wissenschaft, im geistlichen Stande, in der Advokatur und in der Armee sich hervorthaten. Der 1766 zum Pfarrer einer franzöfischen Gemeinde gewählte Romilly war ein vorzüglicher Prediger, dessen Kanzelreden denen von Saurin an die Seite gestellt werden können. Samuel Romilly, der berühmteste Advokat von London, wurde eines der Führer der Whigpartei und der Gründer des großen Vermögens der Familie. Seine lebenden Söhne nahmen bedeutende Stellungen ein in der Magistratur und in der Verwaltung des Landes. Die Familie Thellusson, von Lyon gebürtig, hat dem englischen Parlament zwei ausgezeichnete Mitglieder zugeführt. Saurin, attorney-general, war der Großsohn des Bruders des berühmten Saurin. Lahard, der Verfasser der Schrift über die Ruinen von Ninive, ist der Nachkömmling einer Emigrantenfamilie. Gleiches gilt von den franzöfischen Ursprungs die verdienstvollen Generale Ligonier, Brebois, Blaquières; La Bouchère, der vor kurzer Zeit Mitglied des englischen Ministerraths war, stammt aus einer protestantischen Familie, die in der Nähe von London heimisch war. Im Laufe der Zeit verschmolzen sich die Nachkommen der Réfugiés mit der Nation, die ihre Väter aufgenommen hatte. Man kann die Fortschritte dieser Verschmelzung verfolgen, indem man die franzöfischen Gemeinden allmählig verschwinden sieht. Unter Wilhelm III. gab es deren 31 allein in London, im Jahre 1731 bloß noch 11, im Jahre 1782 nur 11, gegenwärtig gibt es deren 2, wovon bald nur noch eine übrig sein wird. Die sonst in England, auch in Schottland, Irland gestifteten Gemeinden haben im Laufe des 18. Jahrhunderts fast alle den anglikanischen Ritus angenommen, und mit dem altreformirten Ritus ist auch die franzöfische Sprache verschwunden. Die Kolonie von Portarlington hat ausnahmsweise bis 1827 den Gottesdienst in franzöfischer Sprache beibehalten. Die Kriege Englands mit Frankreich am Anfang des 19. Jahrhunderts beschleunigten die Vollendung des Verschmelzungsprozesses, die sich darin kundgab, daß die Nachkommen der Réfugiés sogar ihre Namen in die Landessprache übersehten, so nannten sich die Le Maître: Masters, — die Leroy: — die Lounelier: Cooper, — die Lejeune: Young, — die Leblanc: White, — die Lenoir: Black.

Mit dem Allem haben wir die Darstellung der von den franzöfischen Reformirten im Auslande gestifteten Gemeinden noch keineswegs erschöpft. Wir finden solche auch in Dänemark. Doch als zuerst die Rede davon war, nach der ersten Ansiedelung von Réfugiés in Brandenburg, als man daran dachte, sie ins Land zu ziehen, um die Unruhen zu heben, that die Geistlichkeit ihr Möglichstes, um die calvinische Heterodoxie, die als mit dem absoluten Königthum von Gottes Gnaden unerträglich dargestellt wurde, vom streng lutherischen Lande fern zu halten. Ueberdies mußte der Allianzvertrag zwischen Frankreich und Dänemark (1682) und die jährlichen Subsidien von 1000 Thlr., die Ludwig dem König Christian V. auszahlte, auch das Ihrige beitragen, um diesen gegen die geflüchteten Franzosen ungünstig zu stimmen. Doch schon im J. 1681, als die Nachricht von den ersten Dragonnaden ankam, erließ der König, von christlichem Mitleid bewogen, eine Deklaration, wodurch er diejenigen, die in seinem Staate Zuflucht suchen würden, zu schützen versprach und ihnen freie, ungehinderte

Ausübung ihres Gottesdienstes gestattete. Er versprach ihnen noch mehr Erleichterungen namentlich Abgabefreiheit für acht Jahre, wenn sie ihm nur Treue schwören und dazu verstanden, ihre Kinder in der lutherischen Religion aufzuziehen zu lassen. Von dieser letzten Verpflichtung oder Servitut wurden sie im Jahre 1685 befreit, Folge der Fürsprache der Königin Charlotte Amalie; diese vortreffliche Fürstin war Tochter Wilhelm's IV., Landgrafen von Hessen, reformirter Confession. Sie stand in enger Verbindung mit ihrem Oheim, dem großen Kurfürsten, der seine Sympathien für die leidenden Glaubensgenossen allen Fürsten seiner Confession einflößte. Auf die dringenden Vorstellungen des Kurfürsten und die wiederholten Bitten der frommen Königin erließ der König im Jahre 1685 ein neues Edikt zu Gunsten der Réfugiés. Er erlaubte Allen aufzunehmen, die nach Dänemark sich wenden würden; er versprach den Militärs dieselbe Grade zu ertheilen, die sie in Frankreich gehabt hatten, die Adeligen unter seine Trabanten und Garde aufzunehmen, solchen, die Manufakturen gründen wollten, Häuser zu geben und Geld vorzustoßen. So kam es, daß bald eine französische Gemeinde in Kopenhagen entstand, dessen erster Pfarrer Renard, der des ehemaligen Pfarrers von Charenton, wurde. Die Generalstaaten von Holland bewilligten Subsidien von 1000 Gulden zur Erbauung einer Kirche. Die Königin legte den Grundstein davon im Jahre 1688 und stiftete einen Fond, dessen Zinsen zum Unterhalt der die Kirche bedienenden Geistlichen bestimmt war. Um der neuen Kirche einigen Glanz zu geben, suchte sie Dubosc, einen angesehenen Prediger, durch vortheilhafte Anerbietungen herbeizuziehen. Als Dubosc Alles ausschlug, erwirkte sie vom großen Kurfürsten, daß Laplacette aus Pontac in Bearn, in Berlin angestellt, nach Dänemark geschickt wurde, wo er sogleich als Geistlicher der neuen Gemeinde eine Anstellung erhielt; ihm wurde beigelegt Theodor Blanc, der sechs Jahre lang Geistlicher an einer der französischen Gemeinden in London gewesen war. Doch konnte die Königin die junge Gemeinde in Kopenhagen nicht immer gegen die confessionelle Vorurtheile der lutherischen Geistlichen schützen. Auf die dringenden Vorstellungen der beiden Bischöfe des Bischofs von Seeland und des Hofpredigers erschien 1690 ein Edikt, laut welchem die in gemischten Ehen (so nannte man auch die Ehen zwischen Lutheranern und Reformirten) erzeugten Kinder in der Staatsreligion erzogen werden sollten und den Ehenmählern der Gebrauch der Gloden untersagt wurde.

Eine zweite französische Kolonie wurde in Altona gestiftet. Schon 1582 war diese Stadt Zuflucht von Wallonen gewesen, welche durch die Gewaltthatigkeiten des Herzogs von Alba aus den Niederlanden vertrieben wurden. Im Jahre 1603 erlaubte ihnen der Graf Ernst von Schaumburg, als Landesherr eines Theiles von Holstein, den Bau einer Kirche und dazu freie Uebung des Gottesdienstes. Da die Gemeinde aus Holländern, Deutschen und wallonischen Franzosen bestand, so wurde hier in drei Sprachen gepredigt. Da der französische Theil durch die Einwanderung der Franzosen seit 1686 bedeutend vermehrt wurde, erfolgte eine Trennung, es bildeten sich zwei Gemeinden, eine französische, umfassend eigentliche Franzosen und Wallonen, und eine deutsch-holländische. Zur ersten gehörten auch die in Hamburg angesiedelten Réfugiés, welche in der Stadt keine freie Uebung des Cultus erhalten konnten. Unter den Geistlichen dieser Gemeinde war der bedeutendste Isaaq de Beaufobre, der sich später in Dänemark niederließ. Eine dritte Gemeinde entstand in Friedericia. Diese in Jütland an den Ufern des kleinen Belt gelegene Stadt wurde durch Friedrich III. im Jahre 1661 auf der Stelle gegründet, die seitdem das Feld der Reformirten genannt wurde. Da die schwedischen General Wrangel im Jahre 1657 zerstört, wurde sie durch denselben König nach einem neuen Plane erbaut in einiger Entfernung von der alten Stätte. Im J. 1720 berief Friedrich IV. dahin 40 Familien von Réfugiés aus Brandenburg und vertheilte unter sie die Hälfte der Landesstücke, welche die Bewohner aus Mangel an Arbeitern nicht anbaute. Zwanzig von diesen Familien ließen sich auf Seeland nieder. Die anderen blieben in Friedericia und erhielten zum Anbau die Stätte, genannt „de

der Reformirten“, noch bedeckt mit den Trümmern der zerstörten Stadt, dazu sei andere Städte Landes. Sie durften eine abgesonderte politische Gemeinde bilden, unter der Bedingung, auf die Dauer von 10 Jahren ihren Pfarrer zu besolden. Uebersch erhielten sie für 20 Jahre Abgabefreiheit. Eine vierte Kolonie war die von Lüneburg, Hauptstadt von Holstein.

Die französische Emigration in Dänemark war besonders militärisch und ackerbaubetreibend. Am 12. Mai 1689 verordnete Ludwig XIV., daß diejenigen Franzosen, welche nach der Aufhebung des Edicts von Nantes Frankreich verlassen und in dänische Dienste getreten waren, in Zukunft die Hälfte der Linsen ihres in Frankreich zurückgelassenen Vermögens erhalten sollten, unter der Bedingung, daß sie alle sechs Jahre vom französischen Gesandten in Kopenhagen sich ein Zeugniß geben ließen, daß sie unter der französischen Fahne dienten. Diese Verordnung wurde in der Absicht gegeben, die französischen Militärs in England und Holland nach Dänemark zu ziehen; im Ganzen wurde diese Absicht nicht erreicht, doch traten in die dänische Armee einige ausgezeichnete Offiziere. Schon vor der Aufhebung des Edicts von Nantes war Karl von La Roche-Guyon, Graf von Roze, Generalleutnant unter Ludwig XIV., nach Dänemark ausgereist. Die französischen Militärs waren daselbst immerhin in solcher Zahl, daß ein französischer Feldprediger 1692 für sie in der dänischen Armee angestellt wurde. Außerdem traten eine Anzahl französischer Matrosen aus Holland in die dänische Flotte; es waren meistens sehr geschickte Seelente, von denen man Bedeutendes erwartete und die daher durch große Belohnungen anzuziehen suchte. Die Réfugiés beförderten auf mannichfache Weise den Ackerbau in Dänemark. Einige, die sich in Island angelassen hatten, verpflanzten dahin die Cultur des Hanfes. Die anderen, in anderen Theilen des Königreiches angesiedelt, vervollkommneten den Ackerbau, führten den Tabakspflanzenbau ein. Friedericia verdankte den französischen Ackerbauern seine Blüthe im 18. Jahrhundert. Sie cultivirten mehrere Industriezweige mit Erfolg, namentlich gründete Einer in Kopenhagen eine Spiegelfabrik, eine ganz neue Erscheinung in Dänemark. Die literarische Wirksamkeit der Réfugiés in diesem Lande war dagegen gering. Doch sind zwei Schriftsteller zu nennen, die nicht ohne Einfluß geblieben sind, der schon genannte Laplacet, der 25 Jahre lang in Kopenhagen als Geistlicher wirkte und viele Schriften verfaßte, der schon genannte Mallet, in Genf geboren, durch die Mutter einer Familie der Réfugiés angehörig, von 1752 bis 1760 Professor der freien Wissenschaften in Kopenhagen, Verfasser einer Geschichte von Dänemark, worin eine Uebersetzung der Edda, wodurch dieses Gedicht erst eigentlich außerhalb Scandinaviens bekannt wurde. Noch bemerken wir, daß die Kolonie von Friedericia am längsten den alt-französischen reformirten Typus bewahrte — noch bis auf den heutigen Tag wird selbst der Gottesdienst in französischer Sprache gehalten. Die französischen Gemeinden in Kopenhagen und in Altona sind am Erlöschen; die Letzteren, von der seit 1761 die hamburgische sich getrennt hat, vereinigte sich mit der deutsch-holländischen Gemeinde, noch wird daselbst einmal monatlich französisch gepredigt. Noch ist hier anzuführen, daß Adolf Moberg (s. d. Art.) in Kopenhagen geboren wurde.

Auch nach Schweden kamen wenigstens einige Réfugiés. Karl XI., der schon bei Ludwig XIV. für die Freiheit der elsässischen Lutheraner sich verwendet hatte, nahm einige Manufakturisten und Handelsleute auf, ertheilte ihnen Privilegien und gestattete ihnen insbesondere freie Religionsübung. Aber der Befehl, die Kinder in der lutherischen Kirche taufen zu lassen, entmuthigte sie und machte, daß wenig neue sich ihnen anschlossen, die zuerst gekommen. Doch geschah es unter Karl XII., daß einige hundert Réfugiés, die in Holland keinen Unterhalt gefunden, in den deutschen Provinzen Schwedens sich ansiedelten, wo ihnen auf Bitte der Generalstaaten von Holland Ländereien zum Ackerbau gegeben wurden. Gegenwärtig besteht noch eine kleine französische Gemeinde in Stockholm; einer ihrer letzten Geistlichen war der leider zu früh verstorbene, doch mehrere wissenschaftliche Arbeiten vorthellhaft bekannte Trottet, gebürtig aus dem

Ranton Waadt, der in Stockholm auch durch Vorlesungen vor einem gemischten Publicum einen guten Einfluß ausübte. Von dem Werke „Le génie des civilisations“, welches die Resultate vieler Studien und vielen Denkens enthält, und welches auf 4 Bände berechnet war, sind bis zu seinem Tode zwei Bände erschienen.

Ueber Rußland liegen uns zwei neuere Darstellungen vor. Die von Weiß, die wir bis jetzt auch für andere Länder benutzt haben, und die von Dalton. Hören wir zuerst Weiß: Rußland zeigte sich gegen die Réfugiés gastfreundlicher als Schweden. Der große Kurfürst hatte den beiden Zaren Peter und Iwan die Réfugiés empfohlen und Peter war vollkommen im Stande, die Vortheile zu ermessen, welche diese Ansiedler seinem Reich bringen konnten. Es haben sehr viele, die von den beiden Zaren vortrefflich aufgenommen wurden, freie Religionsübung und viele Privilegien erhalten. „Sonderbare Veränderung“, schrieb bei dieser Gelegenheit der preussische Gesandte von Stockholm an den großen Kurfürsten — „Frankreich, worin einst so viele Höflichkeit und Humanität herrschte, ist in solch Grade in Barbarei versunken, daß die getreuesten Unterthanen des Königs gezwungen sind, in Rußland eine Zuflucht zu suchen und daß sie daselbst die Ruhe und die Sicherheit finden, die sie in dem Vaterlande nicht finden können.“ Nach dem Tode des großen Kurfürsten empfahl sein Sohn und Nachfolger den Zaren, als er ihnen seinen Regierungsantritt anzeigte, die Réfugiés. Seine Bitte wurde gehört. Ein Ulas vom 1688, unterzeichnet von beiden Zaren, eröffnete ganz Rußland den Flüchtlingen, sich den Militärs Anstellungen in der russischen Armee zu und ließ ihnen sogar die Freiheit, wenn sie wollten, in den Dienst Frankreichs zurückzutreten. Wahrscheinlich hat der Genfer Lefort, der damals den Zaren Peter in die Geheimnisse der europäischen Civilisation einweihete, auf diesen Ulas Einfluß gehabt. Das Regiment, das sich organisirte und das 12000 Mann zählte, soll zu einem Drittheil aus Réfugiés bestanden haben. Wenn auch dieß übertrieben seyn mag, so ist doch immer gewiß, daß viele in russische Dienste traten und daß sie auf die Uniformirung der russischen Armee von Einfluß waren. In der neuen Hauptstadt des Reiches bildete sich eine protestantische Gemeinde, bestehend aus Engländern, Holländern, Schweizern, Genfern und Deutschen. Es wurde in Genf eine Collette veranstaltet für den Bau einer Kirche. Genf erwählte gewöhnlich die Geistlichen für die Réfugiés in Petersburg. Andere drangen tief in's Innere von Rußland ein und gründeten eine Kolonie für Ackerbau und Handel an den Ufern der Wolga. Nach dem Grafen Lagorbe, der sie im Jahre 1825 besuchte, haben ihre Nachkommen die alten Sitten, sogar das Costüm und die großen Paraden aus der Zeit Ludwigs XIV. beibehalten — und besonders die französische Sprache in ihrer Reinheit. — In einigen Punkten verschieden von dieser Darstellung von Weiß ist die von Dalton in der so eben erschienen sehr interessanten und lehrreichen Schrift „Geschichte der reformirten Kirche in Rußland“ (Gotha bei Rudolf Besser, 1866). Dalton weiß auch von einer ziemlichen Anzahl von Franzosen, die sich in Rußland und zumal in Petersburg angesiedelt haben, und er spricht auch davon, daß es zum Theil solche gewesen, die in Folge der Aufhebung des Edikts von Nantes dahin ausgewandert waren (S. 127, 128). Diese Franzosen, die zuerst in einem Gemeindeverbande mit Engländern, Holländern und Deutschen gestanden, schieden im Jahre 1723 von ihnen ab, doch nicht ohne einige mit der französischen Sprache vertraute Deutsche in ihrer Mitte zu behalten, so gehörten zu der französischen Gemeinde zwei Hessen-Homburgische Prediger, die sich lange am russischen Hofe aufhielten, der preussische Gesandte und der preussische Consul, die Professoren und Mitglieder an der Akademie: Hermann, Stülcken, Euler und Bernoulli aus Basel. Französischerseits waren die Hauptmitglieder die Generale Coulon, Dubuiffon, Dupré und Lobry, außerdem der polnische Gesandte Lesseur, Neffe des genannten kaiserlichen Freundes. Daher nannte sich die Gemeinde les réformés françois ou se servant de la langue françoise. Als der Beschluß gefaßt wurde, einen eigenen Prediger zu berufen, wandte sich die Gemeinde nach Genf. Die vénérable compagnie des pasteurs dieser Stadt wählte Robert Dunant (bloß die

nade von Genf gewählt), der 1724 in Petersburg sein Amt antrat — und seine Thätigkeit begann mit der Taufe eines Kindes des Oberchirurgen bei der Flotte in Gegenwart des Kaisers, der Pathe war, und der Stuhl, worauf dieser gesessen, ist der Gemeinde ein werthvolles Andenken geblieben. Der erste eigentliche Gottesdienst ist am 1. August 1724 verzeichnet. Zuerst behalf sich die Gemeinde mit einem Betsaale in dem Privathause; erst weit später erbaute sie sich eine eigene Kirche. An der Spitze der Gemeinde stand ein Kirchenrath, vénérable consistoire, in dem der Pfarrer als modérateur den Vorsitz führte. Dieser Kirchenrath leitete alle kirchlichen Angelegenheiten, wurde aber auch zugleich als eine Art Schiedsgericht angesehen, dessen Urtheil man wichtige Fälle überließ. Im Archiv findet sich noch der Briefwechsel zweier Kaufleute, die wegen eines Geschäftes in Streit gerathen waren und den Kirchenrath zur Entscheidung aufforderten. Als Pastor Dumant im Jahre 1740 nach Genf zurückkehrte, war die Gemeinde sechs Jahre lang ohne Pastor. Da wurde beschlossen, weil der Zuzug aus Frankreich aufhörte und dagegen die Einwanderung aus Deutschland zunahm, den Russen den Vorschlag einer Vereinigung mit ihnen zu machen; derselbe wurde angenommen, und so wurden die Franzosen und Deutschen zu einer Gemeinde vereinigt, in der Gottesdienst abwechselnd in beiden Sprachen gehalten. Der erste Pastor dieser deutsch-französischen Gemeinde war Jeremias Kisler aus dem Elsaß, 1746—1760, in welchem Jahre er wegen seiner leidenden Gesundheit nach Deutschland sich wandte, in die Oelberggemeinde eintrat, Pastor in Neuwied und 1786 Mitglied der Unitätsältestenversammlung wurde, er starb 1811. — Seit 1778 wurden wieder zwei Prediger gewählt, einer für die Franzosen, der andere für die Deutschen, — aber mit dem Jahre 1858 folgte die volle Trennung beider Gemeinden in Sachen der Kirchenleitung und Kirchenverwaltung. — Außer in Petersburg siedelten sich noch französische Reformirte in Moskau an, und zwar deutet Dalton an, daß es meistens Réfugiés waren, S. 120 ff. Sie hielten sich an die holländische Gemeinde wie auch an die dortigen Engländer, denen auch zuweilen einen eigenen Prediger. So wurde Lenfant im Jahre 1698 als Prediger gewählt, — der zu den Réfugiés gehört zu haben scheint. Von 1718 an wurde nur ein holländischer Prediger angestellt; später wurde abwechselnd den einen Sonntag deutsch, den anderen französisch gepredigt. Außerdem finden wir einzelne französische Reformirte in den reformirten Gemeinden einiger anderer Städte, sie sind aber zum Theil erst in der Neuzeit eingewandert. Von französischen Reformirten an der Wolga sagt Dalton nichts; — noch sei hier erwähnt das berühmte Manifest vom 16. April 1762, welches Peter der Große durch seinen Generalcommissär in Deutschland bekannt machen ließ und wodurch er allen Einwanderern freie Religionsübung zusicherte, mit der gewichtigen Bemerkung, „daß wir bei der uns von dem Allerhöchsten verliehenen Gewalt uns keines Zwanges über die Gewissen der Menschen anmaßen und gern zuversetzen, daß ein jeder Christ auf seine eigene Verantwortung sich die Sorge seiner Seelen selbst lasse anlegen sehn“. „Dieses Wort Peter's des Großen“ — fügt Dalton bei — „ist somit fast um ein halbes Jahrhundert älter als Friedrich's des Großen berühmter Ausspruch von seinem Lande, in welchem Jeder nach seiner Façon selig werden mag“ (S. 7).

Doch die französischen Reformirten wurden in Folge der Bedrückungen, die sie erlitten, auch nach anderen Welttheilen verschlagen. — Nichten wir den Blick zuerst nach Amerika. Schon im Reformationszeitalter wurden mehrere Versuche der Ansiedelung französischer Protestanten auf dem Boden des neu entdeckten Welttheiles gemacht. Nach dem verunglückten Versuche unter Billegaignon (s. den Art.) wurden noch mehrere gemacht, die aber ebenso erfolglos blieben als der erste. Schon vor der Aufhebung des Edicts von Nantes, besonders seit der Einnahme von La Rochelle im Jahre 1628, hatten viele evangelische Franzosen im englischen Amerika eine Zuflucht gefunden. Im Jahre 1662 wurden einige Schiffsherren von La Rochelle, weil sie viele Franzosen in ein Land, welches der englischen Krone angehörte, geführt hatten, hart bestraft. Die

Auswanderer hatten sich nach Massachusetts gewendet. So wie sie in diesem Staat das Bürgerrecht erhielten, so auch in Maryland 1666, in Virginien 1671, in den beiden Carolinen 1696, im Staate New-York 1705; aber sie waren sehr lange in den beiden letztgenannten Staaten, ehe sie die Naturalisation erhielten; an dieser Verzögerung war durchaus nicht böser Wille Schuld. Der Staat New-York war schon seit langer Zeit Zuflucht der Réfugiés geworden. Noch bevor die Holländer diesen Staat an England übergaben (1666), waren die Réfugiés daselbst so zahlreich, daß öffentliche Erlasse auch in französischer Sprache abgefaßt wurden. Nach einer Nachwahl aus dem Jahre 1706 bildeten sie in New-York nach den Holländern den zahlreichsten und begütertesten Theil der Bevölkerung (s. Baird, de la religion aux états unis d'Amérique I, 174 französische Uebersetzung). In den beiden Carolinen finden wir die Réfugiés seit 1668; sie vermehrten sich beträchtlich seit 1680. In diesem Jahre brach auf Kosten Karls II. eine einzige Fregatte 45, viel mehrere folgten ebenfalls auf Staatskosten. Karl II. und Jakob II. begünstigten aus politisch-kirchlichen Gründen die Ausfahrt der Réfugiés aus England nach Amerika. Indem diese Könige, der englischen Tradition gemäß, die Hugenotten nicht umhin konnten zu unterstützen, sahen sie sehr gern, wenn sie nach Amerika auswanderten, weil sie ihnen in England für ihre kirchlichen Pläne unwillkommene Gäste waren. Die Revolution von 1688 änderte nichts an dieser Lage der Dinge. Wilhelm III. hatte zwar nicht dieselben Gründe, wie die Stuart, die Ansiedelung der Hugenotten in Amerika zu befördern, aber er hatte keinen Grund, denen, die sich dahin wenden wollten, hinderlich zu seyn. Die neuen Anstimmungen richteten ihre Schritte besonders nach denjenigen Staaten, wo ihre Vorläufer Aufnahme gefunden hatten. Im Jahre 1686 bildete sich eine französische Kolonie in New-Dorford, im Staate Massachusetts, in demselben Staate wurde eine französische Kolonie in Boston, Hauptstadt dieses Staates, gebaut. Die Kolonie von New-York war so beträchtlich, daß sie eine Zeitlang als Metropole des Calvinismus in Amerika galt. 16 Meilen von New-York siedelten sich Franzosen aus La Rochelle an und gründeten daselbst die Stadt New-La Rochelle. Da sie anfänglich zu arm waren, um eine eigene Kirche zu bauen, so wanderten sie am Samstag in der Nacht zu Fuß nach New-York, und nachdem sie dem Gottesdienste daselbst beigewohnt, kehrten sie in der Nacht vom Sonntag auf Montag zu ihren Wohnungen zurück, um am Montag Morgen die harten Arbeiten wieder vorzunehmen; ihre Briefe nach Frankreich an die Hugenotten rühmten die Gnade, die ihnen der Herr habe widerfahren lassen, und enthielten die Aufforderung, auch nach Amerika zu kommen. Unter Jakob II. erhielt Pensylvanien mehrere Hunderte Réfugiés, Maryland 1690, in demselben Jahre Virginien, die in der Nähe von Richmond sich ansiedelten, im Jahre 1699 kamen hierher 300 Familien und im Jahre 1700 wieder ungefähr 100; ein Theil davon siedelte sich in South Carolina an; dieses Land wurde so stark von Réfugiés bevölkert, daß man es bald die Heimath der Hugenotten (the home of the huguenots) nannte. Bloß aus Holland wanderten in wenigen Jahren nahe an 1000 nach dieser Gegend, zum großen Nutzen von d'Abauz und seinen Agenten, die meinten, man solle die Schiffe, worauf sie übersegelten, angreifen, um wenigstens der Gelder, die sie am Bord hatten, sich zu bemächtigen; sollten sie auch, wie sie vorhatten, im Falle der Noth das Schiff in Brand stecken, ihre Personen seyen ja ein geringer Verlust. Indessen wollten die Minister Ludwigs XIV. den Befehl nicht geben, diese Leute anzugreifen, da sie entschlossen waren, sich bis auf's Aeußerste zu wehren und viele Kanonen mit sich führten. Aus England kamen viele Réfugiés nach Südcarolina, 600 in dem einzigen Jahre 1687, meistens Ackerbauer und Handwerker, denen man sogar Ackerbau- und Handwerkszeug mitgegeben hatte. Die drei hauptsächlichsten Kolonien in Südcarolina sind Orange-Quarterm, Santee, Charlestown. Die von Orange-Quarterm gingen meist nach Charlestown in die Kirche. Von Orange-Quarterm wurden mehrere Kolonien gegründet, wovon die bedeutendste Jamestown; zu Anfang des 17. Jahrhunderts wohnten daselbst 100 französische

ilien; die bedeutendste Kolonie war Charlestown, wo die Réfugiés ganze Siedlungen bauten; eine derselben trägt noch jetzt den Namen ihres Erbauers, Guignard. Der erste Pastor dieser Kolonie war Elias Prioleau, Großsohn von Anton Prioli, Venedig 1618, Sohn von Benjamin Prioli, Pathenkind des Herzogs von Soubise, der sich an den Herzog von Rohan während seines Aufenthaltes in Italien angeschlossen hatte. So günstig sie aufgenommen wurden, so sehr man ihnen Erleichterung verschaffte, so vieles Land man ihnen auch abtreten mochte, so lebte doch in ihnen immer die Liebe zum Vaterlande. Nach dem Frieden von Ryswick, im J. 1699, ließen Familien eine Petition an Ludwig XIV. gelangen, worin sie ihn um die Erlaubnis baten, sich in Louisiana, das zu Frankreich gehörte, niederzulassen, unter der Bedingung, daß ihnen Glaubensfreiheit gewährt würde. Aber der Minister des Königs erklärte, daß Ludwig sie nicht aus seinen Staaten verjagt habe, damit sie in seinen amerikanischen Ländern eine Republik stifteten. So blieb in Louisiana noch eine Zeit lang Intoleranz herrschend, während in den übrigen Staaten Religionsfreiheit herrschte. Verschwand also für die Emigranten die letzte Hoffnung, mit dem alten Vaterlande Verbindung zu bleiben. Es kamen neue Ansiedler; im Jahre 1733 führte Pury von Neuenburg in der Schweiz 370 Familien aus der französischen Schweiz nach Südcarolina, denen die Regierung 40000 Acres Land gab, und überdies erhielt jeder Emigrant 4 Pfd. Sterling. Im J. 1764, nach der Schließung des Pariser Friedens, kamen 212 Franzosen auf englischen Schiffen nach Südecarolina und erbauten New-Orleans; im J. 1782 siedelten sich 16000 fremde Protestanten in Südecarolina an, von denen viele Franzosen waren.

Nach unserer bisherigen Darstellung läßt es sich von vornherein erwarten, daß die französischen Kolonisten auch dem neuen amerikanischen Vaterlande große Dienste leisteten. Sie machten vieles Land urbar, rodeten viele Wälder aus, dämmten Flüsse ein, trockneten Sümpfe aus und gewannen so neues Land. Sie brachten nach Südecarolina den Reis, den Delbaum, den Maulbeerbaum. Im Jahre 1682 ließ Karl II. eine Anzahl Franzosen mit Frau und Kindern, Bedienten und beweglichen Gütern aus dem französischen Königreich nach Südecarolina übersetzen, „weil Viele von ihnen sehr erfahren im Weinbau und in der Delbauncultur und auch um zu versuchen, ob eine Seidenzucht in diesen Gegenden Aussicht auf Erfolg hätte.“ In der That entstanden auch noch andere Manufakturen, die bald sehr blühend wurden. Sie zeichneten sich vornehmlich durch unermüdlige Arbeitsamkeit aus, sowie durch große Einfachheit des Lebens, Reinheit der Sitten, aufrichtige Frömmigkeit, — wie überall auch in Europa, — hinliefen. Als besonderer Zug wird erwähnt, daß sie einander auf die zuvorbedachte Weise unterstützten, daher ihre Ansiedelung öfters weit besser gedieh, als der englischen Ansiedler. „Sie leben“, sagt der Engländer Powton, der 1701 Südecarolina bereiste, „sie leben wie Ein Stamm, wie Eine Familie. Jeder macht es seinem Gesetze, seinem Nächsten in seinen Nöthen beizustehen und über des Nächsten Ruhm und Ruf zu wachen wie über das eigene. Das Unglück, das dem einen widerfährt, wird von allen getragen und jeder freut sich über die Fortschritte der Brüder.“ In dieser Zeit belief sich die Bevölkerung des englischen Amerika's, abgesehen von den Eingeborenen, nur auf 200000 Seelen. Die Réfugiés bildeten schon damals numerisch einen nicht unbeträchtlichen Theil davon.

Die französischen Ansiedler nahmen am Unabhängigkeitskampfe (1766 bis 1781) einen sehr großen Theil. Im Hause eines derselben zu Boston wurde im Jahre 1766 der erste Kongreß gehalten, allen Verkehr mit dem Mutterlande abzubrechen; dieses Haus ist jetzt bei den Amerikanern die „Wiege der Freiheit“. Mehrere zeichneten sich im Kriege aus, drei Söhne von Réfugiés waren während des Krieges Präsident des Kongresses, Jay, Laurens, Boudinot (s. Boird a. a. O. S. 179). — waren ausgezeichnete Männer. Laurens, geb. 1724 von Eltern, die nach der

Revolution des Edikts von Nantes ihr Vaterland verlassen und sich in New-York darauf in Charlestown niedergelassen hatten, widmete sich dem Handel und befand im Jahre 1774 in England, als die Boston port bill, betreffend die Schließung Hafens von Boston, durchging; er unterschrieb die Petition, welche 49 Amerikaner die Mitglieder beider englischen Kammern überbrachten, um sie auf die möglichen Folgen dieser Gewaltmaßregel aufmerksam zu machen. Seine Freunde wollten ihn in Boston sich des Bruches der Kolonien mit dem Mutterlande in diesem zurückbehalten, als er widerstand ihren Bitten und wurde im J. 1775 an die Spitze der provisorischen Regierung von Südcarolina gestellt, 1776 Präsident des ersten Nationalcongresses, erhielt 1778, als er abtrat, vom Congreß den Dank für seine Verdienste um das Vaterland. Im Jahre 1779 wurde er zum Bevollmächtigten der Vereinigten Staaten Holland ernannt. Das Schiff, worauf er nach Europa hinübersegelte, fiel in die Hände der Engländer und er verbrachte nun in Tower vierzehn Monate harter Gefangenschaft. Nach seiner Befreiung erhielt er vom Congreß den Auftrag, in die Commission zutreten, welche über den Frieden mit England unterhandelte. Er unterschrieb in Paris mit Franklin, Adams und Jay die Präliminarartikel des Friedens, welcher die Unabhängigkeit der dreizehn Staaten sichern sollte. — Jay, geboren in New-York aus einer aus der Guienne gebürtigen Familie, wurde 1779 Präsident des Congresses und den durch die Siege der Engländer im Süden geschwächten Muth der Amerikaner recht. Nachdem er die Präsidentschaft niedergelegt, unterzeichnete er mit drei Commissären am 30. November 1782 die Präliminarien des Friedens von Versailles. Boudinot, geboren in Philadelphia, angesehener Jurist, — wurde im Jahre 1783 Präsident, zog sich bald nach Niederlegung dieser Würde von dem politischen Leben zurück und lebte in Burlington in New-Jersey, lange Zeit Präsident der amerikanischen Gesellschaft, die er auch immer sehr freigebig unterstützte. Er starb, verehlicht, im ganzen Lande, erst 1821.

In literarischer Hinsicht ist nicht viel von den Réfugiés und ihren Nachkommen in Amerika zu sagen. Gegenwärtig sind sie ganz verschmolzen mit der englisch-amerikanischen Bevölkerung; selbst ihre Namen sind in's Englische übersezt oder anglikisiert, daher nicht mehr zu erkennen. In kirchlicher Hinsicht schlossen sie sich nach und nach theils an die Presbyterianer, theils an die Episkopalen, theils an die holländisch-reformirte Kirche an. Auch ihre Sprache verlor sich. Bloß in Charlestown ist sie bis jetzt im Gottesdienste im Gebrauche geblieben.

Auch die holländischen Kolonien nahmen mehrere tausend Reformirte auf, so daß wir diesen auf anderen Punkten Amerika's und in Afrika begegnen. In Surinam wurde einige Jahre vor der Aufhebung des Edikts von Nantes eine Colonie von Réfugiés gestiftet, die bald Zuwachs erhielt und sich so fleißig zeigte, daß im Jahre 1683 bis 1686 die Zahl der Zuckerplantagen von 50 auf 130 stieg. Interessanter ist dieses, daß die dortigen Pastoren auch den Indianern das Evangelium verkündigten. Im Jahre 1684 erklärte die ostindische Gesellschaft der Niederlande, sie bereit sey, unentgeltlich nach dem Vorgebirge der guten Hoffnung Schiffe zu führen, welche sich daselbst dem Ackerbau oder irgend einem Gewerbe widmen wollten. Jeder sollte so viel Land erhalten als er bebauen konnte, nebst dem Samen und Werkzeugen des Ackerbaues. Ungefähr 80 der in den Niederlanden gewanderten Familien meldeten sich. Sie schifften sich ein unter der Leitung des Kapteins des berühmten französischen Admirals Duquesne; sie siedelten sich im Districte von Drakenstein an und wuchsen bis zum Ende des 17. Jahrhunderts zu einer Colonie heran, 12 Meilen von der Kapstadt entfernt, inmitten eines fruchtbaren Thales, jetzt „das Thal der Franzosen“ genannt, wo sie vier Dörfer erbauten und auf patriarchalische Weise sich selbst regierten. Sie betrieben Korn-, Obst- und Weinbau. Im Jahre 1739 wurde von der holländischen Regierung der Gebrauch der fran-

sprache verboten, so daß der Reisende Le Baillant, als er im J. 1780 die Gegend suchte, nur noch einen Greis fand, der des Französischen mächtig war. Doch die inn Sitten und die Frömmigkeit der Altvordern haben sie beibehalten.

Damit haben wir unsere Rundreise vollendet, die uns durch einen großen Theil von Europa bis an seine äußerste nördliche Spitze, von da bis an die Südspitze von Asien, von der asiatischen Grenze Rußlands in die andere Hemisphäre, nach Nordamerika geführt hat. Wir mußten die Erde umspannen, um unsere Glaubensbrüder auf ihren verschiedenen, mit so vielen Entbehrungen, Mühsalen und Gefahren verbundenen Wanderungen und Niederlassungen zu begleiten. Welche Bedeutung diese Niederlassungen für die betreffenden Länder gehabt haben, das ergibt sich aus unserer Beschreibung. Wenn sie Deutschland keine großen Philosophen, keine tonangebenden, wirkenden Geistlichen, wie Spener, Franke u. A. gegeben haben, so ist doch ihr geistlicher und geistlicher Einfluß auch in Deutschland nicht gering anzuschlagen. Es gilt von vielen französisch-reformirten Gemeinden, was wir von den Berliner Kolonien angeben haben, daß sie, als der Rationalismus sich mächtig ausbreitete, die Fahne des evangelischen Glaubens aufrecht hielten. Ihre Bedeutung erscheint aber dann erst in ihrem vollen Lichte, wenn wir sie zusammenstellen mit dem unermesslichen Schaden, welchen die Vertreibung der Reformirten aus Frankreich diesem Lande zugefügt hat nicht sowohl in materieller Beziehung — obwohl wir auch diese nicht gering schätzen — als hauptsächlich und vor Allem in geistiger Hinsicht, welcher Schaden viel weniger wieder gutgemacht werden kann.

Unserer Darstellung liegt zu Grunde die „Histoire des réfugiés protestants de France depuis la révocation de l'édit de Nantes jusqu' à nos jours par M. Ch. de Lamoignon, professeur d'histoire au lycée Bonaparte“, Paris 1853. 2 Bände, ein Werk, welches auf sehr umfassenden Studien beruht; der Verfasser hat zu diesem Zwecke Frankreich, die Schweiz und Holland bereist, die Archive ausgebeutet, die ganze dahin gehörige Literatur so viel wie möglich benutzt. Wir wünschen diesem ausgezeichneten Werke einen guten deutschen Uebersetzer, damit es gleich den Werken von de Felice und Coquerel, die schon längst übersezt sind, dem großen deutschen Publikum zugänglich gemacht werde. Die Schriften, die wir außerdem benützt haben, sind im Laufe der Darstellung bereits angegeben worden.

Herzog.

Regensburger Bündniß. Auf dem zweiten Reichstage zu Nürnberg, der am 1. Jan. 1524 eröffnet wurde, hatte der Cardinallegat Lorenz Campegius bei dem Erzherzog Ferdinand, den Herzögen Wilhelm und Ludwig von Baiern und bei einigen Bischöfen darauf hingewirkt, die streng römischen Stände zu einem Bunde zu vereinigen, um einen überwiegenden Einfluß auf die antirömische Stimmung in hohen und niederen Ständen, eine feste Opposition gegen die von diesen Kreisen begünstigten evangelischen Bewegungen bilden sollte. Campegius fand bei jenen Ständen ein williges Gehör und denselben verabredete er sich dahin, den Bund auf einem nächsten in Regensburg haltenden Convent, an dessen Verhandlungen sich zu betheiligen auch die übrigen protestantischen Stände veranlaßt werden sollten, zum Abschlusse zu bringen. Dieser Convent wurde im Juni 1524 in Regensburg eröffnet und zu demselben waren neben Campegius folgende Fürsten und Prälaten erschienen: der Erzherzog Ferdinand, der Bischof Bernhard von Trident, die genannten Herzöge von Baiern, der Cardinal Erzbischof Matthäus von Salzburg, und Bevollmächtigte der Bischöfe Wigand von Bamberg, Georg von Speier, Wilhelm von Straßburg, Christoph von Augsburg, Hugo von Costnitz, Christoph von Basel, Philipp von Freising, Sebastian von Brigen, Ernst von Passau. Als Zweck des abzuschließenden Bündnisses bezeichnete Campegius in bestimmter Weise die Ausrottung der ketzerischen und die Sicherstellung der römischen Lehre und Kirchenordnungen durch eine von dem Bunde einzuführende Reformation. In Vorberatung der hierbei zu erledigenden Fragen, die sich auch auf die Beilegung der geistlichen Einkünfte für weltliche Herrschaften bezogen, wurden drei Ausschüsse

eingesetzt, die ihre Arbeiten auch einmal „durch einen festlichen Nachttanz“ weigten. Die einzuführende Kirchenreformation hatte Campegius selbst 35 Artikel in einer *Oratio ad removendos abusos et Ordinatio ad reformandam vitam Cleri* (in *R. R. Fasciculus rerum expetendarum et fugiendarum* S. 422 ff.) aufgesetzt; diese sollten angeblich die oft und laut ausgesprochenen Beschwerden gegen die herrschende Lehre und Kirchenpraxis abstellen, waren jedoch nur darauf berechnet, die größten Mißweisungen vornehmlich des niederen Klerus zu berühren, übrigens aber gar Nichts dem nachzugeben, was man bisher in Betreff einer Reformation in Lehre und Disziplin von dem päpstlichen Stuhle und den Legaten desselben gefordert hatte. Demnach sollten sich die Artikel dahin aus, daß die herkömmliche Lehre und Ordnung des Christenthums streng aufrecht erhalten werden, daß es den Priestern verboten seyn solle unanständiger Kleidung und in Waffen einherzugehen, Wirthshäuser zu besuchen, Freirei, Wahrsagerei, Erbschleicherei, Handel und Gewerbe zu treiben, Gebühren zu pressen, die Hälfte von den Entrichten der Stifter sich anzueignen, den Zehnten Stiftsgeldern und Vacanzen zu fordern, Ablasspredigern die Predigt ohne Legitimation zu gestatten. Für die Bischöfe wurden nur die denselben reservirten Fälle beschaffen, alle drei Jahre aber sollte eine Provinzialsynode gehalten, herrschende Mißbräuche zur Sprache gebracht und abgestellt werden.

Nach 16 Tagen der Berathung sah sich Campegius am Ziele seiner Bestrebungen am 6. Juli 1524 wurde die Bundesurkunde (in Walch's „Martin Luthers sämmtliche Schriften“ XV. S. 2699 ff.; Strobel's *Miscellaneen* II. S. 118 ff.) abgeschlossen. Die Verbündeten verpflichteten sich in derselben zur Vollziehung des Wormser Reichstags und der Abschiede der Reichstage zu Nürnberg in ihren Gebieten, eine Reformation im Sinne der oben genannten Artikel anzustreben, daher in ihren Gebieten nicht zu dulden, daß das Evangelium „verkehrt“ und also anders ausgelegt werde, als es „die von der Kirche angenommenen Lehren auslegen“, ferner jede Ketzerei zu bestrafen, jeden in Wittenberg studirenden Unterthanen zu nöthigen, binnen 3 Monaten diese Universität zu verlassen, keinem In- oder Ausländer, der dort studire, eine Anstellung zu gestatten, in keiner Weise eine Veränderung des öffentlichen Gottesdienstes zu gestatten, die Beachtung der Fasten streng zu beaufsichtigen, ausgetretene Ordensglieder und verheiratete Priester nicht zu dulden, den Druck von Schriften ohne zuvor erhaltene Genehmigung insbesondere aber die Verbreitung von Luthers Schriften ernstlich zu ahnden, und gegenseitig nachdrücklich Beistand zu leisten, falls etwa „wegen dieses Fürnehmens“ gehorham und Empörung bei den Unterthanen sich zeigen, oder von diesen überhaupt etwas Widerwärtiges unternommen werden sollte.

Die ganze Bundesurkunde war in der That nichts weiter als eine verpflichtende Verordnung zur Ausführung der Reformation, wie sie Campegius in seinem Briefe erstrebt hatte. Die Verbündeten täuschten sich jedoch in den Resultaten, die sie erzielen meinten, denn die Verständigen unter den Fürsten und im Volke erkannten sofort klar genug, daß die Vertreter Roms jeder wirklichen Reformation entschieden widersehten, ja selbst streng römisch gestimmte Fürsten, wie die Markgrafen Casimir und Joachim von Brandenburg, der Herzog Georg von Sachsen, der Bischof von Eichstätt schämten sich dem Bunde beizutreten. Gleichzeitig äußerte eine Anzahl von Städten namentlich vom Rheine, von Ober- und Niedersachsen, von Westphalen mit den Reichsstädten und vielen Ständen in Franken, einen lebhaften Unwillen darüber, daß ein so wenige Stände, mit dem päpstlichen Legaten an der Spitze, es sich angemaßt habe, einen Gesetz gebenden Körper zu bilden und Verordnungen zu erlassen, die doch von einer Reichsversammlung gegeben werden konnten. Zu dem Unwillen und Mißgunst, welchen man dem Regensburger Bündniß bewies, kam aber auch die Verhöhnung, die von Campegius aufgestellten Reformationsartikel durch heißenden Spott in Volkssprache (s. Strobel a. a. O. S. 134 ff.), wobei zugleich der gesammte Klerus mit bitterer Satyre übergossen wurde.

Während sich das Regensburger Bündniß auf diese Weise als einen ungeheueren Mißgriff der römischen Vortführer charakterisirte und in seinen Resultaten darstellte, hatte es doch innerhalb der Reformation nach zwei Seiten eine große, entschiedene Wichtigkeit. Einmal erscheint es als der erste officielle, wenn auch immerhin sehr unbedeutende Versuch zur Herstellung einer äußerlichen Verbesserung kirchlicher Verhältnisse, zu der sich die Curie und deren Vertreter durch die reformatorische Thätigkeit Luthers und seiner Anhänger gezwungen sah, — und darin lag für diese eine Genugthuung und Anerkennung, für die Gegenpartei ein Zeugniß für die Anerkennung der kirchlichen Schäden und Mängel, welche von der evangelischen Reformation bekämpft wurden, — dann aber bewies das Bündniß thatsächlich, daß man römischer Seits zuerst sich zu einer Partei förmlich constituirte, um sich von den reformirenden Evangelischen zu trennen, diesen selbst und jeder wirklichen Reformation sogar mit Gewalt gegenüber zu treten. Es mehr gerade die Regensburger Verbündeten Gewalt gegen Evangelische wirklich ausübten (s. Ranke deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation II. S. 159; 226), drohender auch der Kaiser gegen sie auftrat, um so mehr mußten die evangelischen denselben nun auch auf eine Abwehr, Vertheidigung und gegenseitige Hilfsleistung in der Folge bedacht seyn; dem Kaiser wie dem Regensburger Bündniß gegenüber kam darauf auch die Vermählung des Landgrafen Philipp und des Kurfürsten Johann (Ende Februar 1526) ein Bündniß zu Gotha zu Stande, das am 4. Mai 1526 in Torgau ratificirt wurde, unter dem Namen „Torgauer Bündniß“ bekannt ist und bald genug durch den Beitritt von Fürsten und Ständen sich verstärkte (s. Fortleder Handlungen und Ansichten von den Ursachen des deutschen Kriegs Th. I. Buch 8. Cap. 2. S. 1312 f.; Schölk a. a. O. XVI. S. 526 ff.; Ranke a. a. O. S. 350 f.). Vergl. noch Pfand, Geschichte der Entstehung unseres protestantischen Lehrbegriffs II. S. 173 ff. mit den literarischen Nachweisungen daselbst.

Reudecker.

Renata von Ferrara, s. am Ende von R.

Renato, Camillo, aus Sicilien gebürtig, ist einer der geistig bedeutendsten unter den Italienern anabaptistischer Richtung, die aus ihrem Vaterlande vertrieben auf dem Gebiete Graubündtens ihren Aufenthalt nahmen (s. Bd. 1. S. 403). Den Zunamen Renato legte er selbst sich nach seiner Belehrung zum Evangelium bei, seinen Lieblingsnamen damit andeutend. Wie er selbst angiebt, sah er sich, bald nachdem das Licht der evangelischen Wahrheit ihn zu erleuchten begonnen, von den größten Gefahren umgeben. Um dem Tode oder lebenslänglichem Gefängniß zu entgehen, floh er. Er traf mit dem ihm befreundeten Celio Secondo Curioni im Spätsommer des Jahres 1542 in Veltlin ein, welches damals unter bündtnerischer Hoheit stand. Während Curioni, damals Docent in Lausanne und Basel, wie die fast gleichzeitig eintreffenden Pietro Martire Vermigli und Bernardino Ochino, sofort anderswo eine Wirksamkeit suchte, blieb Camillo in diesen Thälern, indem er bei der angesehenen Familie Paravicini in Arona und Caspano im Veltlin als Hauslehrer Aufnahme und Unterhalt fand; in der neuen Eigenschaft besonders mit Unterricht in den alten Sprachen beschäftigt finden wir ihn seit 1545 in Chiavenna und später in Traona ebenfalls im Veltlin; kenntnißreich und anregend, freundschaftlich verbunden mit manchen der Gebildetesten erlangte er einen gewissen Einfluß. Fortgehend beschäftigten ihn auch die theologischen Fragen, welche damals die Gemüther bewegten. Gleich der Mehrzahl der Aufgeklärten unter diesen Landsleuten legte er sich die christliche Lehre in einseitig verstandesmäßiger Weise anrecht, so daß ihm der objektive Gehalt des Christenthums seine Bedeutung verlor und unzugänglich in's Subjekt verlegt wurde. Schon im J. 1545 gab sich diese Richtung kund, als er von Bullinger, an den er sich öfters in Sachen seiner Landsleute wandte, das Lutherum gegenüber erschienene Bekenntniß der Prediger zu Zürich erhielt. Zwar gab er der lutherischen Sakramentslehre noch weniger Beifall als der darin vertheiligten reformirten Lehre. Allein im Gegensatz zu dieser wollte er das Abendmahl weder als Pfand und Siegel der Gnade noch als Stärkungsmittel, sondern nur als

Zeugniß und Bekenntniß der Gläubigen anerkennen. Bei der Taufe erschienen ihm die Einsetzungsworte entbehrlich. Deutlicher aber trat seine Sinnesweise hervor, als er in Chiavenna mit seinem gelehrten Landsmanne Agostino Mainardi, dem dortigen evangelischen Prediger, der seine Gemeinde durch Camillo's Lehren verwirrt sah und sich deshalb ihm widersetzte, der Sakramente halber in einen heftigen und langwierigen Streit gerieth. Da er die Taufe nur als Bekenntniß gelten ließ, so erschien ihm die im Pabstthum empfangene Taufe als ungültig, ja als antichristlich und die Kindertaufe als Aberglaube; überhaupt hielt er die Taufe für unnöthig, seit die Kirche gepflanzt sei und längst Bestand gewonnen habe. Ueberall tritt bei ihm die Lehre von Gott dem Vater und dem Sohne zurück in Vergleich zu der vom heil. Geiste und zwar in subjektiver Beziehung als dem Geiste Gottes im Menschen, durch welchen die Wiedergeburt eintrete. Bevor diese erfolgt, ist ihm der Mensch unvernünftig, dem Thiere gleich, und kein natürliches Gesetz in ihm zur Unterscheidung dessen, was er thun und lassen soll. Die Seele stirbt mit dem Leibe; erst am jüngsten Tage wird die des Wiedergeborenen wieder auferweckt auch leiblich, aber mit einem geistigen Leibe von ganz anderer Natur und Substanz, als der frühere war. Indem bei diesen Voraussetzungen die Schuld der Menschen dahin schwand, verlor die Lehre von der Veröhnung durch Christi Verdienste und Leiden ihre Bedeutung, wie denn Camillo dieselbe verneint, ja auch Christus selbst an der Sünde Theil nehmen läßt, indem er ihm sündliches Fleisch und sündliche Leidenszuschreibt und ihn am Kreuze verzweifeln läßt. Indem er sonach die objektive, historische Veröhnung durch Christus aufgibt, erscheint die Wiedergeburt als eine unmittelbare, weiter nicht motivirte Wirkung des göttlichen Geistes, als ein plötzliches Aufleuchten des höheren Lichtes der Vernunft. Nach ihm bedarf der Wiedergeborene keines andern Gesetzes, als des Geistes; der Rechtfertigung gewiß durch den Glauben, bedarf er wohl der Stärkung noch einer Befestigung derselben durch die Sakramente.

Da Mainardi von der Kanzel nach reformirter Lehre die Nothwendigkeit der letzten Verfocht, zog Camillo, diesen Glauben als irrig bezeichnend, im Jahre 1547 sich von seinen Predigten zurück und verlockte Viele seinem Beispiel zu folgen. Ein Versuch Mainardi's, sie durch Unterzeichnung eines von ihm deshalb abgefaßten Bekenntnisses festzuhalten, schlug fehl. Da er zudem in seiner Amtsführung sich Blößen gab, überdies die in Chiavenna anwesenden Gelehrten, der Veltliner Francesco Negri sowie der Mantuaner Francesco Stancaro (s. den Art. „Stancarus“), die zu Camillo's Freunden gehörten, wiewohl Stancaro in ganz entgegengesetzter Auffassung den Sakramenten Mittheilung der rechtfertigenden Gnade zuschrieb, gegen Mainardi auftraten, wurde die Zerrüttung der Gemeinde immer ärger, so daß die bländnerische Synode genöthigt sah einzuschreiten. Sie beschied Mainardi und Camillo im Spätjahr 1547 vor sich nach Chur. Nur der Erstere erschien, wurde als rechtgläubig anerkannt, Camillo zur Ruhe gewiesen. Doch dauerte diese nicht lange. Beide wandten sich alsbald an die Prediger von Chur; diese lehnten aber die Entscheidung ab und wiesen sie nach Zürich und Basel, „woselbst gelehrte Männer seien, die besser zwischen ihnen zu vermitteln im Stande wären.“ Mainardi, diesem Rathe folgend, reiste darauf im Juni 1548 über die Alpen; er brachte aus beiden Städten günstige Gutachten über seine Confession zurück, in denen übrigens Camillo mit Schonung behandelt wurde. Allein Mainardi's tactloses Benehmen reizte die Gegner. Selbst Camillo's Wegzug in eine benachbarte Ortschaft des Veltlin stillte den Zwist nicht. Mainardi war auf dem Punkte einer Einladung Decchino's nach England zu folgen. Die bländnerische Synode mußte sich auf's Neue mit der Sache befassen. Vier Abgeordnete, welche im December 1549 in Chiavenna erschienen und beide Theile anhörten, fällten ihren Entscheid gegen Camillo. Eine Erklärung in 21 Artikeln wurde von beiden Parteien angenommen und der Streit schien erloscht. Doch sammelte sich um Camillo, obwohl ihm untersagt worden, öffentlich oder in den Häusern zu predigen, eine kleine Gemeinde von Anabaptisten. Besonders die Lehre von der Sterblichkeit der Seele und von der Ungültigkeit der im Pabstthum

empfangenen Taufe hielt er fest. Nach wiederholten Ermahnungen wurde er von der bündnerischen Synode im Juni 1550 excommunicirt. Ein Versuch im Januar 1551, bei welchem Bergerio als Prediger zu Vicosoprano mitwirkte, durch Unterzeichnung eines ausführlichen Bekenntnisses seine Wiederaufnahme zu bewirken, mißlang. Gestützt auf seine kritische Schrift über die Taufe verweigerte ihm die am 29. Mai 1551 versammelte Synode die Aufnahme für so lange, bis man über seine aufrichtige Umkehr mehr Gewißheit erlangen würde. Noch im Januar 1552 hatte sie mit ihm zu schaffen. Ein Eingeblick von ihm Gianandrea de' Paravicini, von Bergerio begünstigt, war von der Synode Caspiano zu ihrem Prediger berufen worden, erhielt jedoch von der Synode in Chur die Bestätigung nicht, da sich bei der Prüfung hinsichtlich der Trinität, worüber von dem vorsichtigen Camillo selbst keine Rundgebungen vorliegen, ergab, daß er helianisch gesinnt sei, und daß er über die Sterblichkeit der Seele ähnlich wie sein Herr denke. Von Zürich aus, wohin er mit Bergerio reiste, schrieb er zwar, er läugne die Dreieinigkeit nicht, gewann jedoch das verlorene Vertrauen nicht wieder. Auch eine Botschaft, die der damals mit Bergerio befreundete Graf Martinengo, der alsbald als Prediger der italienischen Gemeinde in Genf sich an Calvin angeschlossen und dadurch fester wurde, bei der Durchreise in Chur im Februar 1552 versuchte, blieb erfolglos. Im Gegentheil stiegen hier die Besorgnisse vor immer größern Verirrungen der unruhigen helianischen Geister. Solches erschien um so mißlicher, da weitaus der größte Theil der Bevölkerung des Veltlin sich gegen Zulassung der evangelischen Lehre heftig sträubte.

Um solchen Ausschreitungen und Neuerungen einen Damm entgegen zu setzen, fand die bündnerische Synode nöthig, eine Lehr- und Kirchenordnung aufzustellen. Der Entwurf wurde in der Herbstsynode 1552 vorgelesen und angenommen, sodann im April 1553 an Bullinger zur Durchsicht geschickt mit Hinweisung auf die ausschweifenden Lehren mancher Italiener, von denen fast jeder sein selbsterdachtes, öfters verhängnisvolles Bekenntniß den Uebrigen aufdringen wolle. Neben Francesco Calabrese, wegen dem im Jahre 1544 die Disputation zu Sätz Statt gefunden (s. den Art. Romander Bd. XIX. S. 728), und Regret ist auch Camillo unter denjenigen, auf welche dabei Bezug genommen wird. Von Bullinger gebilligt wurde die rhetorische Confession in sämtlichen Predigern unterzeichnet, wiewohl einige der italienisch Redenden, wozu der obgenannte Paravicini, anfangs sich sträubten; ihr Wortführer Bergerio folgte bald einem Rufe in's Ausland.

Während dadurch der Einfluß Camillo's, den man als das Haupt aller Häretiker der Umgebung ansah, beschränkt wurde, fand er in Felio Sozzini, der schon bei dem Eintritt in's Gebiet Bündtens 1547 sich mit ihm befreundete und hernach wiederholt, namentlich auch 1552, sich bei ihm aufhielt, nicht ohne bedeutende Eindrücke von ihm zu empfangen, einen Träger und Fortsetzer seiner Gedanken, wie denn auch Felio's Ansichten über die Sakramente mit denen Camillo's übereinstimmten. Mit dem vielverwandten Tiziano, der als Anabaptist und Ebionit im Jahre 1548 zu Chur nur durch abgedrungenen Wiederruf der Todesstrafe entging, soll Camillo ganz verbandet gewesen seyn. Bezeichnend ist auch für Camillo, daß er nach Servede's Richtung in einem langen lateinischen Gedichte (1554) auf's Heftigste gegen Calvin vorging (gedruckt bei Trechsel, Antitritin. Bd. 1. S. 492). Auch in der Nähe finden sich noch weitere Spuren seiner Einwirkung. Wie im Unter-Engadin ähnlich Gesinnte, eben in Vergell und Chiavenna seine Anhänger insgemein mit dem Namen „Liberari“, im Sinne von Freigeister, bezeichnet. Schon 1554 beschwerte sich die Gemeinde Vicosoprano in Vergell deshalb über ihren Prediger. Mit neuer Heftigkeit aber brach Chiavenna, Vergell und Veltlin der Streit los zwischen Mainardi und den Anhängern Camillo's, den Predigern Turriano in Plurs, Fiorio in Soglio und Pietro in Chiavenna. Wenn sie auch Camillo's Lehren nicht völlig erkannten, so wollten doch eine Genugthuung durch Christi Tod nicht anerkennen; die Anhänger Felio Sozzini's beriefen sich dafür auch auf Ochino, was dieser indeß nicht ganz zugab.

Auch neue Ankömmlinge aus Italien, die man arglos in die Gemeinde aufgenommen, erwiesen sich als Arianer, Anabaptisten u. s. w. Unter diesen Umständen faßte die Gemeinde, nachdem die Differenzen Jahre lang in der Stille ertragen worden, auf Mainardi's Betrieb am 2. Januar 1561 den Beschluß, wer das von ihm verfaßte Bekenntniß nicht unterzeichne, könne nicht als Glied der Gemeinde angesehen werden. Bei dem heftigen Unwillen, der sich deshalb erhob, sah sich die ländnerische Synode genöthigt auf die Sache einzugehen. Ein sehr besonnenes Gutachten, das die Züricher auf Verlangen einsandten (24. Mai), suchte zu beruhigen. Auf der Synode in Chur am 5. Juni 1561 machten einige von Mainardi's Gegnern, namentlich Fieri so auffallend serbötisch klingende Aeußerungen, daß zwei derselben excommunicirt wurden und hernach das Land verließen, während die meisten ihre Irrthümer verwarfen. An Mainardi's Stelle, der am 31. Juli 1563 starb, wurde von Straßburg Girolamo Zander Schwiegersohn des obgenannten Curioni, berufen, der indeß durch Zerwürfnisse bewogen ward, schon 1568 einem Rufe nach Heidelberg zu folgen. Sein Nachfolger Lentulo hütete mit dem aus Nühren zurückgekehrten Fieri und dessen Gesinnungsgeoffenen zu kämpfen, welche die Wesensgleichheit des Sohnes bestritten und die Trinitätslehre als indifferent behandelten. Er wandte sich deshalb nach Chur. Im Juni 1570 erfolgte der Beschluß des Bundestages, daß jeder, der sich in den italienischen Landschaften aufhalte, entweder zum römischen oder zum evangelischen Glauben nach dem Bekenntniß der römischen Synode sich halten solle, alle Arianer, Anabaptisten u. s. w. des Landes zu verweisen. Da Letztere das Recht der Obrigkeit hiezu bestritten, obgleich man den Beschluß nicht streng vollzogen, wurden von der im Juni 1571 versammelten Synode die Klagen excommunicirt, und, wiewohl die Gemeinden sie nach einiger Zeit wieder annahmen, verschwindet die spiritualistische und antitrinitarische Geistesrichtung, die hierorts besonders durch Camillo Renato repräsentirt sahen, von da an immer weniger, was um so wünschbarer war, da hier in diesen Thälern italienischer Zunge die römische Kirche immer gewaltiger auf's Neue sich erhob, bis dieser Andrang im J. 1620 bei dem furchtbaren Pestlinermord, die Ermordung aller Protestanten daselbst, Gegenstand der Pariser Bluthochzeit, sich vollendete.

Näheres über Camillo Renato in de Porta, hist. reform. eool. Raetia. — Ott, Annales anabapt. — Museum helvet. Partic. 14—19. — Füssli, epistolae, S. 252. 353. — F. Meyer, Locarno, Bd. 1. — Trechsel, trinitarier, Bd. 2. — Pestalozzi, Bullinger, S. 262. 264 f. 359. 635.

Carl Pestalozzi.

Neussische Fürstenthümer. — I. Einführung des Christenthums und Uebersicht der kirchlichen Entwicklung bis zur Reformation. Der Boden, welchen die beiden Fürstenthümer Neuß, älterer und jüngerer Linie, ihrer jetzigen politischen Gestalt umfassen, ist nach drei Seiten durch bedeutende Gebirgsketten ziemlich eingeschlossen, durch den Thüringertal gegen Westen, den Frankenthal (der die östliche Fortsetzung des Thüringertalwes bildet) und das Fichtelgebirge gegen Süden, endlich durch das sächsische Erzgebirge gegen Osten. Diese abgeschlossene Lage des Landes trägt offenbar die Schuld der späten Christianisirung seiner Bewohner. Dem slavischen Volksstamme gehörend, waren dieselben meist an den Ufern der Flüsse und Bäche ansässig, und in den dichten Nadelwäldern, die sich von den Höhen in die Flußthäler hinabzogen, standen die Altäre, darauf sie ihren Göttern Opfer brachten. Als aber von Westen aus die Franken, denen ganz Thüringen bis zur Einführung des Christenthums unterworfen gewesen war, auch in das friebliche Gebiet der Sorben eingefallen waren, entspann sich ein Kampf um die Scholle, der mehrere Jahrhunderte dauerte und erst Heinrich der Finkler durch völlige Unterjochung des hier ansässigen Slavstammes beendigte. Die Besiegten waren gezwungen, den Glauben der Sieger anzunehmen. Aber die Christianisirung mag anfänglich nur eine äußerliche gewesen sein. Die alten Bräuche wurzelten fort in den Herzen der Unterjochten und lange noch nach

Waldesdunkel und zu nächtlicher Stunde heidnische Götzenfeste abgehalten. Weit östlicher und schon mehr in das Innere gehend scheint eine zweite Mission gehabt zu haben, deren Ausgangspunkte jedenfalls die von Otto I. im Jahre 968 gegründeten Bisthümer Merseburg, Meißen und Zeitz (letzteres im J. 1029 nach Raumg verlegt) gewesen sind. Führt doch kaum ein anderer Weg in das Herz dieser Gebirgslandschaft, als welchen die nach Norden sich erweiternden Flußthäler der Elbe und Elster vorschrieben. Noch vor Ende des 10. Jahrhunderts, vielleicht schon Otto I. das deutsche Scepter und die römische Kaiserkrone seinem Sohne zum Erbe (973), mögen die ersten Kapellen erbaut worden seyn. Dieselben hatte man unter den Burgen und in die Nähe der Burgen gestellt, von denen aus kaiserliche Vögte und deren Beamtete das Regiment in diesen Grenzmarken führten. Seit Heinrich I. waren die Strecken des unterjochten Sorbengebietes deutschen Edelleuten in Lehen gegeben worden, wonach das Sorbenland seinen Namen mit der hinfort geläufigeren Bezeichnung Voigtland vertauschte.

In welcher Weise nun das Missionswerk bei den Sorben begonnen wurde, daß man die Stelle der heidnischen Gottheiten gern die Heiligen der christlichen Legende, also an die Stelle der Sonnen- und Mondgöttin Dma oder Hra, die Mutter der Götter, an die Stelle des Swantewit, oder des Witto (Repräsentant der geheimen Mächte bei den Slaven) St. Veit u. s. w. — das ist so bekannt, daß es jedem hier nur einer Andeutung bedarf. Ein Beispiel jedoch dürfte den Meisten neu und verdient deshalb angeführt zu werden. Das in geringer Entfernung von Voigt gelegene Pfarrdorf Göbschitz wird in alten Handschriften Jodutzgitzze, später Jodutz, Göbeschitz genannt. Der Hügel, welcher sich dicht vor dem Dorfe erhebt und welchem seit vielen Jahrhunderten ein christliches Gotteshaus steht, war ehemals jedem das Heiligthum des Jodwt (besonderer Name für Swantewit *), dessen Cultus theilweise die slavischen Völker ergeben waren). Gar sinnig substituirten die Missionen den heil. Jodokus, welcher freilich nur ein kleiner sey im Himmel gegen den des Himmels selbst, ein Dienstmann nur des großen Königs Jesu Christi. Die Menschen aber, die sie über Jodokus im Gedächtniß hatten oder erfannen, mögen getraut gewesen seyn, das Wohlgefallen eines Naturvolles hervorzurufen. Gewiß ist, daß zu Göbschitz in frühester Zeit die Kirche den Namen des heil. Jodokus führte, während die Nachbarkirche zu Rödersdorf dem heil. Jakobus geweiht war. — Aus Angedenken geht hervor, daß die Seelenspeise, die den armen Bekehrten gegeben wurde, weder fähig war, den Verstand zu läutern, noch das Herz zu bessern. Meist man noch, wie von den meisten Missionaren auf äußere Gebräuche, auf Zehntung und Geschenke mehr Gewicht gelegt wurde, als auf wirkliche Herzenserneuerung, scheint Tromler's Ausspruch nicht mehr zu hart: „daß die kriegerische Vorehrlichkeit der fränkischen und sächsischen Könige die armen Bekehrten von einem Götzendienste zu einem anderen überbrachte.“ In der That ist es nur dem Willen des sächsischen Königs zu danken, daß das Ende dieses Missionswerkes besser war als Anfang.

Für die älteste christliche Kirche im Voigtlande gilt die Kirche zu Zeitz, bei Weida, im J. 974 von dem Grafen Aribon von Gleißberg und seiner Gemahlin Willa gegründet. Wiewohl bald nach ihrer Erbauung und hernach noch mehrmals von den zum Christenthume gezwungenen Sorben zerstört, hat sie sich doch immer aus dem Schutte erhoben und ist noch heute in ihrem Gesamtbau die älteste

*) Swantewit bei den Sorben = das gute Princip, der Gott des Lichts. Swantewit wurde seinen besonderen Eigenschaften auch als Dor oder Thorr = der Allmächtige, Jodwt = der Mächtige und Jedwt = der Gnädige verehrt. — Statt Jodwt liest man auch Joduth, Geidh, unter welchem Namen diesem Götzen bei dem Dorfe Eischitz ehemals Opfer gebracht wurde. Auch der Name der sächsischen Stadt Seithayn mag in Beziehung zu diesem Gotte stehen. Inel des nördlicheren Deutschlands ist nichts anders als Jodwt.

Kirche in weiter Umgebung *). An Alter der Stiftung stehen ihr die Kirchen zu thra, Altengeseeß, Sahma, Wurzbach und Oßla im Lobenstein'schen nur wenig: Einige derselben waren schon zu Anfang des 11. Jahrhunderts dem Sprengel des B von Saalfeld einverleibt und gehörten mit diesem unter die Hoheit des Erzbischofs Mainz.

Welchen Eindruck aber die heidnischen Sorben auf die Christen machten, die ihnen in Verührung kamen, hing von der Art und Weise ab, wie diese sich ihnen herten, ob mit dem Palmzweige des Friedens oder als geharnischte Apostel und bittliche Dienstleute christlicher Machthaber, die mehr nach ihrem Zins und Tribut nach ihrem Seelenheile lüßtern waren. Schon im J. 745 kennt sie Bonifacius als Volk, das vom wahren Gotte nichts wisse, und nennt sie in einem Briefe an den A von England eine häßliche Nation. Wiewohl er nicht in persönlichen Verkehr ihnen getreten ist, rühmt er an einer anderen Stelle ihre eheliche Liebe und welche sich mächtig bei ihnen ausdrückte: das Weib folge willig und mit hingeben Muthes dem gestorbenen Manne auf den Scheiterhaufen, auf daß es mit ihm für im vereinigt bleibe. An diese Nachricht knüpft Bonifacius eine Ermahnung für den Christo belehrten König Ethibald, der den zügellosesten Ausschweifungen ergeben sein muß, er solle sich doch durch der Heiden Beispiel beschämen lassen. Ganz an klingt die Sprache, die Ditmar, Bischof von Regensburg, redet: „Man müsse die vischen Bauern, wenn sie gehorchen sollen, Heu fressen lassen wie Ochsen und in halten wie Esel.“ Es kann aber nicht auffällig sein, wenn ein Volk, das auf Thaten, Siege und Freiheiten stolz, mit christlichen Waffen überwunden und zur gezwungen war, das sich an reguläre Abgaben an Kirchen und Priester ebensowenig an gewaltsame außerordentliche Erpressungen gewöhnen konnte, einem Bischofe Zeit wie ein räubiges Schaf unter der großen Heerde Christi vorkam.

Dem jüngsten Enkelsohne des oben erwähnten Grafen Arbo, Heinrich, Voigte von Weida, war es vorbehalten, die ursprüngliche Bevölkerung mit neuen christlichen Lehre auszusöhnen. Nicht durch Gewalt und Druck, sondern durch Freundschaft und Milde suchte er dem neuen Glauben Eingang in die Herzen der Unterthanen zu bereiten. Allen Berichten zufolge muß er eine hervorragende, tiefe, liche und ungesucht Achtung gebietende Persönlichkeit gewesen sein. Sein untadelhafter Wandel vor den Augen der Christen und der Heiden und die verschiedenen Bauten, welche er zu Weida und an anderen Orten aufzuführen ließ, erwarben ihm den Beinamen „der Fromme“. Mit seinem Enkel Heinrich dem Reichen — so nannte man ihn, weil er zu dem Besitze seines Hauses Gleißberg die Voigteien Weida, und Greiz erblich erhielt, dazu noch im J. 1189 die erledigte Voigtei Plauen, weil er die Voigtei im Regnitzlande mit der Hauptstadt Hof theils durch Kauf, theils durch Verheirathung seines Sohnes mit der Erbin hinzufügte — hebt die Geschichte der Klöster im Voigtlande an. Es wird erzählt, Heinrich habe, als er noch Knabe gewesen, beim Spiele seinen einzigen jüngeren Bruder so verletzt, daß es zu frühem Tode zur Folge hatte. Dieses unheilvolle Ereigniß, das nur unbedachtsamkeit und nicht mit Willen herbeigeführt worden war, wurde für ihn die Ursache einer tiefen Bekümmerniß und Gewissensangst. Ein sonderbarer Traum, den er im Prämonstratenserklöster zu Magdeburg hatte, und die darauf beschlossene Begründung eines Klosters sollen dem erschreckten Voigte wieder Ruhe verschafft haben. Es wurde im Jahre 1120 zu Wildensfurt am Weidaflusse das Prämonstratenserklöster gegründet, das ein Hauptstiftung dieses Ordens in ganz Sachsen und eine der bedeutendsten Klosterstiftungen in der Umgegend, zu welcher noch vor seinem Ableben Heinrich 37 Hufen Landes, zwei

*) Ueber die Glasmalereien in der Kirche zu Zeitzberg s. die Schriften des Dr. Fr. Klopffleisch: „De duabus vetustissimis picturis vitreis in templo S. Viti in vico Weidam sito.“ Jena 1859 — und „Drei Denkmäler mittelalterlicher Malerei aus oberer Sachsen.“ Jena 1860. S. 10 ff.

ungen, ausgedehnte Fischerei und das Patronat über die Kirche zu Zeitzberg fügte *). Auch die Wbunde sorgten für neuen Zugang, indem sie ihr Milbendorf zu einem beliebigen Wallfahrtsorte zu machen verstanden **). Die Söhne und Enkel Heinrich's des Reichen standen dem Vater weder an ritterlichem Sinne noch an religiöser Hingebung und Opferbereitschaft für klösterliche Zwecke nach. Sie gründeten in den Jahren 1238 und 1239 ein Nonnenkloster Augustinerordens zu Kronschiwiz, ein Nonnenkloster St. Marias Magdalenas zu Weida, endlich auch ein Barfüßerkloster daselbst, nachdem sie schon 1209 die väterlichen Schenkungen an Milbendorf bestätigt und mit noch über 50 Hufen Landes und einem Theile des Greizer Waldes vergrößert hatten. Das bedeutendste der genannten Klöster, das zu Kronschiwiz, verdankt sein Entstehen Heinrich dem Marianer (Enkel Heinrich's des Reichen) und seiner Gemahlin Jutta (Jutta), einer Burggräfin von Altenburg. Beide Ehegatten gaben ein glänzendes Beispiel, wie ein frommes, hingebendes Gemüth zu unerhörter Entfagung sich bequemen kann; sie wurden im Sinne ihrer Zeit geradezu zu Heiligen, indem sie eine mehrjährige glückliche Ehe wieder auflösten, um fortan ausschließlich dem Himmel zu leben. Sie wurden in Angefichte ihrer vier Kinder, die ihnen bisher als Unterpfänder ihres gottgefälligen Landes gegolten, vor Tausenden ihrer Unterthanen und „unter dem lauten Jammer des Volkes“ in der Klosterkirche zu Milbendorf durch Priesterhand getrennt, durch den Bischof Engelhard von Raumburg, der ganz besonders zu dieser Handlung eingeladen war. Heinrich trat nach der Scheidung in den Orden der Marianer, von welchem er seinen Beinamen hat; Jutta ward klösterlich und übergab ihre zarten Kinder der Vormundschaft von vier Bischöfen und Äbten unter Oberleitung des Papstes Gregor IX. Die Kinder, drei Söhne und eine Tochter, traten, mit Ausnahme des ältesten Erben, später als Voigt von Gera erscheint, in Klöster ein. Jutta aber gründete das Nonnenkloster zu Kronschiwiz (Kronspitz, Kronswiz) auf dem Grund und Boden des Bistumsklosters zu Milbendorf. Ihre Stiftung ward 1239 bestätigt durch Bischof Engelhard und den Erzbischof Willibrod zu Magdeburg. Jutta selbst nahm das Ordenskleid der Augustinerinnen und wurde erste Priorin ihres Klosters. Schenkungen über Schenkungen, von Jutta und ihrem geschiedenen Gemahle begonnen und von Söhnen und verwandten Bgten fortgesetzt, machten Kronschiwiz bald zu einer der reichsten Stiftungen in Sachsen und Thüringen. Es ist nicht möglich, auch nicht von Belang, den Anfang aller seiner Güter anzugeben; im ersten Jahrhundert jedoch von der Gründung besaß Kronschiwiz allein im Weidaischen Gebiete drei Dörfer, zwei große Güter, viele Wiesen, Waldungen und nahm jährlich 40 Mark Silbers Zins aus der Umgegend; in Plauen besaß es 10 Häuser und eine Fleischbank und in Plauens Umgegend 31 Bauernhöfe. Zu dem Patronatsrechte über die Kirche zu Ronneburg und Bernsdorf, einer Vergünstigung des Reichsvoigtes, schenkte der Erzbischof Rudolph von Salzburg einen achttägigen Ablass. — In demselben Jahrhundert noch und in der ersten Hälfte des folgenden erreichte die Anzahl der in den voigteilichen Landen begründeten Klöster die Zahl 8. In den Jahren 1260 bis 1285 wurde in Plauen ein Dominikaner- und in Hof ein Franziskanerkloster und daselbst 1348 ein der heil. Klara gewidmetes Nonnenkloster, endlich 1315 bis 1325 bei Saalburg das Cisterciensernonnenkloster um heil. Kreuz erbaut. Das St. Klara-Kloster zu Hof ist von drei Schwestern von Harrind begründet, im J. 1348 von den Bgten von Weida und Hof bestätigt und mit Vermächtnissen aller Art bedacht worden. Das letztgenannte Kloster zum heil. Kreuz ist seinen Ursprung der Stiftung (1311) zweier Brüder, Bgten von Gera, verdankt und für adeliche Töchter aus dem Voigtlande bestimmt gewesen seyn. Außer diesen acht genannten sogen am Marke des Landes das zwischen 1131 — 1135 gegründete Bene-

*) Wie Heinrich dazu kam, dem Prämonstratenserorden seine Stiftung zu übergeben, und alles Uebrige über den Traum, den Bau u. s. ist ausführlich zu finden bei Sahn, Geschichte von Gera, S. 145 ff.

**) S. Sahn a. a. O. S. 151.

Wittmannskloster Marienstein zu Lausitz (gewöhnlich Klosterlausitz genannt) bei Eisenberg und das von Dietrich von Naumburg 1115 angelegte Kloster Dösa bei Zeitz; beiden gehörten umfangreiche Besitzungen in dem Bereiche der Herrschaft Gera. Damit scheinen Kräfte und Neigung für Klosterbauten erschöpft worden zu sein, denn in den Städten des jetzigen Rheinlandes, in Greiz, Gera, Schleiz und Ebersdorf ist keine Spur eines irgend daselbst jemals existirenden Klosters aufzufinden. Denn die Unhaltbarkeit der Annahmen, daß in Gera und dicht bei Gera vier bis fünf Klöster existirt hätten, wie die Volksage lautet, hat Hahn a. a. O. schlagend nachgewiesen. Was ferner die Nachrichten über fünf andere Klöster anlangt, von denen das eine Dösa bei Dösa, das andere ein der Maria geweihtes Minoritenkloster bei Zeulenroda (jetzige Mittelschenke), ein drittes in der Gegend von Auma, ein viertes am Schloßberg über dem Hospital zu Mühlstorf (sogar genauer als Franziskanerkloster bezeichnet) und das letzte auf dem Schweinsberge (jetzt Heinrichsbusch genannt) bei Schleiz gestanden haben soll, so vermochten wir, ausgenommen je eine Andeutung in Schmidt, Topographie x., in Müllers, histor.-diplomat. Nachrichten x., und in der Kirchengeschichte der Fürstl. Rheinl. Länder, nichts auch nur einigermaßen Sicheres aufzufinden. An der Bereitwilligkeit vornehmer Familien des Voigtlandes, sich durch dergleichen von der mittelalterlichen Kirche angepriesene Werke den Himmel zu verdienen, ist übrigens nicht zu zweifeln, wie denn von Schenkungen, die an andere Stiftungen außerhalb des Voigtlandes ertheilt worden sind, viel zu sagen wäre. Endlich ist sicher, daß auch von den Klöstern entferntere Gegenden sich nicht der Steuer entziehen konnten, auf welche gerechnet war. Bettelbrüder durchzogen das Land. Feste Annahmestellen für Geschenke an Naturalien, geradezu Klosterliche Steuerrecepturen gab es in allen größeren Städten. Vor allen hatten die Weida'schen und Plauen'schen Klöster sogen. Termineien (i. d. d. „Terminiren“) an günstigen Stellen, neben Kirchen und Kapellen, errichtet und zeigten auf diese Weise einen ungemein gegliederten Organismus. — Von den Privilegien der Klöster Pflanzstätten der christlichen Lehre und gottgefälligen Lebens zu sein, abgesehen, schied bereits um diese Zeit die voigteilichen Städte eine durchaus christliche Bürgerschaft aus. Die ältesten Städte neben Gera und Weida sind, nach ihnen folgen Plauen, Delitzsch, Greiz und Schleiz. Die Stadt Weida war schon von Heinrich dem Frommen regelmäßig erbaut worden. In den Anfang des 11. Jahrhunderts ist der Bau der Johanniskirche zu Gera, nachdem bis dahin die Bewohner in der Schloßkapelle daselbst ihre gottesdienstlichen Uebungen abgehalten hatten. Nicht viel jüngere Datums scheint der Ursprung der Marienkirche auf dem Berge, der ältesten Pfarrkirche von Schleiz, zu sein. Maffei wurde sie erst im Jahre 1206 erbaut *), und zwar dicht an die seit 1145 auf der Anhöhe im Nordwesten der Stadt gelegene St. Annenkapelle. Am Fuße dieser Anhöhe, am rechten Ufer der Wiesenhal, dicht an der Stadt, aber steht seit 1105 die Kapelle zu St. Wolfgang, ehemals „St. Maria Gehilf“ genannt, in der Schleizer Gegend von allen noch bestehenden unbestritten der älteste Bau **). Die Bevölkerung der Stadt Schleiz muß übrigens schnell zugenommen haben: schon vor dem Jahre 1341 hat man aus der auch schon vor 1240 gegründeten Kapelle zu St. Georg eine große Georgenkirche als Pfarrkirche für die Reichsstadt gebaut. — Zu gleicher Zeit, als die Kapelle St. Maria Gehilf in Schleiz erbaut und mit ihr ein Mittelpunkt für die Christianisirung des nördlichen Voigtlandes gewonnen

*) Noch heute gilt zwar die Marienkirche als ein vorzügliches Alterthum, jedoch sind an der Unterthürmbau, der hohe Chor und die steinerne Kanzel (Kanzeldeckel und Altar sind aus der Renaissancezeit) bis zu den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts zurückzuführen, während die vorbereitete größere Hälfte der jetzigen Kirche, das Schiff, erst 1622—1635 durch die Fürsorge des edlen Heinrich Posthumus angebaut worden ist.

**) Die Sage, daß St. Wolfgang, an welchen allerdings noch andere Stiftungen im Rheinischen erinnern, das Christenthum in die hiesige Gegend verpflanzt und um seines Eifers willen den Märtyrertod daselbst gefunden habe, entbehrt der historischen Grundlage.

worden ist, vollzog sich eine große Aenderung der Dinge im oberen südlichen Voigtlande. Seit Graf Albrecht von Eberstein als Richter über den Gau Dobenan die Kirche zu Plauen erbaut und 1122 durch den Bischof Dietrich von Bamberg*) Johannes dem Täufer hatte weihen lassen, war ebenfalls ein fester Punkt gewonnen, in welchem aus an den Elsterufern, wo das Heidenthum in Bergen und Wäldern am längsten sich behauptet hatte, das Evangelium vordringen konnte. Der erste Propst an dieser Kirche, Thomas Styria (aus Steyer?), war wie ein christlicher Krieger vorgehoben und hatte die besondere Instruktion, daß er „die Leute von der heidnischen Irrung sollte widerziehen und auf den vollkommenen Weg der Gerechtigkeit legen.“ Eine Anzahl von Kaplänen stand ihm bei. Die Grenzen ihrer Thätigkeit, die sich auf 16 Stunden im Umkreise vorerst verbreiten sollte, waren vorgeschrieben, für andere bis an die Quelle der Wiesenthal bei Rothenader, bis Stelzen und Roda. Am Anfang des 13. Jahrhunderts wurde auch der östliche Flügel des Voigtlandes ganz für das Evangelium gewonnen. Im Jahre 1225 erbauten die Enkel Heinrich's von Meißen zu Greiz eine Kirche Sanctas Marias; bis dahin war die Greizer Gegend der St. Lorenzkirche zu Elsterburg ausbedient worden.

Das christliche Leben zeigte sich in Gelübden, Almosengeben, Stiftungen von Seelenmessen, Wallfahrten (der Adel des Landes theilte sich an mehreren Kreuzzügen), kulminirte aber im Klosterwesen. Auch andere Genossenschaften mit religiösem Charakter bildeten sich seit dem 12. Jahrhundert. Von ihnen breitete sich die Gesellschaft der Kalandsbrüder im Voigtlande am meisten aus. Sie führte ihren Namen von den Kalanden, den ersten Monatstagen, an denen sie ihre Zusammenkünfte hielten, in Ronneburg und Plauen ansäßig und besonders in Weida, Gera und Schleiz ihrem Ansehen gelangt. Die Kalandsbrüder bestanden aus weltlichen und geistlichen Mitgliedern (auch weibliche Personen zählten zur Bruderschaft), hatten Kapellen und Kirchen und Conventhäuser, und ordneten in ihren Conventen Seelenmessen, Feiertage und Gedächtnisse verstorbener Mitglieder, Umgänge und Almosen an, vergaßen aber nicht nach der geistlichen Arbeit ihres lieben Leibes nicht, indem sie „weiblich schmauseten und zechten.“ Nach und nach mag dieser Nebenzweck in den Vordergrund getreten sein, denn es ist bekannt, daß Luther und seine Mitstreiter allen Ernstes gegen dergleichen Verbindungen eiferten und die durch die Reformation entstandenen Landeskirchen Fonds der Kalandgesellschaften einzogen.

Seit dem Beginn des 13. Jahrhunderts hatten auch die Marianer oder deutschen Ritter im Voigtlande festen Fuß gefaßt. Aus dem Morgenlande nach Italien und Deutschland, besonders nach Preußen und Litthanen übergesiedelt, waren sie jedesmal durch Heinrich, den Gemahl der frommen Jutta, geladen worden, im Voigtlande eine Ordensstation zu begründen, die letzten Reste des Heidenthums in ihrer Wurzel auszurotten und christliche Sitte und Ordnung an ihre Stelle zu verpflanzen. Glänzende Versprechungen mögen mit dieser Einladung verbunden gewesen seyn, denn schon im Jahre 1214 wurde die Comthurei Plauen errichtet, in welche im Jahre 1227 Voigt Heinrich als Ritter eintrat. Er verschaffte ihr den Besitz eines ansehnlichen Zehnten, des Forstes, die Lehnsherrschaft von 40 Häusern, von Schenern, Garten-, Acker- und Wiesengrundstücken in der Stadt Plauen und 66 Bauerngütern in der Umgegend. Aus der Amtswohnung des geistlichen Gauvorstehers Thomas und seiner Umlände entstand durch Umbau ein geräumiger Comthurhof. Dazu wurde das Schloß

*) Die Nachricht, Theodoricus = Dietrich, seit 1111 Bischof von Bamberg, sey in demselben Jahre noch, da er die Kirche zu Plauen geweiht hatte, von einem edlen Sorbenwenden im Gebete vor dem Altare mit einem Messer erstochen worden, vermag einiges Licht über das Heidenthum zu verbreiten, welches noch nicht erloschen, nur in die verborgensten Schutzhöhlen verschoben war, von denen aus es sich abmühte, dem Evangelium Abbruch zu thun, wo es irgend möglich.

Dobenan erworben und als Sitz eines Archidiaconats und Consistoriums*) des deutschen Ordens eingerichtet. Die Hauptthätigkeit der deutschen Ritter zu Plauen bestand in der Erbauung des Hospitals zu St. Elisabeth im Jahre 1214, in welchem sie Messe lasen, in der Gewinnung der von Albrecht von Eberstein gestifteten Pfarre mit allen ihren Einkünften, endlich in der Aufsicht über 12—14 Kirchen und Pfarren die dem Hause Plauen lehnspflichtig geworden waren. Anfänglich zählte das deutsche Haus zu Plauen zwei Ritter und zwölf Priester mit dem Kreuze, welche Zahl im Jahre 1503 auf zehn gesunken war**). Durch Heinrich's Stiftung und direkte Fürsorge gesellten sich zum Plauenschen noch zwei Ordenshäuser, je eines in Schleiz und Tanna, durch Einwirkung Heinrich's auf seine Verwandtschaft noch je ein Ordenshaus zu Adorf und Reichenbach. Das Haus zu Schleiz versah den Gottesdienst in der ihm erbauten Stadtkirche zu St. Georg; es besaß 11 Kirchen- und Pfarreien (Zoppitz, Döschitz, Neundorf, Plothen, Dettersdorf, Kirschau, Müschitz, Seubtendorf, Regenbach, Mühlkroff und Miesendorf). Außer bedeutenden Einkünften hatte ihm Heinrich das Recht verschafft, in dem Lande der Voigte von Gera nach Gefallen Brenn-, Bau- und Bauholz zu schlagen. Das Ordenshaus zu Tanna (eine Vikarei von Schleiz) wohnten drei Priester mit dem Kreuze. Dasselbe besaß zwei Leiche, Wiesen zu 30 Faden Feuertrag, vier Pferde Aderwert und die Wüstung Kämmera, an Holz und Weide zu 1000 Ader geschätzt. Zu Reichenbach und Adorf waren je vier Priester mit dem Kreuze; die Einkünfte erreichten eine ziemliche Höhe. — Fragen wir nach den Verdiensten des deutschen Ritterordens um das Voigtland, so ist sicher, daß von ihm besonders in den oberen Gegenden große Anzahl Kirchen gegründet, und daß die Verbreitung des Evangeliums, welche hier bis zur Niederlassung der Marianer nur langsam vorgeschritten, durch den Eifer seiner Priester vollendet worden ist. Welche Stellung aber der deutsche Orden an den Reichsböbten besaß, thut die Geschichte dieses Ordens dar, welcher von ihnen unzählige Vermächtnisse erhalten, welcher mehrere Böbte als Glieder, einen (den ältesten Sohn des Klosterklosters zu Weida) als Statthalter, einen Landmeister und zwei als Hochmeister sein eigen nannte: Heinrich von Plauen, ritterlichen Vertheidiger Marienburgs († daselbst im J. 1429), und Heinrich von Plauen († im J. 1470 zu Mohrungen in Preußen).

Zwei volle Jahrhunderte, das 14. und 15., waren für das Voigtland unheilvoll im Allgemeinen und in kirchlicher Beziehung dürftig und unerspreßlich. Die Macht der Böbte begann schon zu sinken. Die Herren des Landes waren mit Theilnahme ihrer Besitzungen unter ihre zahlreichen Söhne, mit dem Eingehen von Schulden und Trugbündnissen, mit der Theilnahme an großen und kleinen Fehden vollauf beschäftigt. Die Geistlichkeit hatte weder Liebe zum Studium, noch Sinn und Geschick für politische Seelsorge. Nur äußere Wertheiligkeit war es, was sie den Laien empfahl, und was sie selbst eifrig übte. Klerus und Volk zeigten große Theilnahme an den Ablassmärkten, die z. B. vor den Kirchen von Bülowitz, Rödersdorf, Döschitz, Dettersdorf und Böhma abgehalten wurden. Es seufzte der Bürger und Bauersmann unter der Last der Steuern, welche die Klöster beanspruchten, und unter dem Drucke der Fehden, die Ackerbau und Handel vernichteten. Dazu wüthete die Pest in den Jahren 1349 bis 1350. Mit ihr steht die Vertreibung der Juden aus dem Voigtlande in Verbindung, welche die Brunnen sollten vergiftet und den schwarzen Tod so in's Land ge-

*) Dieses Consistorium hat sich einige Jahrhunderte hindurch bis zur Reformation erhalten wurde auf kurze Zeit durch dieselbe aufgehoben, indem die Diöcese Plauen an das Consistorium zu Leipzig gewiesen wurde. Nach der Schlacht bei Mühlberg jedoch, durch welche Johann Friedland seine Kurwürde verlor und seine Provinzen im Voigtlande an den Burggrafen von Meißen Heinrich V., fielen, stellte eben dieser Burggraf das Consistorium in einer protestantischen Gestalt wieder her. Bald darauf, nach Heinrich's V. Tode, fiel das Voigtland auf's Neue an das Consistorium zu Leipzig.

**) Nach dem in diesem Jahre angefertigten neuen Verzeichnisse der Ordenshäuser Thüringens

ien. Ein Heereszug unerbittlicher Hussiten durchschritt das Land, mit Feuer
 vert es heimsuchend. Er war von besonderem Haffe gegen die Bbge ent-
 eil sie sich mit den Regenten Sachsens gegen die Rächer des zu Roßnitz Ver-
 gewendet, gegen sie an der Spitze von Hülfsstruppen gefochten und einen ihrer
 reichlich angebotenen Lösegeldes gefangen gehalten hatten. Ende Januar
 1430 fiel dieser Kriegszug in die Gränzen des Voigtlandes. Wie zuvor
 , Schmölla, Krimmischau und Werbau, wurden Reichenbach, Mylau, Auer-
 allen Oßern dieses Striches geplündert und eingeäschert. Schrecklicheres
 enen erfahren, dessen Schloß Hradschin gestürmt, dessen Bürgerschaft gemordet,
 hage fortgeführt, dessen Hauptgebäude (Pfarrkirche, Kloster, deutsches Ordens-
 altes Ebersteinisches Sloß) verbrannt und niedergedrückt, dessen Mönche (10)
 egraben wurden. Delsnitz und Hof bildeten die Schlußglieder in dieser Lei-
 von voigteilichen Städten. Vier Jahre früher war schon ein Theil der jungen
 st mit Heinrich dem Älteren von Gera im Kampfe gegen die Hussiten bei
 fallen. — Nicht geringer waren die Schrecken, welche der sächsische Bruderkrieg
 nd brachte. Am härtesten wurde Gera betroffen. Die Stadt ward einge-
 e ganze Bevölkerung, gegen 5000 Menschen, niedergemetzelt (1450). — Ein
 in dieser Zeit der Uneinigkeit, der Verwüstung und des hierarchischen Drucks
 erschrockene Protest, welchen Heinrich der Biedere von Plauen im J. 1415
 Roßnitzer Concile gegen die Verurtheilung des Joh. Fuß erhob und der
 twillen, in welchem er mit zwei anderen Herren den Sitzungsaal ver-

Die Kirchenreformation in den reußischen Landen. — Bereits
 mächtigen Zeugnisse Luther's waren, wie an so manchen anderen Orten, auch
 lande Stimmen laut geworden, welche die Schäden der Kirche offenkundig
 nd eine Verbesserung an Haupt und Gliedern forderten. Durch ihr rathhalt-
 guiß sind zwei Pfarrer zu Hof die Vorläufer der Reformation geworden.
 nn Sergel, Vikar an der Michaeliskirche daselbst, erhob sich gegen das
 iben seiner ungebildeten Amtsbrüder und predigte unter dem Beifall der Zu-
 m die große Sittenlosigkeit unter den Geistlichen seiner Zeit. Von noch wei-
 lange war das Auftreten des Dr. Theodor Morunger, Pfarrer zu Hof.
 und schrieb gegen den Ablasskram, den der Pabst Innocenz VIII. durch seinen
 laimund Pagarandi in Nürnberg und an anderen Orten treiben ließ. Als
 ber der Hoser Gemeinde sich zum Anlaufe päpstlicher Freibriefe hatten verlocken
 chte sich Morunger auf den Weg nach Nürnberg, wo der Legat noch sein
 tte. Deffentlich sprach der treue Zeuge gegen den Ablass, der Christum be-
 nd das Volk betrüge. Auf der Rückreise begriffen, wurde er für seine Frei-
 auf Anstiften des Legaten durch des Markgrafen Friedrich Befehl gefangen
 . Neun Jahre währte seine Haft zu Radolsburg. Die Worte jedoch, die
 hen und geschrieben, blieben in Franken und im Voigtlande unvergessen, und
 's gottgesegnete Thätigkeit begann, war ihr hier schon der Boden unter dem
 itet. Nicht so bei den Herren des Landes. Schon die Vorfahren derselben
 in kaiserlichen Diplomen öffentlicher Verlobigung ihrer kirchlichen Bestimmung
 iher auch sie für nichts weniger gehalten seyn wollten, als dem kaiserlichen
 gehorham und religiösen Neuerungen ergeben. Sie legten dem reformatori-
 z des Kurfürsten, Johann des Staudhastern, Hindernisse in Menge in den
 es Kaisers Befehl, bei dem alten Glauben zu verharren, gehorham, durch den
 es, welcher 1525 in Gera und dessen Umgegend viel Verwirrung und in
 nd Rosa blutige Excesse herbeigeführt und entzündet hatte, gegen die Sache
 mation mißtrauisch gemacht, durch des Kurfürsten schnelles Eingreifen in die
 heiten ihrer Länder, über welche er nur Asterlehnshoheit hatte, ganz besonders
 die Art und Weise, wie sie von den Visitatoren vorgeladen waren, verlegt

wollten sie die von dem Kurfürsten angeordnete Kirchenvisitation in ihrem Lande nicht gestatten. Dieser hatte aber bereits im J. 1529 folgende Männer zu Visitation des Reußenlandes verordnet: Christoph von der Planitz, Amtmann zu Voigtberg, Plauen, M. Georg Spalatin, Pfarrer zu Altenburg, Adamus Spiegel zu Grünau, Jeph Levin Meisch auf Mhla, Johannes Meymann, Pfarrer zu Weida, und Nikolaus Alber, Bürgermeister zu Altenburg. Auf zwei Vorladungen derselben, am 9. und 14. März 1529, mit Abgeordneten seiner Regierung, der Ritterschaft, der Priester der Städte und der Landschaft zu Weida vor ihnen zu erscheinen, antwortete der Herr von Gera das erste Mal gar nicht und dann mit einem schriftlichen Bescheid. Nach längerem Schriftenwechsel und auf das Versprechen der reußischen Landesherren, sie wollten selbst in ihren Landen für Abschaffung aller Mißbräuche in der Kirche Sorge tragen, schob der Kurfürst für diesmal die Visitation der reußischen Kirchen auf. Er ließ dagegen von den verordneten und bereits versammelten Männern die Visitation in den benachbarten Städten des sächsischen Voigtlandes vornehmen. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Luther, welcher von seinem Kurfürsten befohlen war, auf der Reise von Marburg in Schleiz einzutreffen *) und sich daselbst während der 2. und 3. Oktoberwoche aufgehalten zu haben scheint, in Sachen dieser Visitation mit Rathen soll. Die von den Herren Reußen dem Kurfürsten zugesagte Reformation der kirchlichen Angelegenheiten ihrer Länder blieb ein unerfülltes Versprechen, denn im J. 1533 wurde die Ladung der Visitatoren im Namen des neuen Kurfürsten Johann Friedrich des Mürrischen erneuert. Der alte Herr von Gera protestirte abermals und zwar mit ähnlichen Worten, wie 1528 der Graf Johann Heinrich von Schwarzburg es gethan hatte **). Von Schleiz, wo die Visitation ungeachtet des Protestes beginnen mußten, die Visitatoren ununterrichteter Sache wieder abreisen, da Niemand von der Sache sich eingefunden hatte. Endlich gelang ein Anfang in Gera. Der alte Herr von Gera lobte grollend, die Visitation nicht hindern zu wollen, lehnte aber jede eigene Annahme unter der Berufung auf des Kaisers Mandat ausdrücklich ab. Die Visitation überdeckte deutlich zu Tage, in was für blindem Aberglauben das Volk bisher gelebt wie die allermeisten Priester sowohl durch Ungelehrsamkeit als durch Lasterhaftigkeit unwürdig waren, Rath und Pfleger des armen Volkes zu seyn. Die Geistlichen, die ganz ungeschickt sich zeigten oder halsstarrig an den papistischen Satzungen hielten, wurden ihrer Aemter entsetzt. Nicht besser gestaltete sich in demselben Jahre die Visitationsbefund in Schleiz. Zwar hatte der Pfarrer zu Dittersdorf, Johann Rörner, von 1523 an nach Luther's Anweisung gepredigt, deutsch getauft, das Abendmahl unter beiderlei Gestalt gereicht, auch sich ein Eheweib genommen; aber die Priester waren ungelehrte und theilweise gottlose Männer; auch die Frömmigkeit der adeligen Nonnen im Kloster zum heil. Kreuz war durchaus nicht makellos gewesen.

*) Siehe Luther's „Brief an seine Geliebte“ aus Marburg vom 4. Oktober 1529.

**) Wenn Salig in der Historie der Augsb. Confession, I, 14 f. und mit ihm übereinstimmend Meurer, Leben Luther's, angeben, daß zu Schleiz der Kurfürst und der Markgraf sich beredet haben, „keinen der in den Artikeln vom Abendmahl und der Taufe nicht eins in ihr Bündniß anzunehmen, sonst aber alles bei dem Evangelio aufzuheben“, so ist damit Grund eines langen Aufenthaltes, den Luther hier genommen haben muß, noch nicht erklärt. Am 5. Oktober ist Luther in Marburg aufgebrochen und kurz vor dem 28. Oktober, wo er den Predigten über das 5. Buch Moses fortfuhr, erst in Wittenberg eingetroffen. Daß aber unterwegs Luther sich in Schleiz so lange aufgehalten, ist zu schließen aus einer Bemerkung in der Kirchengallerie der Fürstl. Reußischen Länder (II. S. 54), nach welcher Luther in der Kapelle des Schloß Burg bei Schleiz im J. 1529 während der sächsischen Kirchenvisitation „vor der Reußischen Familie“ mehrmals gepredigt habe — und es ist richtig, daß Heinrich der Jüngere, jüngerer Bruder des alten Herrn von Gera, abwechselnd in Schleiz und in Schloß Burg lebte (s. Hahn, Gesch. von Gera S. 453), während die Angabe „vor der Reußischen Familie“ genau erscheint, da Heinrich Reuß damals schon Wittwer und kinderlos war — sowie aus anderen Nachrichten, nach welcher Luther 1529 die Kirche zu Dittersdorf besucht haben soll.

***) Siehe den Artikel „Lüdingen“ in dieser Encycl. Bd. XVI. S. 137.

dem (deshalb 1544 säkularisirt). Von Schleiz begab sich die Commission nach Greiz. Hier mußten wegen der Untüchtigkeit und Halsstarrigkeit der Priesterschaft große Reformveränderungen durchgesetzt werden. Bei der Abreise hinterließen die Visitatoren schriftliches Glaubensbekenntniß, nach welchem sich Klerus und Laien ernstlich zu halten hatten. Schon im folgenden Jahre erschienen sie behufs einer Revision wieder, daß sie auch diesmal gründlich zu Werke gingen, beweist die lange Dauer ihres Aufenthaltes. Die Punkte, auf welche die Commission beide Male das Auge ganz besonders richtete, betrafen 1) den Pfarrer, 2) den Lehnsherrn, 3) das Pfarreinkommen, die eingepfarrten Dorfschaften; speciell die Stellung der Vikare zu den Plebanen, die Besoldung (meist in naturalibus), Vorsichtsmaßregeln gegen Sektirer, die Abendmahlordnung (es sollten die Männer zuerst und dann die Weiber zum Altare nahen, nicht mehr durcheinanderlaufen), Begründung von Ortsarmenlassen, desgleichen in Schullehrerstellen, Heranziehung der Vikare zu Krankenbesuchen, Verlegung der Hospize auf geeignete Plätze außerhalb der Städte, Ordnung der Wochengottesdienste, Abschaffung der Verkündigung von weltlichen Handeln in den Kirchen vor der sonntäglichen Andacht und Verlegung derselben in die Rathhäuser u. Bei der zweiten Visitation, 1534, hielten die Commissare fleißig Nachfrage: „ob Alles, wie es bei der ersten Visitation verordnet worden, auch richtig befolgt und in Acht genommen werde“. Auf die Ermahnungen und mancherlei Nachbesserungen machten sich nöthig. In der That Lobenstein fand die durch eine Visitation bedingte Reformation erst 10 Jahre später statt, da nicht der Kurfürst von Sachsen, sondern die Krone Böhmens die Ästlichkeit über diesen Theil des Reußenlandes besaß. Dennoch gelang es dem Kurfürsten, Erlaubniß zur Visitation dieses Landestheils auszuwirken. Zu Commissaren ernannte er: Wolfgang von Gräfenberg, Amtmann zu Voigtsberg und Plauen, Georg von Gräfenberg, Pfarrer zu Plauen, M. Spieß, Pfarrer zu Schleiz, und Paul Nebhuhn, Pfarrer zu Schleiz (die drei letzten Theologen waren bei der ersten Visitation als Ephoren bestellt worden). Von Seiten des Lobensteinischen Landesherrn wurden Heimg von Wappling und Karl von Rospoth auf Schilbach dazu gestellt. Die Commission griff mit fester Hand durch, und durch sie wurde das Kirchen- und Schulwesen, welches letztere Lobenstein besonders im Argen lag, in einen besseren Zustand versetzt. Die fleißige Arbeit der Visitatoren, die junge reußische Landeskirche in allen Stücken zu ordnen, zu beschließen; der Kurfürst und die Reformatoren hatten die Hoffnung, ein gutes Werk schonen Landes für immer der gereinigten Lehre gewonnen zu haben. Es regte sich zwar heimlich und offen unter Geistlichen und Laien noch hie und da papistischer Haß, besonders in Gera, wo der alte Herr in seinem Schlosse eine Zeit lang Winkelwirth halten ließ, jedoch starb mit dieser Generation das Hinneigen zum alten Glauben aus. — Heinrich der Beharrliche, dem nach dem Ableben des alten Geraischen Herrn in seiner Herrschaft Schleiz und Lobenstein das Erbe der Herrschaft Gera zufiel, mußte ganz vollenden, was die Visitatoren angefangen hatten. Er wurde aber an der Ausführung gar sehr durch die politischen Ereignisse verhindert. Zwar war der jungen Reformkirche die von Luther heißerbetene Gnaden- und Friedenszeit bis zu des Reformators Heimgang vergönnt, wiewohl schon zum Schlusse des Augsburger Reichstags im Jahre 1530 die Feinde der Protestanten sich dahin geeinigt hatten, mit Gewalt die abgewandenen wieder unter Roms Herrschaft zu bringen, und dem 1531 zu Schmalkalden im den Häuptern der Evangelischen geschlossenen Vertheidigungsbündniß schon 1538 ein sogenannte heilige Bund entgegengesetzt worden war. Als dem Kaiser jedoch die mächtigen Feinde nur einigermaßen freie Hand gelassen, kurz nachdem Luther matt und müde seine treuen Augen geschlossen, begann der Waffenkampf für den alten und neuen Glauben in Deutschland. Der greise Heinrich Reuß der Beharrliche stand mit seinen Vettern, den Herren von Greiz, zum Schmalkaldener Bunde, welcher durch das Zurüdtreten einiger Verbündeten geschwächt, schon in der ersten Schlacht, 24. April 1547, gänzlich vernichtet ward. Für die protestantischen Reußen ging die Herrschaft

durch den Tag von Mühlberg verloren. Sie wurden gelüthet, und ihr Vetter Heinrich V. Burggraf von Planen, welcher als böhmischer Großkanzler im feindlichen Heere gekämpft hatte, nahm Besitz von ihren Länden. Er hatte die Partei des Kaisers nicht um des Glaubens willen, sondern aus Politik und Spekulation ergriffen und kann insofern dem Herzog Moritz von Sachsen an die Seite gestellt werden, besonders weil er, der den neuen Glauben mit zu vernichten drohte, gar bald in einen Förderer desselben umschlug. Eben dieser Burggraf war es, welcher einem schon früher dringend gefühlten Bedürfnis einer gleichmäßigen Kirchenordnung für das ganze Land abhelfte, indem er seinen „Deber Superattendenten“ M. Korbman Händel zu Planen mit der Abfassung von geeigneten Artikeln beauftragte. Diese im Jahre 1552 von ihm vorgelegte, von sämtlichen „Superattendenten“ des Voigtlandes berathschlagte und angenommene Artikel wurden in allen Kirchen des Landes verlesen und sind unter dem Namen der burggräflichen Kirchenordnung *) auf uns gekommen. Diese Kirchenordnung bestimmt die Liturgie für die Gottesdienste an Sonntagen, Mittwochen und Freitagen, beim heil. Abendmahle, bei der in den Städten täglich, auf dem Lande sonntäglich abzuhaltenden Vesper; verordnete die Privatabsolution und Strafen für Sacramentsverächter, empfiehlt fleißiges „Exercitium der Jugend mit Catechismo“, den dritten Feiertag der großen Feste beibehalten wissen und verlangt, daß „alle Pfarrer und Superattendenten den Winter ihre eingepfarrte Kirch Kinder uffm Lande visitiren“, die Superatt. ihren befohlenen Pfarrherrn auch „heimlich nachschleichen“. Bei der Confirmation der Jugend hält sie nicht viel, besser sey „allenthalben die fassen und sonderlich im Catechismo die Jugend üben“ und den Tüchtigen sofort das hochwürdige Sacrament am grünen Donnerstage reichen. Die Jugend soll in pietate, grammatica und musica gebildet werden. Der Superattendent soll allen Fleiß auf Beilegung ehelicher Händel aufwenden, die Hochzeiten sollen einfach, nach dreimaligem kirchlichem Aufgebote, gehalten, das Begräbniß der Verstorbenen soll würdig, mit kurzer Predigt und nie ohne Priester und Schüler begangen werden. Das Wetterläuten und das „Leuten am Sonnabend, aller gläubigen Seelen sol abgeschafft werden, denn ergerlich und stinckt nach papstthumb.“ Außer Bestimmung über die Abnahme der Kirchenrechnungen, über die Instandhaltung von Kirchen- und Schulgebäuden, über Soldungen und Einkünfte der Kirchen- und Schuldiener finden sich treffliche Ermahnungen an die Geistlichkeit, „das Wort Gottes rein und lauter zu handeln, ohne Vermengung der eigenen Affecte und Schmähung der Leute“, — „keinen fremdden Prediganten predigen ohne vortwissen des Superatt. uff die Kanzel zu lassen, denn dardurch vielmal großer Irrrath entstanden.“ Endlich sollen „die pfarrherrn einen christlichen und göttlichen Wandel führen und aller vierhäuser, Tabernen und loser Gesellschaften auch des kugelplatzes und anderer leichtfertigkeit“ sich enthalten.

Noch hatten Visitation und Kirchenordnung nicht im ganzen Voigtlande fruchtbarliche Angelegenheiten geschlichtet, und andere Uebelsände beseitigt, da drohte der jungen Landeskirche schon eine neue Gefahr und zwar von einer Seite, von der sie am wenigsten erwartet wurde. Die hitzigen synergistischen Streitigkeiten, welche von Jena aus immer größere Kreise in Thüringen und Sachsen in Bewegung brachten, wurden in das Voigtland eingeschleppt und afficirten die Geistlichkeit in nicht geringem Grade. Die Lehre der Reformatoren, die unantastbar und heilig bisher gegolten, wurde von den verschiedensten Seiten gedentelt und geändert. Was der Papismus Bequemes hatte, das wurde wieder hervorgesucht; der sittliche Ernst der Reformatoren- und Visitationzeit wurde abgeschwächt, besonders in Gera. Die Stadtgeistlichen, lax in andern Dingen, stritten hier gegen die Strigel'sche Doctrin und kamen darüber mit Jakob Kemnitz, den sie nach sechsjähriger Balanz zu ihrem Superintendenten erhalten hatten, zu

*) Erster und einziger Abdruck im „Lebenskeitschen gemeinnützigen Intelligenzblatt“ Jahrgang 1788 S. 193—200.

stigen Streit, den der friedliebende Herr von Oera durch Absehung Langguths und des Diakon Einwangen sowie durch Berufung des gelehrten Dr. Simon Musäus*) und zweier sächsischer Prediger zu beendigen glaubte. Da aber diese drei Männer zu denen zählten, welche sich geweigert hatten, die bekannte Strigel'sche Deklamation zu unterschreiben und deshalb von Amt und Herd vertrieben worden waren, trug der Rath von Oera Bedenken, sie anzunehmen. Der Landesherr legte nun in einem langen Schreiben dar, was eigentlich der Grund ihrer Vertreibung sey und ertheilte ihnen darin das Zeugniß der Rechtgläubigkeit. Da er that für die Exulanten weit mehr: er wagte dem Herzoge Johann Friedrich „sein unchristliches Verhalten vorzuweisen, seine Prediger abzusetzen und die vorigen Sünden unbußfertig zu häufen,“ „den sündlichen falschen Lehrer Victorin Strigel mit seinem Anhang ohne vorhergehenden sündlichen Widerruf wieder angenommen und in sein voriges Lehramt eingesetzt zu sehn, wofür der Herzog den untrüglichen Zorn Gottes, zeitliches und ewiges Verderben in Gefahr seiner Seligkeit und Untergang des löblichen Hauses Sachsen zu erwarten habe“ (13 April 1565).***) Gewissermaßen als Antwort auf die Verwundung Heinrich des Mittleren und als Dank für die schnelle Versorgung, welche außer diesen noch viele andere, ebenfalls als „des Flacius Parteigesellen“ abgesetzte Geistliche in der Oera'schen Herrschaft, in Greiz und in den angränzenden Schönburg'schen Herrschaften gefunden, ist anzusehn die im Jahre 1567 zum ersten Mal in Druck erschienene: „Confessionsschrift etlicher Prädicanten in der Herrschaft Ober-Greiz, Oerau und Schönburg und anderer hernach unterschrieben“ u. s. w.

In Uebereinstimmung mit Simon Musäus, Superintendent zu Oera, Georg Adamus, Superintendent zu Greiz, und Bartholomäus Rosinus, Superintendent zu Waldenburg verfaßt***) und von 34 Geistlichen unterschrieben, ist sie den Herren Neußen, Heinrich dem Mittleren und Heinrich dem Jüngern und dem Wolf von Schönburg gewidmet und „gefelet zu nothwendiger Ablehnung vieler böser Calumnien und Lasterungen und dagegen zur Erklärung und Beförderung der Wahrheit, zuvörderst aber, wie ein jeder Christ die jetzt schwebenden schädlichen Corrupturen und Irrthümer nach dem heiligen Catechismo Lutheri erkennen, widerlegen und beseitigen möge.“ Die Confessoren glaubten es sowohl ihren hart geschmäheten Landesherren, die verläumdete wurden, das Papstthum wieder aufrichten zu wollen und neue Regionen zu befördern, als sich selbst schuldig zu seyn, öffentlich ihre Ehre und den Ruf ihrer Rechtgläubigkeit zu retten. Denn sie wurden durch Strigels Partei, welche in der Weimarer Disputation, 1560, an Macht und Ansehen gewonnen hatte, mit Verhöhnungen und Verfolgungen in ihren neuen Ämtern nicht verschont und mußten wissen, daß, da sie als flacianische Irrgeister, giftige Zungen und neuerungsüchtige überall verdächtigt wurden, auch in der neuen Heimath ihres Bleibens nicht seyn

*) F. A. Ranitzsch, De Simone Musaeo, Joannis Musaei Theologi Jenensis proavo. J. 1863.

**) A. Bed, Johann Friedrich der Mittlere. I. S. 397.

***) Etwas genau Bestimmtes über den Verfasser der Confessionsschrift läßt sich nicht aufstellen, schämliche davon handelnde Autoren — Seyser, Grundig, Zopf, Hauptmann, Klotz u. — in ihren Ansichten auseinandergehen. Am wahrscheinlichsten ist, daß Musäus, der sicher zuerst das Verfaßte nach einer dergleichen Bekenntnisschrift gehabt, den Entwurf gemacht, Adamus den Entwurf mit verfaßt, Rosinus bei der Anarbeitung die Feder geführt und Musäus die letzte Hand angelegt habe. Zu dieser Annahme veranlassen folgende Thatsachen: In einem vorhandenen Exemplare der Confessio Ruthenica hat der ehemalige Chemnitzger Superintendent Tettelbach, einer der Subskribenten, durch eigenhändige Bemerkung Rosinus als den Verfasser angegeben; Rosinus aber hat von Musäus „schriftliche Bedenken über etliche Artikel der Confession begehrt“ (s. Böhner, erl. Voigtl.); Glaser endlich spricht in der Vorrede zur zweiten Auflage schon von den Autoren. — Das Neueste über die Confessionsschrift bei H. Hepp, Entstehung und Fortbildung des Lutherthums. Rastatt 1853. S. 23 u. 73.

Real-Encyclopädie für Theologie und Kirche Suppl. II.

thune. Eben darum bekennen sich die Unterzeichner ausdrücklich zu dem „in prophetische, Christi und apostolische Schrift nach ihrem natürlichen und ungetrübten Verstande lehret und vermag, zu den drei katholischen, bewährten und der Kirche bekannten Symbolen, so man nennet Apostol., Nicenum und Athanas., zu der wahren und unverrückten Augsburger Confession, so zu Augsburg im Jahre 1518 Kaiser Karl V. und dem ganzen römischen Reich ist übergeben, ferner zu den christlicher Lehre, gestellet auf dem Tage zu Schmalkalden durch Dr. Martin Anno 1537, zu dem Buche der Confutation, so die Durchl. und hochgeborene und Herren, die jüngern Herzöge zu Sachsen a. 1561 haben ausgehen lassen, dem vortreflichen Bekenntniß, welches etliche vornehme Theologen im J. 1561 geben haben, insonderheit zu der theuern, edlen Confession, welche im Jahre 1527 den Mansfeldischen Predigern in lateinischer Sprache verfaßt worden ist, auch heiligen lieben Katechismus Dr. Martin Lutheri,“ nach welchen Bekenntnissen Augsburger Confession und Katechismus verstanden, gedeutet und erklärt wissen. Dagegen gelten ihnen in zweiter Linie erst die „Schriften Philippi und anderer, allein als Propheten-Kinder und Lutheri Schüler zu achten“ sehen. In gleicher Weise behandelt in ihrem 3. Theile die Confessionschrift die christlichen Dogmen der Reihenfolge der 6 Hauptstücke mit Hervorhebung und Verwerfung von dem dagegen aufgetretenen Irrlehren; sie erklärt sich gegen den römischen Antikrist des Petrus Canisius, der bekanntlich den lutherischen Katechismus paralytisiren soll klarer, kräftiger und frommer Sprache*) verabsaßt, kann die Reußische Confession Muster eines Bekenntnisses aufgestellt werden. Wiewohl wesentlich dem Flacius geneigt, weiß sie sich doch gleich fern zu halten von den auf die Spitze gehenden Behauptungen des Flacius wie von denen Strigels. Sie gewinnt an Bedeutung durch, daß sie sich wie viele Partikularbekenntnisse jener Zeit gegen die veränderte Augsburger Confession erklärt und als Vorläufer der Concordienformel auftritt. — Die durch den Druck vervielfältigt war, wurde sie in den Landen der Herren von Ober- und Unter-Reuß publicirt. Volle Anerkennung erhielt sie jedoch erst dem Aussterben der alten Plauen'schen oder burggräfl. Linie, 1572. Die mannigfachen Aufsehtungen und Verdächtigungen, die sie von außen her erfahren mußte, dient dazu, ihr Ansehen zu vermehren. Denn als sie auf Befehl des ausgezeichneten Reichs Posthumus durch den Hofprediger Friedrich Glaßer und andere reußische Gelehrte zur Begutachtung an die theologischen Fakultäten zu Wittenberg und Jena zu dem sächsischen Hofprediger Polycarp Leyser in Torgau gebracht wurde 1597 und 1598, lehrte sie, mit den schönsten Zeugnissen des Beifalles ausgestattet dort und von Halle und noch anderen Orten zurück. Sofort wurde im Namen Landesherren, der drei Brüder und Vettern Reuß eine zweite Auflage veranlaßt. Sie erschien 1599 unter dem veränderten Titel: „Confessions-Schrift, Nach bisher in den reußischen Kirchen etc. gelehret worden. 1600 aus wichtigen und erheblichen Ursachen repetiret und publiciret etc. Jena“ und enthält als Zusatz eine Vorrede von Friedrich Glaßer und eine „im Namen der dreien Herren Reußen“ vorausgeschickte Erklärung, daß sie sich für ihre Person und mit Land und Leuten zu dem Inhalt von ihren Vätern publicirten, mit der in neuerer Zeit erschienenen Concordien übereinstimmenden Confession bekennen. Unterschieden ist die zweite Ausgabe von 16 Predigern, von den damaligen 5 Superintendenten zu Greiz, Schleiz, Oedersee, Zwickau und Kranichfeld und von 61 Archidiaconen, Pfarrern und Diaconen in den Landen und auf dem Lande. Von dem Zeitpunkte, da die Confession endlich auch Anerkennung in der Herrschaft Unter-Reuß gefunden, 1616, ist sie als Inventar in jedem Lande zu finden und gilt als Symbolum der Reußischen Kirche neben der heiligen

*) Nach Hepppe ist sie übrigens unter allen Bekenntnissen des 16. Jahrhunderts im besten Deutsch geschrieben.

den Hauptbekenntnissen der evangelisch-lutherischen Kirche. *) Gerade 100 Jahre dem Erscheinen der 2. Ausgabe, 1699, folgte „wegen bisher verspürten Abgang handthigten Exemplaria, eine dritte.“

Der edle Heinrich Posthumus, auf dessen Veranstaltung die 2. Auflage der Reußischen Confessionschrift erschienen war, um in allen Herrschaften eingeführt zu werden, hatte es sich überhaupt zur Lebensaufgabe gemacht, die evangelische Lehre in dem Lande rein und lauter zu erhalten und nach allen Seiten zu befestigen. Davon eine Menge der trefflichsten Anordnungen Zeugniß geben, unter denen folgende zu heben sind: die Errichtung eines Consistoriums für das ganze reußische Voigt-

1604 — bis dahin hatte jede kleine Herrschaft ihre eigene geistliche Oberbe-
rathung; die Abfassung einer darauf bezüglichen Consistorialordnung durch seine welt-
liche Räte und die vornehmsten Geistlichen des Landes, welche Ordnung nach vorher-
gegangener Revision am 21. Mai 1635 (seinem Sterbejahre) durch Unterzeichnung von
selbst und von seinen volljährigen Söhnen Geltung erhielt; die Errichtung von drei
Consistorien zu Gera untergeordneten Inspektionsämtern zu Schleiz, Saalburg und
Weimar; der geharnischte Protest, welcher des Landesherrn Rechte als summi episcopii
am, als 1602 der Erzbischof von Prag Sibinko Verla das Episcopatsrecht über die
Reußischen Lande sich anmaßen wollte; die Verwandlung der Ratheschule zu Gera in
gymnasium illustre, 1605—1608; die Jubelfeier der Reformation und der Ueber-
nahme der Augustana, 31. Oktober 1617 und 25—27 Juni 1630. Am heilsamsten
waren die durch diesen hochbegabten und pflichtgetreuen Fürsten wieder angeordneten
Visitationen der Pfarrer, Gemeinden und Schulen im ganzen Lande 1600—1602.

Es wurde sich gefunden, daß des alten Aberglaubens noch viel und auch neue Irrthümer
und Mißbräuche in einzelnen Gemeinden vorhanden waren. Man ging, um dieselben
an der Wurzel auszurotten, gar bedächtig und gründlich zu Werke. Bevor die Visi-
tation wirklichen Anfang nahm, wurden Artikel aufgesetzt, worüber die Pastoren und
andere Kirchendiener ihre Ansichten schriftlich einsenden mußten, damit sie bei der
Visitation zu Grunde gelegt werden. Schon am 30. August 1596 begann ein
Convent auf dem Schlosse zu Schleiz, welcher am 30. August „durch Gottes
Gnade zu aller Zufriedenheit der gnädigsten Herrschaften glücklich beendet wurde.“ Die
geladenen 12 Geistlichen **) beschloßen, daß die Augsburger Confession, die Con-
formel und die Confessio Ruthenica bei der beabsichtigten Visitation zum Fun-
dament gelegt werden sollten und gaben somit Anlaß zur Prüfung der letzteren durch
benannten Fakultäten zu Wittenberg und Jena sowie zur zweiten Auflage. Zur
Leitung der Kirchenvisitation selbst wurden 7 Geistliche und 3 weltliche Herren von
Herrschafft ausersehen, die ihre Arbeit am 5. Nov. 1600 zu Greiz begannen und
ihre Thätigkeit vollendeten. Die Visitation in Schleiz, vom 9. bis 20. Dezember war
ein schweres Stück Arbeit; insonders wollte sich der dortige Schulrektor nicht fügen; er
verließ seines Dienstes entsezt. Im folgenden Jahre wurde die Visitation in Lobenstein
am 3. April fortgesetzt, aber wegen Krankheit des theilhaftigen Kanzlers schon am 9.
des Monats abgebrochen. Gera kam zuletzt an die Reihe; in 14 Tagen vom 12.

1602 an wurde alles Unebene geschlichtet. Der Segen der Visitation ward bald
er: Lehre und Wandel der Lehrer an Kirchen und Schulen wurde unter gute Auf-
sicht gestellt, die Confession aufrecht erhalten, es wurden Einkünfte und Besoldungen ge-
ordnet, Sonntags- und nachmittags-gottesdienste angeordnet, Wochenpredigten und Katechismus-
stunden wieder eingeführt, auch die Pfarrer zur Einführung von Kirchenbüchern
verpflichtet. Dieser Verpflichtung kam die Geistlichkeit zwar nach, aber in der Schreckens-
zeit des 30jährigen Krieges, da die meisten Dörfer verwüstet wurden, gingen die Tauf-

*) Die Concordienformel ist von den Reußen weder unterschrieben worden, noch läßt sich
der Zeit vor 1696 ein Urkundenstück auffinden, in welchem Zustimmung oder Gegenerklärung
ausgesprochen wäre. Wahrscheinlich meinten sie an ihrer Confession genug zu haben.

**) Siehe Klog a. a. O. S. 30.

bücher verloren. Sie beginnen fast an allen Orten erst seit 1650. Und das ist der Verdienst der Kirchenvisitation vom Jahre 1647, übrigens das einzige. Dem mancherlei Hindernisse halber wurde sie schnell abgebrochen und erst 1657 zu Lobenstein fortgesetzt. Zwei Jahre währte sie; Kanzler, Archidiaconus und Consistorialsecretär von Gera bildeten die Visitationscommission. Die vorgefundenen Mißbräuche wurden durch mündliche Anordnung und später durch schriftliche Verfügung abgestellt. Der Landtag von 1701 und der Deputationstag der Herrschaften und Stände von 1704 beschloß eine abermalige Kirchen- und Schulvisitation, zu welcher das Consistorium durch schriftliche Berichte und Antworten auf vorgelegte Fragestücke die Unterlagen schaffte, 1706. Abermals fungirten Kanzler, Superintendent und Consistorialsecretär von Gera. Sie begannen ebenfalls im Lobensteinischen, wo sie für 4 volle Wochen Arbeit fanden. Dort waren nicht weniger als 13 ganz verschiedene Gesangsbücher im Gebrauche. Man hatte sich gekauft „was auf den Markt kommt“. Beschlossen wurde ein besonderes Gesangbuch, auch eine eigene reußische Agende auszuarbeiten, die die Stelle der bisher gebräuchlichen kursächsischen treten sollte. Es war überhaupt die Hoffnung, der Erlasse in kirchlichen Angelegenheiten wieder gekommen. Von den Herrschaften jüngerer Linie in Anregung gebracht, wurde 1700 durch das Geraer Consistorium eine Katechismusordnung publicirt. Ihr folgten Mandate über Kirchenzucht, für eine doppelte Schulordnung, endlich die umsichtige, eindringliche Verordnung des Geheimrathes Heinrich des Älteren vom 28. Februar 1720. Dieselbe handelt in 3 Capiteln von der Beschaffenheit, wie auch Amt und Pflicht der Prediger (49 §. §.), deren Praedicatorum und Schuldiener (19 §. §.), und derer Zuhörer, besonders derer Hausväter und Hausmütter (9 §§.), und ist eine rechte Gewissenspredigt, nützlich zu lesen für Jedermann, insonderheit für jeden Geistlichen.*)

Auch die reußische Landeskirche war durch den 30jährigen Krieg sehr in Verfall gerathen. Noch Jahrzehnte nach dem Friedensschlusse lag die Kirche in Erstarrung und Theilnahmslosigkeit. Erwedlich griff der warme Lebensodem ein, der von Spener aus Franke ausging. Die Studirenden wurden in die Bibel eingeführt. (M. G. Christoph Marquart aus Schleiz, der starb, als er eben zum Rektor des Pflanzenschule-Gymnasiums berufen war, ist Theilnehmer am Leipziger Collegium philo-biblicum gewesen). Das lautere Wort Gottes verdrängte das Schulgezanke der Parteilichkeit. Das Pochen auf todttes Wissen von den Kanzeln. Auf lebendigen und in der That thätigen Glauben wiesen die Prediger hin. Der hervorragendste Einer war Dr. J. Georg Pritius, von 1701—1708 Superintendent in Schleiz, dann Consistorialrath und Professor in Greifswald, † 1732 als Senior des geistlichen Ministeriums in Frankfurt a. M. **) Seine Predigten sind gegründet in Gottes Wort und betonen die Liebe zu gottseligem Leben. Während seine „Proben der Veredlichkeit des wunderbaren und buntesten Wissensstromes voll sind“, ***) enthält „das wahre Christenthum“, Halle 1717, eine ungesuchte, praktische Christuslegung und gibt Gelegenheit zum Schlußwort dazu von seiner Frömmigkeit und Begierde, der Gemeinde Christi zu dem deutlichen Beweis. Am bekanntesten ist übrigens Pritius durch eine Ausgabe des Alten Testaments und eine Einleitung in dasselbe geworden. — Als extreme Anhänger des Pietismus trieben sich Peterfen und Dippel in Hohenleuben und Rößrig herum. Neben den Extremen fanden sich auch zwei Vertreter eines gemäßigten Pietismus in Reußischen: A. F. Bilschwing, der nach vollendeter Studienzeit als Hauslehrer dem frommen Grafen zu Rößrig lebte und fleißig predigen mußte †) und J. J. M.

*) Beilagen zu den vertrauten Briefen über das protestantische geistliche Recht, herausgegeben von Fr. Karl von Moser, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1771. S. 5—81.

**) Münden, Memoria Jo. Georg. Pritii (Art. hist. ocol. I. 48.)

***) Frankl, Geschichte der protestant. Theologie. II. S. 238.

†) Bilschwing, Beiträge zur Lebensgeschichte denkwürdiger Personen. Halle 1769. Bd. I. S. 88—125.

1, der pietistische Staatsmann, welcher eine Zeitlang in Ebersdorf sich aufhielt, wo
 2 Kinder Gottes bei ihm einkehrten. Er nahm aber hier an Zinzendorfs Vorträgen
 3. wenn Judas das heilige Abendmahl mitgenossen, so habe er seliglich den Hals
 4. (den) Kergerniß und zog, vom Abendmahl ausgeschlossen, mit den Seinigen von
 5. „Strid ist entzwei und ich bin frei.“ — Der von dem Pietismus hervorge-
 6. streit über die adiaphora moralia wurde auch in die reußischen Gränzen ge-
 7. m. Ein orthodoxer Diaconus zu Zeulenroda ging soweit, in der Predigt ein seltenes
 8. Aussehn als unsträflich zu bezeichnen; die Regierung Heinrich's II. dagegen befahl
 9. bergreizer Gebiete 1717 den Pfarrern, keinen Länger und Spieler in ihren Ge-
 10. den zu dulden, und solche, wenn sie sich fänden, nicht als Christen zu behandeln. *)
 11. Haupt hatte sich die pietistische Richtung gar bald der Theilnahme der Herrschaft
 12. an. Mehrere Hofkapläne wurden direkt aus der Hallischen Schule berufen.
 13. dem Muster der Franke'schen Stiftungen entstanden Waisenhäuser und andere
 14. Thätigkeitsanstalten. In Greiz erbaute der Archidiaconus Joh. Benj. Dörmald
 15. seinem Vermögen ein Waisenhaus, dem die Landesherrschafft sofort ihre Gunst und
 16. zuwendete. Dann baute Heinrich XII., geb. 1716 zu Schleiz, † 1784 zu
 17. in, in eben diesem Dörflein eine liebliche Kirche und richtete das Rittergutsge-
 18. daselbst zu einem Waisenhaus ein, die Outseinkünfte auf alle Zeiten seiner Lieb-
 19. halt sicher stellend. Derselbe Graf ist Verfasser vieler religiöser Lieder, deren
 20. wie „Herr, Erhalter meiner Tage“, in die Gesangbücher übergegangen sind.
 21. väterlicher, auch im Kleinsten treuer Sorgfalt machte er über das Wohl seiner
 22. anen, wie seiner eigenen Familie. Den ersteren baute und schmückte er Kirchen,
 23. deren stand er als Hauspriester vor. Von mehreren Erbauungsbüchern, die er
 24. den, ist die „Nahrung des Glaubens an der Gnadentafel des Herrn“ oder, wie
 25. Christ in der ersten Ausgabe sich nennt, „Etwas Seelen Speise zur Nahrung des
 26. uns christlicher Communicanten“ ursprünglich eine „Mitgabe bei der Confirmation
 27. Sohnes 1767“ in dritter Auflage 1856 erschienen, ein „gläubiges, einfältiges
 28. doch recht fürstliches Büchlein.“ Heinrich XII. war von Herzen Zinzendorf zuge-
 29. Daß dieser aber auf die jüngeren Reußen nicht ohne Einfluß geblieben, kann
 30. Wunder nehmen. Ist doch Zinzendorfs Gemahlin eine geborene Gräfin Reuß
 31. deren Bruder, Graf Heinrich XXIX. von Reuß-Ebersdorf der Jugendfreund seines
 32. gers gewesen! Erdmuths Dorothea, † 1756, selbst ist in den Streit **),
 33. Sieg und die Freude ihres Vatten und der Brüdergemeinde eng verflochten und
 34. bewährt gefunden. Allenthalben die Gehilfin Zinzendorfs ist sie „eine verständige
 35. segnete Hausmutter, die zusammenhaltende Ordnerin und Leiterin der Gemeinde
 36. ernen Almosenpflegerin gewesen, die Zuflucht und der Trost aller Bekümmerten und
 37. genen, eine Frau von Rath und That und unerschrockenem Muths in mißlichen
 38. hwerigen Augenblicken, dazu eine seelenvolle Dichterin geistlicher Lieder.“ ***) Span-
 39. ng nennt sie eine Fürstin Gottes unter ihrem Volke, und Zinzendorf sagt von ihr,
 40. se die einzige gewesen, die von allen Ecken und Enden in seinen Ruf gepaßt
 41.). In's Jahr 1733 fällt die Begründung der Herrenhuterkolonie zu
 42. :sdorf mit Brüdern und Schwesternhaus und Erziehungsanstalt. Heinrich
 43. III., † 1797, war Ältester der Gemeinde in Herrenhut, Heinrich LIV. wurde in
 44. Brüdergemeinde erzogen und Heinrich LV. starb 1846 als Bischof der Herrenhuter
 45. ndon. —

Noch verdiente eine Anzahl von Männern Erwähnung, welche theils ihrer Geburt,

) Acta hist. oecol. III. IV.

) Streitschriften z. B. von Marperger.

) A. Meyer, Erdmuths Dorothea u. in dem Weimarischen Sonntagsboten für Thüringen,
 1864, S. 31—42.

) Beispiele ihrer missionirenden schriftstellerischen Thätigkeit in Act. hist. oecol. 1744.
 S. 916—923.

theils ihrer späteren amtlichen Stellung nach dem Rheinlande angehören *): Johann Siegfried, † 1638 als Superintendent in Schleiz, Verfasser des Gesangbuches: „Ich hab mich Gott ergeben“; Heinrich Schütz, der größte Sänger seiner Zeit, ein Meister in Kirchencompositionen, Schöpfer der ersten deutschen Oper „Daphne“ geboren 1585 zu Rößitz; Heinrich Alberti, geboren 1604 zu Lobenstein, † 1661 als Domorganist in Königsberg, Dichter und Componist vieler Lieder, vor allen in oft gesungenen „Gott des Himmels und der Erden“; Johann Brendel, geboren 1609 in Gera, schwedischer Feldprediger im 30jährigen Kriege, erprobt in tausend Kämpfen, † zu Jena; Joh. Samuel Dörffel, seit 1684 Superintendent zu Weida, ausgezeichnete Astronom; Christian Körber, geboren 1672 zu Lobenstein, † 1741 als Pfarrer daselbst, überaus fleißiger Schriftsteller: theologische Abhandlungen, Sermonen, das Lobensteinische Kirchendenkmal, historische Nachricht vom Voigtlande, Kirchengeschichte der Herrschaft Lobenstein, tägliches Hausbuch; Joh. Pfeifer, † 1741 als Consistorialassessor und Archidiaconus in Gera, Verfasser vieler Dissertationen, heiliger Reden und des größeren Werkes: „Nova novorum historia“; Dr. Joh. Kas. Zopf, geboren zu Lobenstein, † 1682 als Superintendent zu Gera, war Johann Polstarp Lehrers, später Erzieher der vier Söhne desselben: von ihm gedruckte Gottesheilspredigten, lateinische Disputationen und ein lateinisches Handbuch; sein Sohn Joh. Kas. Zopf, † als Hofprediger zu Gera, Verfasser der „Geraischen Chronik und Landchronik“; Georg Adam Reithart, geboren 1721 zu Burgk, † 1793 als Superintendent zu Lobenstein wie sein Sohn Johann Heinrich Reithart, geb. 1763 zu Lobenstein, † als Hofprediger zu Ebersdorf, Dichter religiöser Gesänge; Joh. Christian Köcher, geb. zu Lobenstein, † 1772 als Kirchenrath und Professor zu Jena, am meisten bekannt durch seine Schriften betreffend die Katechetik, oder wie er sagt „Milktheologie“; Joh. Friedrich Brömel, geboren 1743 zu Lanna, † 1819 als Superintendent zu Lobenstein, guter Kenner der voigtländischen Geschichte, Herausgeber des häufig geführten Lobensteinischen Intelligenzblattes; Heinrich XLII. jünger. L. Graf Reuss, geboren 1752, † 1818 zu Schleiz, in schwerer Zeit treu besorgt für Kirche und Land, widmete, wie es sein sel. Vater gethan, seinen Söhnen Confirmationsschriften. Das Lobensteinische Ernteliedes: „Lobet Christen, lobet Gott.“

III. Gegenwart und Statistisches. Gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts begann eine Periode von vulgärem Nationalismus für die rheinische Kirche. Aber schon mit Deutschlands politischer Erhebung erhob sich hier und da die tiefinnerliche Glaubensmacht, der die Landesherrschaft zugethan war. Auch der Naturalismus, gegen welchen der Nationalismus in den Kampf gezogen, hat das nicht behalten. Ein über beiden Gegensätzen erhabener Standpunkt, der den Blick mit der fortschreitenden Wissenschaft vermitteln will, ist seit einigen Jahrzehnten zu sehen gelangt und auf vielen Wegen mit einer neueren strenggläubigen Richtung in Hand gegangen. Die Gesamtbevölkerung ist von Indifferentismus in kirchlichen Dingen nicht frei zu sprechen; das Predigthören und der Abendmahlsbesuch hat in Städten offenbar abgenommen. Es fehlt jedoch nicht an tröstlicheren Zeichen. Gotteshäuser sind geschmackvoll restaurirt. Das Wort der Bibelverbreitung und der Heidenmission hat viele Freunde im Lande. Die Sache der Gustav-Adolf-Stiftung ist populär geworden, auch in vielen Dorfgemeinden. In den größeren Städten haben sich Vereine zu freiwilliger Armenpflege gebildet, welche in Segen stehen. Der Greizer Hauptverein der Gustav-Adolf-Stiftung zählt 330 Mitglieder und eine Jahresseinnahme von 350 Thalern; der Landesverein des Fürstenthums jünger erreicht die Summe von 650 Thalern. Der äußeren Mission wird, besonders in den Gemeinden der älteren Linie, warme Theilnahme geschenkt. Die Missionsfeste in

*) „Lobensteinisches Gemeinnütziges Intelligenzblatt, Jahrg. 1786. S. 19. 22. 41. 42. 157. 169.“

so weit und breit bekannt. Mehrere Jüglinge des evangelisch-lutherischen Missionsseminars zu Dresden haben 1840 und 1842 vor dem Consistorium zu Greiz Prüfung abgelegt und in der Pfarrkirche daselbst die Ordination empfangen. Je ein Missionar ist aus Gera und Schleiz hervorgegangen; so wird die Verbindung zwischen Gebern und Empfängern lebendig erhalten. Durch Stiftung fürstlicher Frauen sind 2 Rettungshäuser entstanden, bei Greiz und bei Hohenleuben, die von Einzelnen und von Vereinen unterstützt werden.

Die Bevölkerung des Fürstenthums älterer Linie beträgt 43,924 Seelen. Es gibt fast nur Lutheraner. Reformirte finden sich ungefähr 10, Römisch-Katholische fast es ungefähr 100, die von dem Landesgeistlichen der verw. Fürstin seelsorgerisch besorgt werden, ohne daß eine katholische Pfarrei sich im Lande fände; Methodisten gibt es hie und da auf dem Lande, ohne daß sie sich von der Landeskirche getrennt hätten. Separatisten gibt es ungefähr 40, Juden gegen 30. — Das Consistorium besteht aus 1 geistlichen und 3 weltlichen Mitgliedern. Präsident desselben ist in der Regel der Landesregierung. Dem Superintendenten zu Greiz, welcher Ephorus des Landes ist, ist untergeordnet das Inspektionsamt des Burglischen Bezirks. Die Pfarre umfaßt 22 Parochien, von denen 1 von einem weimarischen, 1 von einem tgl. lutherischen Geistlichen besorgt wird. Sie schließt 7 Filialgemeinden ein. Repräsentanten der Kirchengemeinden sind die Ortsvorstände, aus Amtschulzen (Richtern), Bierleuten und Kirchlasenvorstehern bestehend. — Die Verpflichtungsformel lautet: „Verkündige das Wort Gottes nach den Schriften der heiligen Propheten und Apostel rein und unversehrt zu verkündigen und bei der Verkündigung desselben nach dem Inhalte der Augsburger Confession und der übrigen symbolischen Bücher unsrer evangelisch-lutherischen Kirche zu richten?“ Den Predigten sind die alten Perikopen zu Grunde zu legen; daneben ist den Predigern die Freiheit gelassen, dazwischen freie Texte zu behandeln. Für die Fasttage werden besondere Texte vorgeschrieben. In kirchlichem Gebrauche sind die ältere und neuere sächsische Agende. In Greiz und einigen anderen Parochien ist außerdem seit dem Jahre 1840 ein Liturgienbuch eingeführt. In den Parochien, Collecten, Segen, Vater Unser und Einsetzungsworte werden gesungen; diese meist mit Orgelbegleitung. Die Liturgie bestimmt, daß in dem vor der Predigt stehenden Theile alles gesprochen, in dem nach der Predigt alles gesungen werde. Als Gesangbuch ist eine neue Bearbeitung älterer Ausgaben in Gebrauch. Sie hat 200 Lieder mit alten, früher verdrängten und einigen vorzüglich neuen vertauscht und enthält im Ganzen 890 Lieder, 15. Aufl. Die älteste Ausgabe eines Greizer Gesangbuchs ist ohne Jahreszahl, muthmaßlich stammt sie aus dem ersten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts und tritt schon als vermehrtes Gesangbuch mit 2 Anhängen auf. 2. Aufl. 1736, 3. 1766 vermehrt bis auf 849 Lieder; 4. Aufl. mit 360 neuen für ältere Lieder, 875 Nummern; 5. 1819 mit kleinen Veränderungen im modernen Sinne nebst Anhang von Kasualliedern, 884 Nummern. Der alte Greizer Katechismus, um 1720 von dem Superintendenten Lüttich verfaßt und um 1750 von dem Superintendenten Oswald bearbeitet, wird gegenwärtig noch in den meisten Schulen benutzt; in einigen jedoch der von Kirchenrath Dr. Schmidt 1854 herausgegebene Katechismus. Seit 1861 ist ein von den Lehrervereinen des Fürstenthums gemeinschaftlich bearbeitetes Spruchbuch zum Katechismus eingeführt, das zugleich die von den Kindern in drei Stufen zu erlernenden Lieder enthält und sich durch treffende Auswahl und weise Beschränkung auszeichnet.

Die Seelenzahl des Fürstenthums jüngerer Linie hat nach der Zählung vom 3. December 1864 die Höhe von 86,472 erreicht. Fast ausschließlich gehören dieselben der evangelisch-lutherischen Confession an. Die Herrnhuter Brüdergemeinde zählt gegenwärtig ungefähr 300 Seelen, gegen 350 am Anfange dieses Jahrhunderts. In der Pflege Reichensfelds gibt es eine Anzahl Methodisten, die sich jedoch nicht von der Landeskirche getrennt haben; in dem an Bayern gränzenden Landestheile sind einige

mühen Bearbeitungen des lutherischen Katechismus bald auch durch einen gedrängten und Katechismus ersetzt werden möchten, ist ziemlich allgemeiner Wunsch der Geistlichen und Lehrer. — Eine übersichtliche Statistik kann sich aus wenigen Zahlen ergeben. Wir haben die beiden Fürstenthümer Meuß bei einer Seelenzahl von 130,396 in 139 Pfarorien, 64 Kirchen, 129 Kirchen, 97 Geistliche. Dieselben vertheilen sich wie folgt:

	Pfarorien,	Kirchen,	Geistliche,	
Ephorie Greiz . . .	19	27	29	dabei 2 Collaboratoren und 3 Vikare;
" Gera . . .	14	44	25	" 3 " und 2 Katecheten;
" Schleiz . . .	20	36	27	" 3 "
" Ebersdorf . . .	11	22	16	" 2 "

Literatur. — I. Pfefferkorn, Merkwürdige und ansehnliche Geschichten der berühmten Landgrafschaft Thüringen, Jena 1685. — C. Sagittarius, Equitatus Gentilismi et Christianismi Thuringici, Jenae 1685. — Derselbe, Antiquitates Thuringici, Jenae 1688. — Rörber, Historische Nachricht vom Voigtlande, Dresden 1725. — Bächner, Erläutertes Voigtland, Dresden und Leipzig 1732. — Bins, Historisch-diplomatische Nachrichten vom Voigtlande x., Jena 1760. — Hammer, Entwurf einer urkundlichen Geschichte des gesammten Voigtlands, 3 Bde., Leipzig 1827. — Krenßler, Altsächsishe und Sorbenwendische Alterthümer. I. Theil. Leipzig 1823. — Stemmler, Geschichte von Zeulenroda, Neustadt a. O. 1840. — Schmidt, Topographie der Pflege Reichenfels, Leipzig 1827. — Fahn, Geschichte von Gera und dessen nächster Umgebung, Gera 1855.

II. Rörber, Historische Nachricht x. — Bächner, Erläutertes Voigtland. — Bins, Diplomatische Nachrichten. — Stemmler, Geschichte von Zeulenroda. — Fahn, Geschichte von Gera. — Derselbe, Kurzgefaßte Geschichte des Meußenlandes, Gera 1861. — Kirchengalerie der Fürstlich Meußischen Länder, Dresden 1842, 1843. — Voße, Vaterlandskunde der Fürstlich Meußischen Länder, Nordhausen 1852. — Luthers Briefe. — Zopf, Meußische Stadt- und Landchronik, Leipzig 1692. — Fahn, Kurze Uebersicht einer Meußischen Reformationgeschichte, Gera 1818. — Fandig, de confessione Rutheno-Schoenburgica 1760. — Hauptmann, Kurze Geschichte der meußischen Confessionschrift 1766. — Fobensteinisches gemeinnütziges Intelligenzblatt, besonders die Jahrgänge 1785 und 1788.

III. Kirchengalerie x. — Verordnungsblatt für das Fürstenthum Meuß jüngerer Linie, desgleichen Schleizer Wochenblatt in verschiedenen Jahrgängen. — Behördenkalender für das Fürstenthum Meuß jüngerer Linie, Gera 1844. — Fahn, Kurzgefaßte Geschichte x. — Maule, Das Kirchenjahr. Kurze Geschichte und Eintheilung des kirchlichen Jahres nebst angehängten Perikopen, über welche in den Kirchen des Fürstenthums Meuß jüngerer Linie gepredigt wird. Schleiz 1833.

H. Maule.

Richter, Nemilius Ludwig. Der Unterzeichnete will es nicht unternehmen, dieser Stelle eine eingehende Würdigung der Wirksamkeit des jüngst dahingeshiedenen ausgezeichneten evangelischen Rechtslehrers zu geben, dessen Andenken mit den besten kirchlichen Leistungen des letzten Vierteljahrhunderts eng verflochten ist. Er behält sich x. die Verdienste Richters insbesondere was die Bearbeitung, Fortbildung und Ausübung des evangelischen Kirchenrechts und die schwierige Frage der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche betrifft, demnächst an einem andern Orte (in der x. ihm, jetzt in Gemeinschaft mit Professor Dr. E. Friedberg in Halle herausgegebenen Zeitschrift für Kirchenrecht) im Einzelnen darzulegen, nachdem in derselben Zeitschrift (Bd. V. Heft 2 u. 3. Tübingen 1865. S. 259 ff.) bereits Professor Dr. J. Schulte Richter's Bearbeitung des katholischen Kirchenrechts in einer Weise anerkannt hat, welche von der Gerechtigkeit und Objectivität des (katholischen) Verfassers

Zeugniß giebt, und nachdem ferner in der Zeitschrift für Rechtsgeschichte Dr. von Pinfchius Bd. IV. Heft 3. (Weimar 1865) S. 351. ff. (damals in Halle, außerordentlicher Professor in Berlin) einen warm geschriebenen Nekrolog veröffentlicht hat.

Nichter ist am 15. Februar 1808 zu Stolpen bei Dresden geboren, wo Vater als Finanzprocurator und gesuchter Anwalt lebte. Auf dem ~~Gymnasium~~ Guben gebildet, bezog er im Jahr 1826 die Universität Leipzig. Hier widmete er mit dem gewissenhaftesten Fleiße dem Studium der Rechtswissenschaften, mit welchem zugleich gründliche historische und philologische Studien verband. Nach beendigten Universitätsjahren trat er zuerst als Obergerichts-Auditor zu Leipzig in den ~~Staat~~ Staatsdienst, und hernach (1829) als Advocat daselbst auf. Zugleich habilitirte er als Privatdocent an der dortigen Universität. Vor allem war es die Wissenschaft des Kirchenrechts, welcher er schon damals seine Lehrthätigkeit zuwendete. Ihre geordneten bereits die ersten literarischen Arbeiten Ludwig Nichter's an, welche in diese Zeit bereits im Jahre 1833 erschien die erste Lieferung seiner Ausgabe des *Corpus canonici*, deren erster das Decret umfassender Theil im Jahre 1836 vollendet wurde, während der zweite im Jahre 1839 seinen Abschluß fand. Noch bevor dieses bewunderungswürdigen Fleißes beendigt war, hatte Nichter einige kleinere kirchenrechtliche Arbeiten veröffentlicht. Schon im folgenden Jahre 1835 ehrte die Universität Gießen den jungen Gelehrten, der in seiner Wissenschaft schon zu den Ersten zählte, als in Leipzig auf Erwerbung des academischen Grades eines *Baccalaureus juris* befähigt hatte, durch das Diplom eines Doctors beider Rechte. Zwei Decennien später, bereits auf der Höhe wissenschaftlichen Ruhmes stand, hat die Universität Gießen bei ihrer Jubelfeier seine Verdienste um die evangelische Kirche und die ~~Wissenschaft~~ Wissenschaft durch Verleihung auch der Würde des Doctors der Theologie anerkannt. Noch im Jahre 1835 war Nichter in Leipzig zum außerordentlichen Professor ernannt worden. Indessen folgte er bereits im Jahre 1838 einem Rufe als ordentlichen Professor für Kirchenrecht und Civilproceß nach Marburg.

Die folgenden Jahre, die Zeit seiner Marburger Wirksamkeit dürfen wir als glücklichste Periode in Nichter's Leben bezeichnen. Vor allem war es die Zeit, in welcher, noch ungehemmt durch eine erdrückende Last amtlicher Geschäfte und durch körperliche Leiden dem academischen Berufe und seiner Wissenschaft ganz hingeben konnte, war die Zeit freudigen Schaffens, welche denn auch für die Wissenschaft des Kirchenrechts die schönsten Früchte gezeitigt hat. Dieser Zeit verdanken wir vor Allen ein epochemachendes Werk, das „Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, besonderer Rücksicht auf deutsche Zustände“, welches in erster Auflage Leipzig 1842 erschien, und bis 1858 fünf von dem Verfasser selbst bearbeitete Ausgaben erlebte. (Die sechste Auflage zu besorgen ist Nichter nicht vergönnt gewesen. Sie erscheint gegenwärtig, unter Anderem durch viele aus Nichter's zerstreuten Aufsätzen, auch aus einzelnen handschriftlichen Bemerkungen entnommene Ausführungen ergänzt und von dem unterzeichneten Herausgeber auf den heutigen Stand der Gesetzgebung und Wissenschaft fortgeführt: Leipzig 1865, im Verlage von Bernhard (Freiherr v.) Taubnitz, Mannes, der nicht nur dadurch, daß er als Verleger der Nichter'schen Werke sein Leben opferte, sich um die Wissenschaft verdient gemacht hat, sondern Nichter auch durch eine jährige Freundschaft eng verbunden war).

In Marburg begann Nichter auch seine, jedoch erst in Berlin vollendete Sammlung „Die evangelischen Kirchenordnungen des sechszehnten Jahrhunderts, Urkunden und Gesetze zur Geschichte des Rechts und der Verfassung der evangelischen Kirchen in Deutschland“, welche in 2 Bänden Weimar 1846 erschien, ein Buch, welches für die Bearbeitung der Institute des evangelischen Kirchenrechts eine grundlegende Bedeutung hat. Dort in Marburg entsprachen aber auch die äußeren Bedingungen des Lebens Nichter's ganzem Wesen. Die lieblichen Umgebungen der Stadt, der häusliche Herd, der er

Im Jahre seiner Uebersiedlung nach Marburg begründet hatte, indem er die liebevolle Mutter heimführte, welche später in Berlin in der anopfernden Pflege seiner geschwächten Gesundheit und der treuen Theilnahme an allen Sorgen schwere Pflichten in zarterster Weise erfüllt hat, — die geräuschlose und doch so fruchtbare Thätigkeit des akademischen Lehrers, der stille, doch anregende und angeregte Kreis der Freunde und Collegen entwerfen so ganz der friedlichen, anspruchslosen Weise Richter's, daß er oft in späteren Tagen in Berlin, niedergebeugt von körperlichen Leiden, erdrückt von der Last seiner mühsamen Stellung und Geschäfte, hineingestellt in das wogende Leben eines großen Staatswesens und in eine Zeit des gährenden Uebergangs in neue staatliche und kirchliche Verfassungsformen, verlegt durch die schroffen Gegensätze des Parteitreibens, mit der Beharrlichkeit, wenn auch stets mit ergebenem Sinn in Gottes Willen jener Marburger Jahre gebadet hat.

Im Jahre 1846 nach Berlin berufen, wurde er neben seiner Wirksamkeit als Lehrer der Hochschule, mit welcher auch hier seine fruchtbare Thätigkeit als Kirchenrechtler Schriftsteller Hand in Hand ging (ich nenne vorläufig außer den späteren Aufgängen seines Lehrbuchs: Die Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in Deutschland, Leipzig 1851 und die in Gemeinschaft mit Schulte unternommene große Ausgabe der *Canones et Decreta Concilii Tridentini* Lips. 1853.) zunächst als Hilfssekretär im geistlichen Ministerium beschäftigt, ist dann als Ober-Consistorialrath und Mitglied des 1850 begründeten evangelischen Ober-Kirchenraths, endlich seit 1859 alsheimer Ober-Regierungs- und vortragender Rath in dem erwähnten Ministerium tätig gewesen. In allen diesen Stellungen ist seine tiefste religiöse Bestimmung, die reine Liebe, mit welcher er an der evangelischen Kirche hing, die Gerechtigkeit und Obacht, welche er anderen Kirchengemeinschaften, insbesondere der katholischen Kirche, und den einzelnen Angehörigen fremder Confessionen gegenüber bewährte, sein stilles, gepaart mit jener evangelischen Milde, welche der Aufgabe gedenkt, das zerstoßene nicht zu zerbrechen, den glimmenden Docht nicht auszulöschen, seine versöhnliche Stellung in Beziehung auf die confessionellen Gegensätze und den Hader der theologischen und kirchlichen Parteien, seine Abneigung gegen alle persönliche Polemik, sein tiefgründiges kirchenrechtliches Wissen, seine gewissenhafte, wissenschaftliche Behandlung aller vorliegenden Aufgaben letzteren selbst zu Gute gekommen. Kein Gesetz, keine eingreifende Maßregel in der evangelischen Landeskirche Preußens ist in dem letzten Jahrzehnt erlassen, an denen Richter nicht in dieser oder jener Weise maßgebenden Antheil gehabt hätte. Bei den wechselnden Strömungen, welche das Leben dieser Landeskirche beunruhigten und auch die Führung des Kirchenregiments berührten, hat er nur das Wohl der evangelischen Kirche im Auge gehabt, ihr in selbstloser Hingebung gedient, in der Arbeit für die Landeskirche seine Gesundheit geopfert und sich in den Sorgen und Aufregungen des Berufs, in den Kämpfen für das Heil der Kirche, welche nicht ohne tiefe Gemüthsliche Erregungen, nicht ohne bedenkliche Erschütterungen seiner zarten Natur durchkämpfen waren, schließlich aufgerieben. Hier hat er vor Uebertreibungen und Mißgriffen gewarnt, dort sie wirklich verhindert, hier zum Ausstehen in einer als wahr erkannten Richtung und zur Ueberwindung der Hindernisse angetrieben, überall rathend, Mädelnd, mäßigend dem Regimente zur Seite gestanden. Seine irenische Stellung hat ihm manche Anfeindungen zugezogen. Es mag wahr seyn, daß es ihm insbesondere in den Jahren seiner zunehmenden körperlichen Leiden zuweilen an durchgreifender Energie, wie sie in regimentlichen Aemtern, in einflußreichen Stellungen, besonders in Zeiten der Kämpfe und Uebergänge von Nothen ist, gefehlt hat. Ihm war die freudige Schneidigkeit versagt, wie sie uns in vorbildlicher Weise in den großen Persönlichkeiten der breiten Kirche vor Augen steht. Sein Vorbild war der Praeceptor Germaniae in einer mild versöhnlichen Weise. Und nicht allein in der Friedfertigkeit, wie in der Freudigkeit an gewaltiger Geistesarbeit ist er diesem Vorbilde nahe gekommen, sondern auch darin, daß auch er kein Noth war, das sich vom Winde hierhin und dorthin

bewegen läßt. Trotz aller Weichheit und Milde hat er nie die erkannte Wahrheit verläugnet. Und wenn einst die Geschichte der Landeskirche des größten evangelischen Staates Deutschlands in ihren jüngsten Entwicklungsphasen vollständiger der unbefangenen Nachwelt vor Augen liegen wird, so wird Richter das Zeugniß nicht versagt werden, daß an dem, was als bleibender Gewinn in dieser Entwicklung der letzten zwei Jahrzehnte anzuerkennen sein wird, Richter ein Antheil gebührt, welcher ihm ein ehrendes Gedächtniß in dieser Kirche sichert, so gewiß er, wie wir Alle, in der Hand des ewigen Hauptes seiner Kirche, nur ein schwaches, zerbrechliches Werkzeug gewesen ist. —

Aber auch über die Grenzen Preußens hinaus, im übrigen Deutschland, in Hessen, Württemberg, Oesterreich wurde Richter's Wissen und Rath in schwierigen kirchenrechtlichen Fragen von den Regierungen in Anspruch genommen, ist sein Einfluß auf die Gestaltung der kirchlichen Dinge bemerkbar gewesen.

Und nicht allein die evangelische Kirche, die er wie eine Mutter verehrte, es, welcher wie Richter's Lehre und schriftstellerische Wirksamkeit so auch seine praktische Thätigkeit zu Gute gekommen ist. Nicht nur in der Theorie hat Richter auch der katholischen Kirche gegenüber einen Standpunkt eingenommen, der oft auch von Katholiken als ein billiger und unbefangener anerkannt worden ist. Er war der Polemik abhold, „welche der eigenen Kirche zu dienen meint und das Reich Gottes beschädigt.“ Wie er in seinen Schriften das Wesen der Rechtsinstitute, welche dem individuellen Leben der katholischen Kirche angehören, mit Treue zu erfassen und darzustellen bemüht war (vgl. die Darlegung von Schulte a. a. O. S. 266 ff.), wie er demselben Gesetze der Objektivität bei der Erörterung der Beziehungen zwischen dem Staate und der Kirche Folge leistete, so hat er auch in allen einschlagenden Fragen, welche praktisch an ihn herantraten, den Standpunkt vertreten, daß, so gewiß das Hoheitsrecht in unverkümmerter Stärke walten soll (s. darüber des Näheren Lehrb. S. 100—103 mit dem in der 6. Aufl. mitgetheilten handschriftlichen Notizen des Verfassers), so gewiß die rechte Stärke aus dem Bewußtsein der Gerechtigkeit kommt, und daß es die schlechte Staatsweisheit sei, das große Räthsel, welches zu Anfange dieses Jahrhunderts in das Leben der damals rein protestantischen Staaten durch die Erwerbung größter katholischer Gebiete gepflanzt worden ist, durch eine Negation lösen zu wollen. Und kann denn heute ein katholischer Lehrer des Kirchenrechts (Schulte a. a. O. S. 276 ff.) bekennen: „Die Verbreitung seines Lehrbuchs, der Standpunkt, den Richter auf einer der ersten Universitäten Deutschlands seit 1846 als Lehrer einhielt, endlich auch die Stellung, welche er im Ministerium einnahm, alles dieß hat wesentlich dazu beigetragen, daß in der Wissenschaft, wie bei den praktischen Juristen und Regierungsmännern in Preußen und darüber hinaus in Deutschland gegenüber der katholischen Kirche sich eine objectivere, vielfach wohlwollende, durchgehends wenigstens eine richtige Bahn brach, welche nicht aggressiv oder praeventiv, sondern höchstens repressiv wirken wollte. Daß die preussische Verfassungs-Urkunde der katholischen Kirche eine Freiheit geben konnte, welche vielleicht innerlich viel werthvoller, und jedenfalls auch äußerlich stärker ist, als die durch die neueren Concordate geschaffene, dürfte wohl nicht geschehen sein, wenn nicht die Geister durch die Theorie vorbereitet gewesen wären. Davon aber hat Richter sein gut Theil beigetragen.“

Den gleichen Standpunkt der Gerechtigkeit hat Richter auch in den Conflicten anderer Staatsregierungen mit der katholischen Kirche vertreten, so z. B. in Beziehung auf die Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz, so entfernt er war, den Abschluß und Inhalt der Conventionen in Württemberg und Baden zu billigen.

Freilich hat auch die Entwicklung, welche das Verhältniß des Staates zur katholischen Kirche neuerdings in Preußen nahm, und die Auslegung, welche die Stöße der Verfassung über die Selbstständigkeit der Kirche vielfach fanden, schwere Bedenken bei Richter hervorgerufen. So wenig er verkannte, daß die Verfassungsurkunde mit dem

Sage, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten selbstständig verwalten sollen, ein großes und edeles Princip ausgesprochen, so wenig konnte er sich mit der Auffassung einverstanden erklären, als habe damit das Hoheitsrecht an sich aufgehoben werden sollen oder ihnen, wie von katholischer Seite nicht selten behauptet wurde. Er fand vielmehr in jener Vorschrift der Verfassung zunächst so viel, daß das Recht, die Kirche zu regieren, nicht von dem Staate gelöst werden soll. Darum trat er hier, wie überall, für die Beseitigung der leitenden Kirchendirection des Staates ein, welche demselben bis tief in unser Jahrhundert hinein eine falsche staatskirchenrechtliche Theorie vindicirt hatte. Dagegen erklärte er das *Jus circa sacra* selbst für ein von der Hoheit des Staates als des sittlichen Reichs nicht abzutrennendes Recht. Freilich sehen Umfang und Art der Lösung mancher Abtufung fähig, und nach dieser Seite habe in Preußen die Verfassungsurkunde theils unmittelbar theils mittelbar eingewirkt. Sie habe nämlich nicht bloß bestimmte Aeußerungen des Hoheitsrechts (wie das Placet) ausdrücklich beseitigt, sondern in dem allgemeinen Principe des Art. 15 derselben müsse noch weiter die Vorlesung gefunden werden, daß der Staat den Kirchen die Freiheit, die er ihnen selbst gewährt hat, durch ein System polizeilicher Beschränkungen nicht zu nehmen solle. In der volle Inhalt des Art. 15 (in Verbindung mit Art. 16 u. 18) ergab sich ihm so: „Die Kirchen verwalten ihr Lebensgebiet nach ihren eigenen Gesetzen und sollen dieser Freiheit durch polizeiliche Maßregeln von Seiten des Staates nicht beschränkt werden.“ Davon trage der erste Theil, indem er die Verwaltung kirchlicher Angelegenheiten durch den Staat für die Zukunft ausschließt, schon selbst den Charakter der gesetzlichen Bestimmung an sich: dem zweiten Grundsatz dagegen wohne diese Bedeutung ab; derselbe sei vielmehr nur eine Aufforderung an die gesetzgebende Gewalt, deren Zweck es sei, die von der Kirche gewonnene Freiheit und das vom Staate nicht verletzliche Recht zu versöhnen.

Wenn Richter somit für Preußen und überhaupt für paritätische Staaten den allein richtigen Weg der Abgränzung des staatlichen vom kirchlichen Gebiete darin sah, daß der Staat durch seine eigene Gesetzgebung seine Machtsphäre bestimmt und einschränkt, wobei derselbe im Stande ist, die vollste Freiheit der kirchlichen Gesetzgebung für das Gebiet der reinkirchlichen Gegenstände anzuerkennen und doch zugleich seine Mitwirkung in Gegenständen gemischter Natur und die Möglichkeit der Repression vorkommender Eingriffe in das Gebiet der reinweltlichen Rechtsordnung oder von Verletzungen der Rechte anderer Confessionen zu wahren, so ergibt sich schon hieraus, daß Richter die meisten Concordate nicht billigen konnte, welche nach dem Vorbilde des österreichischen mit von evangelischen Fürsten abgeschlossen worden sind. Auch ihm entging nicht, daß die Curie und der moderne Staat von so verschiedenen Grundanschauungen ausgehen, daß eine principielle Uebereinstimmung hinsichtlich einer durchgreifenden Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche nicht — oder doch nicht, ohne daß der weltliche Contrahent in eine wenigstens formelle Unterordnung des weltlichen Princips unter den kanonischen Standpunkt willigt, — zu erzielen ist. Daß nämlich die Bedenken, welche einer grundsätzlichen Gebietsbestimmung der beiden Gemeinschaften im Wege des Concordats entgegenstehen, keineswegs in gleichem Maße Platz finden, wo es sich um Vereinbarungen mit der Curie über concrete Punkte von praktischem Interesse handelt, braucht dabei kaum hervorgehoben zu werden. Uebrigens war Richter weit entfernt hinsichtlich der Streitfrage über die rechtliche Natur der Concordate die absolutistische Staatsdoctrin zu huldigen, welche auch neuerdings wissenschaftliche Vertreter gefunden hat; er hielt sie vielmehr für völkerrechtliche Verträge.

Raum minder bedenklich, als die in Süddeutschland gemachten Versuche, im Wege des Concordats die principielle Abgränzung von Staat und Kirche zu bewirken, mußte Richter die Wendung der Dinge erscheinen, welche in Preußen hinsichtlich des Verhältnisses zur katholischen Kirche, besonders unter dem Raumer'schen Ministerium, hervortrat. Er fand zu beklagen, daß die Aufgabe der Gesetzgebung, den Rechtsstand zunächst

hinsichtlich der katholischen Kirche auf dem Grunde des durch die Verfassung sanktionirten Princips neu zu gestalten, unerfüllt blieb; daß die Zeit zu einer so mühsamen Arbeit sich nicht fähig zeigte; daß nunmehr die Verwaltung mehr und mehr auf den Weg gedrängt wurde, durch ausdrücklichen Verzicht, mehr noch durch bloßes Geschehenlassen, dem Principe der Verfassungsurkunde Genüge zu verschaffen. Denn darum sah sie außer Stand zu verhindern, daß Ansprüche, welche in der Verfassungsurkunde begründet waren, sich auf dem Gebiet der Thatfachen Geltung verschafften (man z. B. an das Umsichgreifen des Jesuitenordens in den westlichen Provinzen, an zahlreichen festen Niederlassungen ohne die von der Verfassungsurkunde geforderte Genehmigung von Corporationsrechten, an das Aufheben jeder staatlichen Controlen hinsichtlich der Vorbildung der katholischen Geistlichen, hinsichtlich der Disciplin über dieselben auch wo sie mit äußerem Rechtszwange gegen Freiheit und Vermögen vorgeht, hinsichtlich der geistlichen Orden). Es leuchtet ein, daß auf dem Wege des Geschehenlassens der Passivität gegenüber einer thatkräftigen Aktion an eine Wahrung des „vom unverlorenen Rechts“, an eine feste, principiell bewusste Haltung der Staatsgewalt, eine Ausbildung des Schutzrechts nicht zu denken war, vermöge dessen der Staat seine Verwendung und seine Macht gegen den etwaigen Mißbrauch der geistlichen Gewalt eintreten zu lassen hat. Der Zustand, welcher in Beziehung auf die Rechte der Staatsgewalt gegenüber der katholischen Kirche in Preußen auf diesem Wege des Geschehenlassens eingetreten ist, ist von Richter (Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen dem Staate und der katholischen Kirche in Preußen seit der Verfassungs-Urkunde vom 6. Dezember 1848 in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. I. S. 100 ff.) im Einzelnen dargelegt worden. Er selbst vertritt demgegenüber fortbauend die Nothwendigkeit insbesondere einer gesetzlichen Ausbildung des Schutzrechts der Staatsgewalt, an welcher diese jetzt mit zweifacher Kraft festhalten müsse. Das deutsche Kirchenrecht habe sich Seite des Hoheitsrechts früher wenig gepflegt, weil es den polizeilichen Gesichtspunkt mehr in den Vordergrund gestellt hatte. Diese Lücke habe man wohl durch die bestehenden Gesetze ausfüllen zu können geglaubt. Dies sey jedoch unhaltbar, wenn man z. B. erwäge, daß ein Erlaß der Kirchengewalt, der den Frieden eines ganzen Landes führen könne, nicht, wie geschehen, mit einem von einem Privaten in gleicher Richtung begangenen Preßvergehen auf gleiche Linie gestellt werden dürfe; daß gegenüber einer notorisch aggressiven, festgeschlossenen Organisation, wie dem Jesuitenorden der Schutzpflicht des Staates für seine evangelischen Unterthanen nicht mit der Fiktion genügt werde, es bestעה ja das Vereinsgesetz in Kraft. Es bedürfe mithin hier ergänzende Bestimmungen, gegen welche die katholische Kirche um so weniger Widerstand einlegen dürfe, je mehr an ihr die Pflicht der Gerechtigkeit erfüllt worden sey. In einer in der 6. Aufl. des Lehrbuchs mitgetheilten handschriftlichen Notiz bemerkt Richter: „Nachdem in Preußen die Verfassungs-Urkunde und die Verwaltungspraxis, welche die Durchführung des von ihr hinsichtlich der kirchlichen Selbstständigkeit aufgestellten Princips bisher im Wesentlichen überlassen blieb, die Kirchenfreiheit in einem Maße anerkannt hat, daß selbst die neueren Concordate in manchen Beziehungen dahinter zurückbleiben, wird auch hier die Frage entstehen, ob nicht zur Sicherung des Staates ein Organ zur Entscheidung namentlich in den Fällen zu schaffen seyn möchte, wo Konflikte zwischen den Religionsgesellschaften stattfinden, oder wo ein dem Staate und den einzelnen Staatsbürgern schädliches Verhalten der Kirchengewalt die Merkmale eines Verbrechens nicht an sich trägt, und folglich die Ahndung durch die Strafgesetze ausgeschlossen ist.“

So viel über die Auffassung, welche Richter in Beziehung auf das Verhältniß der Staatsgewalt zur katholischen Kirche, insbesondere in Preußen vertritt. Ich glaube hierauf bei dem hohen zeitgeschichtlichen und praktischen Interesse der bezüglichen Fragen näher eingehen zu sollen. Wenden wir uns nunmehr zu der principiellen Stellung, welche er in Beziehung auf das evangelische Kirchenrecht einnahm, so wird sich die

ung derselben zweckmäßig mit einer Charakterisirung seiner Leistungen als kirchlicher Schriftsteller überhaupt verbinden lassen.

Unter Richter's kirchenrechtlichen Arbeiten sind zunächst diejenigen hervorzuheben, die sich auf die Quellen des Kirchenrechts beziehen. Unter den gemeinschaftlichen Quellen des katholischen und evangelischen Kirchenrechts ist vor Allem das *ius canonici* von Wichtigkeit. Wir haben bereits der Ausgabe Richter's gedacht. Einer eingehenden Würdigung derselben kann ich mich an dieser Stelle um so enthalten, als über den Plan Richter selbst in seinen Jahrbüchern II. S. 1084 ff. gethat, und ich mich überdies auf Hinschius a. a. O. S. 352 f. und Schulte D. S. 263 beziehen kann. Hier genügt es, zu bemerken, daß Richter, sich im Jussu zu Just Henning Böhmer's Ausgabe an den Text der officiellen römischen Ausgabe anschließend, und den kritischen Apparat in die Noten verweisend, eine Ausgabe gegeben hat, welche nicht allein leistete, was mit den damaligen Mitteln der Wissenschaft geleistet werden konnte, sondern wahrhaft musterträchtig, eine gesicherte Grundlage des Quellenstudiums bildet und bis heute die beste Ausgabe des kanonischen Rechts ist.

In Beziehung zu dem Kreise der kanonischen Quellen stehen ferner folgende Arbeiten: 1) Beiträge zur Kenntniß der Quellen des kanonischen Rechts, Leipz. 1834. 2) *Ueber Algerus von Lüttich und sein Verhältniß zu Gratian.* II. Zur Verichtigung der Editionen im Dekret. III. Ueber die *Collectio Anselmo dedicata*. 3) *De Decretalium collectione Lipsiensi*, Lips. 1836. 4) Eine Marburger akademische (Prorektorats-) Schrift von 1844, welche ungedruckt auf die Verurtheilung des *Formosus* bezügliche Stücke und ferner eine vatikanische Canonensammlung (Cod. Vatic. 1547 et 1352 continetur) mittheilt. 5) Eine Menge verschiedener Recensionen in den von Richter begründeten kritischen Jahrbüchern.

Über auch um die Kenntniß der besonderen Quellen des katholischen Kirchenrechts erwarb sich Richter hohe Verdienste. Neben der Ausgabe der *Canones et decreta Conc. Tridentini*, Lips. 1839. 4. u. 5. ist hier vor Allem zu nennen die von Richter und Schulte besorgte Ausgabe der *Canones et decreta Conc. Tridentini ex editione Romana a. 1834 repetiti. Accedunt S. Congr. Conc. Tridentini Declarationes ac Resolutiones ex ipso Resolutionum Thesaurus, Bullarium Romano et Benedicti XIV. Operibus et Constitutiones Pontificiae recens ad ius commune spectantes e Bullario Romano selectae.* Lips. 1853. 8. 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000.

In ähnlicher Weise ist die bereits erwähnte Richter'sche Sammlung der evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts die unentbehrliche Grundlage eines jeden Studiums des evangelischen Kirchenrechts geworden. Gerade in der unmittelbaren Heranziehung des Quellenmaterials aus dem Jahrhundert der Reformation, die durch die Richter'sche Sammlung und Behandlung der Kirchenordnungen möglich ist, liegt denn auch ein Hauptvorzug der dem evangelischen Kirchenrecht gewidmeten

Abschnitte in dem Richter'schen Lehrbuche, im Vergleich mit dem Eichhorn'schen Kirchenrecht. Gerade auf diesem Wege ist es Richter möglich gewesen, so in den Geist der Institute des evangelischen Rechtes einzubringen und ihre so viel schärfer und klarer darzulegen, als dieß Eichhorn vermocht hat, der im mit Richter das Verdienst theilt, eine wahrhaft evangelische Kirchenrechts wieder hergestellt und dem Unfuge falscher naturrechtlicher Theorien den Boden zu haben, welchen sie überwuchert hatten. Hatten diese falschen Theorien Philosophie den Beruf zugeschrieben, „das Recht nicht bloß wie es seyn soll, bringen, sondern zu erfinden“, hatte die Behandlungsweise, welche das evangelische Recht seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts fand, die positiven Gegebenheiten des Lebens vernachlässigt, so darf es nicht Wunder nehmen, daß beim Beginn des 19. Jahrhunderts das Kirchenrecht fast wie ein verdorrtes Reis am Baume der Wissenschaft erschien, — zu einer Zeit, wo nicht nur den Männern des Rechts der Begriff der Kirche insonderheit als einer allgemeinen christlichen Kirche so gut wie abhand gekommen war. Die wissenschaftliche Erneuerung des Kirchenrechts in Deutschland einerseits an die Vertiefung des religiösen Gefühls angeknüpft, welche seit der äußeren Erniedrigung und inneren Erhebung unseres Volkes mit der Wiederherstellung des vaterländischen Geistes Hand in Hand ging, andererseits aber an das Erstarken der wahrhaft geschichtlichen Rechtswissenschaft. So sollen denn auch die kirchlichen Verdienste Eichhorn's, welcher — mit Savigny der Hauptbegründer der sogenannten historischen Rechtsschule — seinen großen Leistungen auf dem Gebiete des deutschen Rechts in seinem Kirchenrecht ein ebenbürtiges Werk zur Seite gestellt, nicht gering geschätzt werden, wenn wir hier die Vorzüge der Richter'schen hervorheben. Uebrigens dürfen wir in vielen Beziehungen Beide nebeneinander

Auch Richter gehörte der historischen Schule an. Wie die großen Meister derselben, hat er stets auch den Unterschied des Standpunktes rechtshistorischer und rechtswissenschaftlicher Forschung sich gegenwärtig gehalten. Bei der Erforschung des Entstandes des Rechts hatte er daher immer die Erkenntniß des gewordenen als sein Ziel vor Augen. Der Satz Savigny's: „Die Liebhaberei an dem Eigenthümlichen der Alterthümer als solchem ist schön und gut, aber die eigentliche Wahrheit ist die, daß die Sorge für das lebendige Bedürfnis der Gegenwart ist doch das höchste, was uns an der Vergangenheit anliegen sollte“, galt ihm übrigens auch als praktische Maxime. So hat er in Disciplin und Methode eine Annäherung an die älteren Kirchenordnungen auch stets nur so weit vert, als das Heil der Kirche und das lebendige Bedürfnis der Gegenwart eine Annäherung an die ältere Entwicklung zu erfordern schien. Jene ungeschichtliche und widergesagte Anschauung, welche die Repräsentation der kirchlichen Zustände des 16. Jahrhunderts ihre Fahne schrieb, und die von Richter herausgegebenen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts nicht sowohl als eine Erkenntnisquelle des Wesens der evangelischen Institute, als vielmehr als ein in den meisten Stücken heute unmittelbar anwendbares Recht oder wohl gar als unabänderliche Tafeln eines *jus divinum* hinzustellen war, und eine dreihundertjährige Entwicklung negiren zu können vermeinte, hat Richter allezeit einen entschiedenen Gegner gefunden. Wie Eichhorn war Richter durchdrungen von der Erkenntniß der wahren Bedeutung rechtsgeschichtlicher Forschung, und nicht minder von den großen Gesetzen der Rechtsbildung, welche in der Dilettantismus neulutherischer Eiferer und die Ignoranz in das kirchliche Leben einschender Pastorenvereine ansetzen zu können vermeint hat.

Mit Eichhorn theilte Richter auch die ernste religiöse Gesinnung; wie jene durchdrungen von den großen Heilswahrheiten der evangelischen Lehre. Richter's persönliche Stellung zum Christenthum trug dabei den Ausdruck jener gefühligen Beziehung, die seinem ganzen Wesen eigen war. Wohl hat er die objektiven Ordnungen der Kirche in ihrem Werthe erkannt und hochgestellt, seine eigene kirchliche Stellung doch einen pietistischen Zug an sich, aber in dem edlen Sinne Spenerische

ne Neigung zu einem krankhaften Subjektivismus oder zu unwahrer Erdmmelei. In dem Sinne fühlte er sich besonders angezogen durch das kirchliche Leben der herrschaftlichen Gemeinden und oft hat er aus den großen Kämpfen der Landeskirche in Stund langer Sorge um das Heil der letzteren sehnsuchtsvoll hinübergeblickt auf die stille Heiligkeit der Bräutigamsgemeinde.

Vor Eichhorn's Kirchenrecht zeichnet sich Richter's Bearbeitung des evangelischen Kirchenrechts aus, wie schon angedeutet, zunächst durch die bei weitem umfassendere Material aus, welches er verwendet hat. Dieses gilt zunächst von dem geschichtlichen Quellenmaterial. Wir besitzen überhaupt noch keine vollständige Geschichte des Kirchenrechts, insbesondere des deutschen Kirchenrechts. Wenn man überhaupt von einem Ersatz die Rede sein kann, so bietet ihn das Lehrbuch Richter's. Nicht nur eine Geschichte der Rechtsquellen ist hier in gedrängten Zügen gegeben und in jeder neuen Auflage nach dem neuesten Stand der Forschung berichtigt worden, sondern auch die Verfassungsentwicklung ist in musterhaft gedrängter Darstellung gegeben, eine Arbeit, wie sie katholische Kirchenrechtsschriftsteller schon wegen ihres dogmatisch gebundenen Standpunkts nicht liefern konnten. Aber auch in dem System des Kirchenrechts hat Richter, indem er eine auf tieferer eingehender Forschung beruhende Anordnung der geschichtlichen Entwicklung jedes einzelnen Instituts als Grundlage für die Darstellung des geltenden Rechts voraussetzt, sein reiches geschichtliches Wissen in höchstbringendster Weise für die dogmatische Ausführung nutzbar gemacht. Dies ist sich zunächst in der Behandlung der Institute des kanonischen Rechts. Die katholische Kirche des Mittelalters war bekanntlich nicht allein Kirche, sondern zugleich eine große Kultur- und Civilisationsanstalt für die abendländischen, besonders romanischen und germanischen Nationen; sie mußte vermöge dieser Stellung viele Aufgaben auf sich nehmen, welche wir heute dem Staate zuschreiben. So bildete sie denn auch ihr Recht, das kanonische, nicht allein als ein kirchliches, sondern zugleich als das Recht des geistlichen Universalstaats aus, innerhalb dessen die einzelnen weltlichen Reiche nur wie Provinzen, ihr Recht, wie Provinzialrechte im Verhältnisse zu dem nationalen Rechte der Christenheit erschienen, als welches sich das kanonische Recht in Verbindung mit der von ihm fortgebildeten römischen Grundlage darstellt. So ist denn das kanonische Recht im Mittelalter als eine Art neues Jus gentium in die besondere Rechtsentwicklung der einzelnen europäischen Völker eingetreten. Bei den mannigfaltigen Verührungen mit dem nationalen Rechtsleben hat sich jedoch das kanonische Recht nicht minder empfangend wie mittheilend verhalten. Diese Einwirkung der nationalen Rechte, insbesondere des deutschen ist in den Richter'schen Arbeiten in einem Umfange angewiesen, wie nirgends zuvor.

Es wurde bereits erwähnt, daß dasselbe hinsichtlich der Heranziehung der älteren evangelischen Rechtsquellen für die Darstellung der Institute des evangelischen Kirchenrechts gilt. Diesem Umstande und den umfassenderen Kenntnissen Richter's in den als Hilfswissenschaften des Kirchenrechts in Betracht kommenden theologischen Disciplinen ist es zu verdanken, daß Richter's Behandlung des evangelischen Kirchenrechts durchgehend durch tiefere principielle Begründung vor derjenigen Eichhorn's auszeichnet. Aber auch die partikularrechtliche Entwicklung ist bei Richter überall nicht nur in größerem Umfange in den Kreis der Betrachtung gezogen, sondern vor allem mehr in ihrem inneren Zusammenhange erfaßt, als bei Eichhorn. Richter weist in einzelnen partikularrechtlichen Erscheinungen ihre richtige Stellung in der Gesamtentwicklung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts an, und er ermöglicht dadurch die Kritik, welche die Bahnen der kirchenrechtlichen Entwicklung einer Landeskirche an dem Maßstabe der unveräußerlichen reformatorischen Principien zu messen hat. Die sichere principielle Begründung, auf welcher die Richter'sche Darstellung der Institute des deutschen evangelischen Kirchenrechts ruht, ist auch für die spätere Behandlung des Territorialkirchenrechts von eingreifender Bedeutung gewesen, wie die

trefflichen Arbeiten von Hauber über das evangelische Kirchenrecht Württemberg Büß über dasjenige Kurheffens, von Jacobson über das Preussische zeigen. weniger bedarf es hier einer Widerlegung der abgeschmackten Behauptung, welches Noßhirt aufgestellt hat, eine Darstellung des evangelischen Kirchenrechts künftig nur noch in der Form des Territorialkirchenrechts möglich seyn. Gerade daß die erwähnten Arbeiten überall bei der Behandlung des letztern von dem lei Bewußtseyn des principiellen Zusammenhangs mit der gesammten kirchenrechtlich wicklung des evangelischen Deutschlands Zeugniß ablegen, erscheinen sie von sold bedeutung in der Literatur des evangelischen Kirchenrechts.

Richter geht in seinen principiellen Erörterungen in Beziehung auf das eban Kirchenrecht stets auf die großen Grundwahrheiten der Reformation zurück. So aus und an der Hand der Geschichte hat er die praktischen Gestaltungen be welche in so vielen Punkten nur eine mangelhafte Verwirklichung der Grundsa halten, von denen die Reformation ausging. Indem er insbesondere nachweist, Verfassungsbildung namentlich der lutherischen Landeskirchen Deutschlands erst seit dem Territorialsystem, sondern bereits von der unterlassenen Gemeindeorga im Zeitalter der Reformation ab in Bahnen gelenkt ist, welche zu noch heute ' lender tiefer Schädigung des kirchlichen Lebens führen mußten, trat er in prim Gegensatz gegen eine Richtung, welche beinahe alles Unheil, das über die eban Kirche Deutschlands gekommen ist, erst von dem Territorialsystem des Thomasius und in der Reproduktion der theologischen Ausgestaltung des sogenannten Episcopat der Carpzows den Kanon aller kirchlichen Verfassungsbildung zu besitzen meint. hat auch Richter in Theorie und Praxis so entschieden, wie irgend Einer, sich die territorialistische Behandlung der kirchlichen Dinge erklärt, welche der Kir Recht, sich als eine selbstständige Lebensordnung zu wissen und zu gestalten bi Allein er hat auch das Heil der kranken Kirche nicht in einem System zu finde mocht, welches die Kirchengewalt dem Lehrstande vindicirt, und den Landesherrn lich als dessen ausführendes Organ hinstellen wollte. Bereits im Jahre 18: Richter in der Abhandlung über „die Grundlagen der Kirchenverfassung nach de sichten der sächsischen Reformatoren“ in der Zeitschrift für deutsches Recht Bd. I der Stahl'schen Verfassungslehre vernichtende Kritik geübt. Hier wie später i einschlagenden Paragraphen des Lehrbuchs und in der Geschichte der evangelische chenverfassung Deutschlands hat Richter mit der Macht seines überlegenen geschich Wissens, übrigens im Wesentlichen in materieller Uebereinstimmung mit den tra Arbeiten von Hölting und Scheurl die mangelnde Begründung der Sta Theorien in schlagender Weise dargethan. Dennoch hat nicht sowohl die wissenschaft Bedeutung Stahl's, als der Strom der Ereignisse in der Reaktionsperiode nach auch der Stahl'schen Kirchenverfassungslehre trotz Richter's Widerlegung vorüber großen Anhang besonders in denjenigen Kreisen der Geistlichkeit sichern können, sich gegen eine gründliche kirchenrechtliche Bildung zu verschließen gewohnt sind wenig Richter dem Regiment des Lehrstandes das Wort geredet hat, dessen pro Erfolg überdies stets nur darin bestanden hat, das protestantische Laienbewußt die Arme des kirchlichen Absolutismus der Fürsten zu treiben, so wenig hat er rerseits jener Vergötterung des landesherrlichen Kirchenregiments geh welche neuerdings dasselbe sogar als juris divini hinzustellen versucht hat (W Vielmehr weit entfernt, diesem Regiment einen dogmatischen Charakter zu vind sieht er in ihm, wenn schon eine gute und löbliche, immerhin aber eine men Ordnung, welche eben deshalb den Geschieden aller menschlichen Ordnungen unt kann. Im Jahre 1848, als die in Preußen von dem Grafen Schwerin ein Commission, welche die Einleitungen „zu einer neuen, aus der evangelischen Kir selbst entwickelten Verfassung derselben“ treffen sollte, sich über den Grundsa einigte, „daß durch die eingetretene Veränderung der Staatsform auch die gegen

Nicht bestehende Verfassung der Kirche so weit in Frage gestellt sei, als sie auf Principe der landesherrlichen Kirchengewalt beruhe," hat Richter (Vortrag über Verfassung einer evangelischen Landessynode, Berlin 1848) das landesherrliche Kirchenregiment in seiner damaligen Gestalt mit der constitutionellen Monarchie sogar für sträglich erklärt. Zu derselben Zeit bemühte sich freilich auch Stahl (Evangelische Zeitung Nr. 56) darzuthun, daß die Voraussetzungen des landesherrlichen Kirchenregiments nunmehr gewichen seien, weil die constitutionelle Verfassungsform dem Reich nun und nimmer gestatte, „auf irgend einem Gebiete eine selbstständige, von der Wirkung des Volks unabhängige Macht auszuüben.“ Wir wollen nun nicht betonen, daß Richter damals von dem Irrthum der Zeit frei gewesen sei, die verfassungsmäßige Monarchie und das landesherrliche Regiment in der Kirche sehen zu unversöhnlichen Gegensätzen geworden, eine Ansicht, gegen die er selbst sich später auf die That sache berufen konnte, daß in den Grundgesetzen vieler deutscher constitutioneller Staaten das landesherrliche oberste Kirchenregiment ausdrücklich vorbehalten worden ist. Der selbst sagt darüber: „Ich nehme keinen Augenblick Anstand, zu bekennen, daß im Jahre 1848, als das kaum errichtete Ober-Conistorium wieder aufgehoben und das landesherrliche Kirchenregiment aufgegeben und die Kirche sich selbst überlassen war, mit gar manchen anderen, von demokratischen Tendenzen nicht berührten Mäthern die Verfassung einer Landessynode als einen außerordentlichen Nothbehelf in einer außerordentlichen Zeit angesehen habe. Gerade deshalb aber bin ich bei jenem Urtheile nicht länger verharret, als seine Veranlassung dauerte. Seit die Verhältnisse wieder beseligt hatten und durch die Verfassungs-Urkunde das Recht auch der bestehenden evangelischen Kirche auf selbstständige Verwaltung ihrer Angelegenheiten anerkannt worden war, habe ich unablässig einerseits zwar die Nothwendigkeit einer allmählichen, stufenweisen Ergänzung der nur einseitig entwickelten Kirchenverfassung durch Organe der Gemeinden und durch Synoden, andererseits aber auch die gerechtfertigte Berechtigung der Stellung des Königs zu der Kirche und das Recht der Kirche an dieser Stellung vertreten.“ Jedenfalls hat er später auch für Preußen behauptet, daß die Behauptung, die besondere Stellung des Königs zu der Kirche im Jahre 1848 aufgegeben oder aufgehoben, sich auf keine positive That sache stützen vermöge, und daß auch in die Bestimmung der Verfassungs-Urkunde über Selbstständigkeit der Kirche die Aufhebung des landesherrlichen Kirchenregiments hineingetragen werden dürfe. Ueberdies sah er die Lage wenigstens der preussischen Kirche in den Kämpfen nach 1848 als eine solche an, „daß dieselbe den äußeren Gefahren, welchen sie bisher an dem Könige ihres Glaubens gehabt, nicht verlieren könne, der Gefahr der Spaltung zu unterliegen.“ Der 15. Art. der preussischen Verfassungs-Urkunde hatte nach Richter's Ansicht die Verfassung der preussischen Landeskirche überhaupt nicht unmittelbar verändert, wohl aber enthalte er einen erneuerten Auftrag, so an ihr zu ändern und zu bessern, daß die Kirche sich als ein mit eigenem Rechte und eigenem Rechte begabtes sittliches Gemeinwesen darzustellen und diesen ihren Pflichten und ihr Recht gegenüber dem Staate und den andern Religionsgesellschaften zu erfüllen im Stande sei. Wie überhaupt, so sah er also für Preußen als nothwendig die Erweiterung und Ergänzung der bestehenden Verfassung durch die Begründung einer ständigen Gemeindeverfassung und die Errichtung von Synoden auf dem Grunde derselben, welche nach den Stufen der jetzigen Verfassung aufsteigen und sich erweitern. Er war also auch ein Gegner jener Raumer'schen Auffassung von der Selbstständigkeit der Kirche, wonach zu deren Durchführung die Einrichtung einer collegialen obersten Kirchenbehörde genügen sollte.

Auch für Preußen vertrat er mithin denselben Standpunkt, dem er hinsichtlich der Verfassungsfragen im Allgemeinen das Wort redete. Tief beklagte er es, daß die Verfassungsentwicklung der lutherischen Landeskirchen Deutschlands es im Wesentlichen bis in die neuere Zeit nur zu canonischen Parochien, statt zu evangelischen Gemeinden

bringen konnte. „Die innere Seite, der Dienst und Beruf der Gemeinden als Gliedungen des kirchlichen Leibes, hat, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine Pflege gefunden, und es ist dadurch ein großes Maß der edelsten Kräfte unbenutzt verloren gegangen. Darum sollte es überall die Aufgabe seyn, die Uebung der christlichen Tugend durch Zucht und Pflege in den Gemeinden neu zu beleben.“ Darum begrüßte er die Versuche neuer kirchlicher Gemeindeordnung mit Freuden, so schwach die neuen Gemeindeorgane auch vielfach ausgestattet wurden. Ebenso entschieden redet er der Einführung von Synoden das Wort, die er kraftvoll organisiert wissen will. Denn sie sollen eintreten in das Regiment der Kirche. Dagegen hat Richter nicht zu den Anhängern des sogenannten kirchlichen Constitutionalismus gehört, und gewiß mit Recht. Denn eine Synode kann und soll so wenig Parlament seyn, als der Landesherr König ist der Kirche. Wie die Kirche nur Einen ewigen unsichtbaren König hat, so dürfen auch die Pflichten und Befugnisse der Synoden nicht nach der unzutreffenden Analogie der staatlichen constitutioneller Volksvertretungen beurtheilt werden. Für die Bildung der Synoden, für die Gemeindeordnung vertritt er daher stets die eigenthümlich kirchlichen Gesichtspunkte, insbesondere den organischen Aufbau der synodalen Verbindung. Kraftvoll aber wollte er die Synoden organisiert wissen. So stellt er die Kreisynode als die nothwendige Ergänzung der Presbyterien, mit der Bestimmung besonders für den gemeinsamen Dienst durch Zucht und Pflege hin, und tief hat er es beklagt, daß die ohnehin schwachen Anfänge der kirchlichen Gemeindeordnung von 1850 in Preußen durch den übermäßigen Verzug der Organisation der Kreisynoden, dessen Grund in den persönlichen Verfassungsausschauungen König Friedrich Wilhelms IV. zu suchen haben, der Verklümmung Preis gegeben wurden. Auch in jenem Vortrag auf der Eisenacher Konferenz (im Allgemeinen Kirchenblatt Bd. I. S. 270 ff.), wo er, gebunden durch seine amtliche Stellung und sichtlich unter den noch frischen Eindrücken der kirchlich feindlichen Bestrebungen des Revolutionsjahres stehend, wohl am zurückhaltendsten über die Synodalfrage geäußert und wohl am ängstlichsten das Maß der den Synoden einzuräumenden Funktionen beschränkt hat, vertritt er doch die Organisation auch der höheren Synodalkreise für den gemeinsamen Dienst durch das Zeugniß. Später hat er hinsichtlich der Gemeindeordnung die Beseitigung der in Preußen beliebten hindernissen Vorschlagslisten für rathsam erklärt, worüber seiner Zeit die Kirche unabhängig von der staatlichen Gesetzgebung Entschlüsse zu fassen haben werde. Den Synodalausschüssen sey die Betheiligung an gewissen Attributen der ständigen Verwaltung zu sichern. In die Provinzialsynoden in ihrer Zusammenfassung mit den ständigen Behörden nimmt er die Funktionen des Anordnens, des Beantragens und Berathens und der Vertretung der Interessen der Provinzialkirche nach oben in Anspruch. Auch scheint ihm zu erwägen, ob nicht in Sachen der Disciplin z. B. bei erfolgter Absetzung eines Geistlichen wegen falscher Lehre den Synoden die Stellung einer Revisionsinstanz nachzuweisen sei. Möchte, ein Gedanke, welcher an die Aeußerungen der Reformatoren über das Geheiß über die falsche Lehre anknüpft und freilich in etwas veränderter Gestalt in der neuen Kirchenverfassung in Hannover eine Verwirklichung gefunden hat. Auch für Preußen hält er die Landessynode für den unentbehrlichen Abschluß der Organisationen und eine in regelmäßigen Perioden zusammentretende Landessynode. Für sie nimmt er das Befugniß in Anspruch, unter Sanction des Landesherrn für das ganze Gebiet der Landeskirche Verordnungen zu erlassen. Mit Berufung auf die Aeußerungen der sächsischen Reformatoren erklärt er noch in der letzten Auflage des Lehrbuchs für neue Agenden, für Veränderungen in der kirchlichen Verfassung u. s. w. die Zustimmung einer Synode für erforderlich, wenn nicht der bisher befugte formlose Widerspruch der Gemeinden berechtigt bleiben soll. Für Preußen und die übrigen constitutionell verfaßten, paritätischen Staaten hat er der Landessynode aber noch einen weiteren wichtigen Beruf vindicirt. Sie soll die Kirche nach Außen, d. h. gegenüber dem Staate und den anderen Religionsgesellschaften zu repräsentiren haben. Insbesondere werde ihr ein

liche Theiligung bei der künftigen Auseinandersetzung mit dem Staate zu fallen. Es war ihm klar, daß bei Konflikten zwischen Staat und Kirche, oder der evangelischen Kirche mit anderen Kirchen der verfassungsmäßige König nicht mehr in der in den Vordergrund gestellt werden dürfe, wie dies bei der bisherigen persönlichen Leitung des Regiments durch den Landesherrn der Fall gewesen sei. In den allgemeinen Beziehungen werde die Aktion künftig in erster Linie der Landessynode zu fallen. Damit ist allerdings ausgesprochen, daß von dieser Verwirklichung der in der Pfaffen-Urkunde Preussens gewährleisteten und auch in den übrigen deutschen Staaten ausführenden Selbstständigkeit der evangelischen Kirche auch das landesherrliche Regiment zwar nicht in seiner Existenz, aber doch in der Art seiner Übung berührt werde. Mehr und mehr werde es sich auf seinen ursprünglichen Gedanken, nämlich der Vogtei und somit auf diejenigen Funktionen zurückziehen müssen, welche den haben, die Einheit der Kirche und den Frieden in derselben zu sichern. Nichter ist also, hier ausgehend von der veränderten Lage des Staatsoberhauptes, hinsichtlich der künftigen Gestaltung des landesherrlichen Kirchenregiments ungefähr zu dem nämlichen praktischen Ergebnis, welches neuerdings von Schenkel in der trefflichen Schrift: *Lehre vom Kirchenregiment* (Erlangen 1862) aus den kirchlichen Bedürfnissen abgeleitet hat, auf die Nothwendigkeit der Veränderung seiner Ausübung. Und in der That, soll das landesherrliche Regiment in der Kirche bestehen, — und wir glauben, daß es nach der erforderlichen Berichtigung der Art der Übung der Kirche auch ferner zum Segen gereichen wird, — so kann es nicht anders, wie es ist. Die landesherrliche Kirchengewalt, wie sie geworden war, war allerdings die „Schwester der absoluten Monarchie“, und zwar in dem Sinne, in dem die Reformatoren selbst in der Reaktion gegen die Wiedertäufer und den Bauernkrieg entwickelt hatten. Als Staatsregiment in der Kirche ist sie in der Gegenwart nicht mehr bar; als Absolutie des Fürsten in kirchlichen Dingen, um ihn gleichsam für die unangemessene Beschränkung im Staat zu entschädigen, wäre sie eine Entwürdigung im Unheil für die Kirche. Warum aber sollte die verfassungsmäßige Monarchie nicht auch sein mit einer Gestaltung der Kirche, in welcher diese, in ihren Gliedern sich aufbauend, und in Gemeinde, Kirchenkreis und Provinz ihr Leben selbstständig gestaltend, in dem evangelischen Fürsten den bewährten Halt und Schirmherrn ebenfalls synodally verfaßten Landesgemeinde findet.

Wir haben Nichter's Ansichten über Kirchenverfassung eine genauere Darlegung zu werden lassen. Ueber andere wichtige Fragen des evangelischen Kirchenrechts genügt es hier kurz seinen Standpunkt zu bezeichnen. Wir lassen ihn selbst (Kirchenrecht, 5. Aufl., Vorrede): „Eine Aenderung der principiellen Standpunkte darin [in der 5. Aufl.] nicht gefunden werden. Ich bin nämlich, soviel das evangelische Kirchenrecht anlangt, noch immer nicht zu der Lehre von Kirche und Amt gekommen, die zuletzt in der „Theologie der Thatfachen“ einen so bedeutsamen Schritt zu dem katholischen Grundsatz im Tridentinum gethan hat; ich habe noch nicht die Ueberzeugung, daß ich recht thue, wenn ich nicht suche, was die evangelischen Kirchenfunktionen trennt, sondern was sie bindet, und wenn ich folglich ein Vertreter des alten Gedankens geblieben bin; ich halte fortwährend die alten Kirchenordnungen, die jetzt von Manchen wie Tafeln göttlichen Gesetzes behandelt werden, für das, was sie sind, und meine daher, es sei nicht konservativ, sondern willkürlich, sie da, wo ein bestehendes Recht zu behandeln, wo sie ausdrücklich oder stillschweigend außer Geltung gesetzt worden sind; ich läugne fortgesetzt die Richtigkeit der Ansicht, nach welcher die Gemeinde nur ein Objekt der Mission, und das Verlangen nach geordneter Verwaltung derselben an Zucht und Pflege ein verwerflicher Collegialismus und ein Verstoß auf die Rechte des Amtes ist, und bin auch heute noch der Meinung, daß die katholische Einrichtungen, so sie sich nur auf dem Grunde nicht des politischen,

sondern des kirchlichen Gedankens entwickelten, ein guter Gewinn seyn würden; kenne auch jetzt noch in Kirchenbuße und Bann weder die nächsten noch die Heilmittel für das Leiden der Kirche; ich glaube endlich bis auf diesen Tag, daß unbeschadet der Seligkeit einen milden Standpunkt in der Ehescheidung haben kann, und daß es nicht protestantisch ist, in diesem Stille Kirche und St einander loszulösen. Somit bin ich freilich hinter Vielem zurückgeblieben, was dings hier und dort zu dem rechten Kirchenthum gerechnet zu werden pflegt, und daher auch ferner von diesem als Rationalist, von jenem als Collegialist, v dritten als einer, der da weder kalt noch warm ist, von dem vierten als Anhänger „Theologie der Rhetorik“ charakterisirt werden. Indem ich aber dem mich um harre ich des Gerichts, das in den Erfolgen der modernen Lehren auf dem Vo Thatfachen für mich oder wider mich ergehen wird, und getrübe mich inzwischen es nicht das Ziel ist, um das wir rechten.“

Dieselben Auffassungen, die Richter in den Abschnitten seines Lehrbuchs, dem evangelischen Kirchenrechte gewidmet sind, und theilweise auch in der Geschl evangelischen Kirchenverfassung entwickelt hat, hatte er auch in einzelnen Anwen in Denkschriften und Gutachten, für die preussische und andere deutsche Lande näher zu begründen vielfache Gelegenheit. Ich erwähne hier das „Gutachten, d sten Vorgänge in der evangel. Kirche des Kurfürstenthums Hessen betreffend,“ 1855, in welchem Richter der zu einem Versuchsfelde für die Bismar'schen rien mißbrauchten Kirche Kurhessens und dem Kurhessischen Lande, „der Stille theuersten Lebenserinnerungen,“ was er dort empfangen, dankbar zurückerstatt ferner die „Denkschrift, die Verfassungsverhältnisse der evangelischen Kirche in U betreffend“ (Juni 1859), in welcher er für das verfassungsmäßige Recht der l Synoden auf die sachliche Entschliebung über die weitere Gestaltung der Kir fassung Ungarns eintrat, und den Nachweis führte, daß der Kaiser von Oesterrei seine evangelischen Unterthanen in Ungarn nur das Hoheitsrecht, nicht Rechte d sten Kirchenregierung in Anspruch zu nehmen habe. Einen äußerst interessanten zu der neuesten Geschichte der preussischen Landeskirche hat Richter in der „König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfassung der evang Kirche“, Berlin 1861 geliefert. Unter den Arbeiten Richter's, welche sich a lisches Kirchenrecht beziehen, dürfen ferner nicht unerwähnt bleiben die Beiträ schichte des Ehescheidungsrechts in der evangelischen Kirche“ (Berlin welcher er den Beweis führte, daß die Beschränkung der Scheidegründe a und Desertion zu keiner Zeit evangelische Kirchenlehre, sondern stets nur ein gewesen ist, welche in der Kirche hervorgetreten sind (vgl. den Art. „S des Unterzeichneten Bd. XIII. S. 488 ff.“).

Auch über die Frage der Toleranz besitzen wir von Richter eine verständlichen und gerechten Sinn, so durch das edle Maß und die plasti Erörterung ausgezeichnete kleine Schrift: „Der Staat und die Deutschkat staats- und kirchenrechtliche Betrachtung, Leipzig 1846. Auch bleibe n daß in der vorliegenden Enchiklopädie der Art. „Droste zu Bischering“ Feder hervorgegangen ist, der ebenfalls Richter's Objektivität bezeugt.

Im Jahre 1847 hatte Richter in Gemeinschaft mit seinem Freu cobson die Herausgabe einer kirchenrechtlichen Zeitschrift, der „² das Recht und die Politik der Kirche“ unternommen. Diese beiden erschienenen Hefen durchaus gediegene Arbeiten, aber das Vo auch diesem Unternehmen den Untergang. Um so größer war die F der Unterzeichnete auf eine von E. Herrmann in Göttingen ausg im Jahre 1861 die „Zeitschrift für Kirchenrecht“ begründ der von mir entworfene Plan und das Programm der Zeitschrift?

ma, sondern er hat dieselbe durch mehrere werthvolle Beiträge unterstützt und hat ihre Leistungen auch in seinen letzten Lebensjahren, als seine zunehmenden Leiden ihn bereits in thätiger Betheiligung zurückhielten, mit wärmster Theilnahme verfolgt.

Am 8. Mai 1864 ist Richter nach langen schweren Leiden durch einen sanften Tod aus diesem Leben abgerufen worden. Aus seinem Nachlaß hat Paul Hinschius die vorhandenen Bruchstücke eines preussischen Kirchenrechts, zu dessen Bearbeitung Richter in den letzten Jahren seines Lebens den Plan gefaßt hatte, herausgegeben. Diese Fragmente haben nicht nur den Werth eines Andenkens an den verstorbenen Meister für die vielen Schüler und Verehrer Richter's, sondern sie enthalten mehrfach eingehende principielle Ausführungen über Punkte, welche Richter im Lehrbuch zum Theil mehr nur berührt hatte. Insofern bilden sie eine willkommene Ergänzung des Lehreren.

Ueber Richter's Wirksamkeit als akademischer Lehrer genügt hier die Bemerkung, daß die große Menge seiner Schüler allerdings mehr durch das Lehrbuch als durch Richter's Vortrag angezogen wurde. Dagegen besaß Richter in hohem Grade die Gabe die Hingebung, einzelne weiterstrebende Schüler an sich heranzuziehen, in jeder Weise zu fördern und zu selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit auf dem Gebiete des Kirchenrechts anzuregen und anzuleiten. Aus dem bescheidenen Kreise seiner canonistischen Uebungen sind denn auch viele tüchtige kirchenrechtliche Doktordissertationen und Abhandlungen hervorgegangen, und die Zahl jüngerer Männer, welche aus Richter's Schule hervorgegangen, heute juristische Lehrstühle an deutschen Hochschulen bekleidet, bestärkt übereinstimmend, wie groß das Verdienst Richter's um die Bildung für ihren eigenen Beruf gewesen ist. Unter den Schülern Richter's, welche heute Kirchenrecht lehren, genügt es hier auf katholischer Seite Schulte, auf evangelischer D. Mejer, (freilich nur in seinen wissenschaftlichen Anfängen der Schule und Richtung Richter's angehörig) — Paul Hinschius, E. Friedberg zu nennen, denen sich der Reihe nach weitere anreihen; überdies war er mir durch die mir bis an sein Lebensende in der nämlichen Weise bethätigte Freundschaft auf das Innigste verbunden. H. W. Dove.

Richter, Joh. Heinrich, der im Jahre 1847 als Inspektor des rheinischen Provinzialseminars in Barmen starb, war der Sohn eines Predigers in Sachsen. Ganz in der Nähe von Luther's Geburtsort, zu Belleben im Mansfeldischen, war er am 1. December 1799 geboren. Sein Vater war ein strenger und durchgreifender Mann, der den Sohn von Jugend auf unter ernster Zucht beugte und ihm wie seiner Gemahlin eine scharfe Moral predigte, übrigens aber von der Herrlichkeit des Christenthums so wenig wußte, wie damals seine meisten Amtsgenossen weit und breit. Seine einzige Stütze, unseren Heinrich und dessen jüngeren Bruder Wilhelm, unterrichtete er selbst. Heinrich, der ein sehr lebendiges Gemüth und rasches Wesen hatte, war sehr leicht. Er hätte es nicht ertragen können, hinter seinen Altersgenossen zurückzubleiben. Ueber seinen Büchern vergaß er Alles, so daß der Vater, der ernstlich auf seine Gesundheit achtete, ihn immer wieder zu körperlicher Beschäftigung und Ausübungen trieb. Aus demselben Grunde suchte er ihn schon früh selbstständig zu machen und sandte ihn zu Pferd allein auf weite Touren aus. Sogar nach Halle, bis 7 Stunden weit, ward der Knabe geschickt, um z. B. zum Geburtstage der Mutter höhere Einkäufe zu besorgen. Als er im 12. Jahre die lateinische Schule in Halle besuchte, mußte er sich dort ganz allein zurechtthun, sich selbst eine Wohnung miethen lassen. Gleichwohl war's, als er zu einem Förster in die Lehre gebracht wurde; denn er studirte sollte er, sondern Forstmann werden. Die gewaltige Erhebung des Jahres 1813 unterbrach diese friedlichen Beschäftigungen. Im Feuer der vaterländischen Begeisterung bot der erst 14jährige Forstaspirant sich sofort als Freiwilliger an und machte die Feldzüge bis 1815 mit. Schon ehe er eingetreten war, war sein Vater gestorben, und da der junge Kriegsmann zurückkam, handelte es sich abermals um die Wahl eines Lebensberufs. Sollte er beim Forstwesen bleiben? Er selbst hatte große Neigung dazu. Botanik, Mineralogie und die Beschäftigung mit Leibesübungen aller

Nichter, Joh. Heinrich

nach seinem Geschmac. Bis zu seinem Ende war er ein gewandter und
Büchse mußte er trefflich zu handhaben. Aber auf den Wunsch seiner
ß er sich, Theologie zu studiren, und zog mit seinem jüngeren Bruder
Halle, wo auch seine Mutter ihren Wittwenstisch nahm. Hier nun in
der Herr ihm zu mächtig wurde und das jugendlich trozige Herz ab
liche seiner Freunde und Mitstudenten, unter ihnen auch Sander und
n, sie auf einem Auszuge nach Wittenberg zu begleiten. Sie wollten
Kirche und die Kanzel sehen, wo Luther gepredigt habe. Von dieser
en sie nun eine ergreifende Predigt des ehrwürdigen Kitzsch, die weni
angen Nichter entscheidend wurde für sein ganzes Leben. Von da an
dem Ernste den Herrn und nach einem schweren Kampfe wurde ihm ein
s Friedens und der Glaubensseligkeit in Christo zu Theil. Jetzt erst
t gesegnetes Studiren der Theologie und zugleich eine frische praktische
ter seiner Umgebung. Denn was seine eigene Seele so ganz erfüllte, for
feurige Mann unumgänglich vor seinen Freunden zurückhalten. Kam er aus dem
man ihn weist unter einem Haufen von Studenten stehen, denen er von Christ
abs schob er wohl den Leuten dem Heilswege nahe gebracht. Was aber seine
da hat er wirklich eine Seele dem hochverehrten Mutter. In das glückli
ende war: durch sein Zeugniß wurde auch sein geliebter Bruder für de
kommen, und nicht lange darnach auch die hochverehrte Mutter. In seinen späteren
ommenleben mit diesen beiden theuren Personen hat Nichter auch in seinen späteren
noch stets mit großer Herzensfreude gedacht. Inzwischen hatte er das theologisch
dium nahezu absolviert und hatte sich, von glücklichen Anlagen unterstützt, unter
Studiengenossen bald so hervorgethan, daß der Professor Warth ihn zu Anfang
1823 zum Senior der von ihm geleiteten homiletischen Gesellschaft erkor. Vor
selben Jahre machte er sein Examen vor dem Religionslehrer am Pädagogium
mit dem Zeugniß Nr. I. geehrt, sofort als Domcandidat seine theologischen Reisen voll
angestellt. Nachdem er als Domcandidat seine theologischen Reisen voll
wurde er schnell hintereinander an das Seminar zu Halberstadt berufen, woselbst
Bunzlau und schließlich an das Seminar zu Halberstadt im Jahre 1827
Antritte des Inspektorats am Barmener Missionshause im Jahre
Diese Zeit aber war für ihn eine Zeit schwerer Kämpfe. Von allen
Widerfacher gegen ihn auf, welche dem muthigen Bekenner nicht bloß
lichen Wirken Hindernisse in den Weg legten, sondern ihn auch mit
aller Art zu beschmutzen suchten. Wo er auch hinkam, hieß es: „das
und Erzpfeifer! Als er in Halberstadt noch beim Auspacken seiner Sache
hängen!“ Als er in Halberstadt noch beim Auspacken seiner Sache
ein junger Seminarist in sein Zimmer und fragte recht höhnisch: „
halten Sie von der Versuchungsgeschichte in Lut. 4.? Der u
ernst an und sagte ruhig: „Ich nehme es, wie es da steht.“ Dies
türlich anfangs ein großes Posaunen durch's ganze Haus, allein
wurden doch sehr dadurch frappiert und zum Nachdenken veranla
selbst, und auch in diesem Seminar gab der Herr Gnade, daß
jungen muthigen Lehrers mehrere Zöglinge zum Herrn bekehrt
dankebaren Briefe, die noch von manchen unter ihnen vorhanden
Im Uebrigen aber erfuhr er in Halberstadt sehr viele und
öffentlichen Blättern wurde sein Name durch den Roth gezog
gegen ihn geschleudert wurden, waren in das schärfste Gift
Barmen, vielleicht durch Sander, von den Bedrängnissen der
Ehre Christi gehört, und da man gerade einen Missions
Nichter hierher. In gleicher Zeit wurden ihm aber auch
unter eins in seinem Geburtsorte. Eine Verathung r

Speziell zur Annahme einer gesicherten und einträglichen Pfarrstelle geführt haben, setzten auch alle seine Freunde und die Verwandten seiner Braut in Halberstadt viel zu sehr drängte die Liebe Christi ihn, alle seine Kräfte ausschließlich der Erlangung des Reiches Gottes unter den Heiden zu widmen. Es war ja die Zeit der Liebe für die Heidenmission unter den Gläubigen in Deutschland. Unser Herr dachte an Jänike in Berlin, an Blumhardt in Basel und zweifelte keinen Augenblick, daß am Missionsseminar zu Barmen der Platz sei, an welchem er fortan Herrn und seinem Reiche dienen solle.

Als der neue Inspektor am 28. Mai 1827 mit seiner jungen Frau in Barmen, fand er daselbst weder ein Missionshaus noch eine selbstständig aussendende Missionsgesellschaft. Es war die damals noch vereinzelt stehende Barmer Missionsgesellschaft, die sich erst später mit etlichen anderen rheinländischen Vereinen zur Gründung einer Rheinischen Missionsgesellschaft zusammenthät, die aber schon im Vorhergegangenen den Entschluß gefaßt hatte, fähige Jünglinge zum Missionsdienste auszubilden zu lassen. Die Sache hatte sich so zu sagen von selbst gemacht. Im

Alter zwanziger Jahre wehte ein überaus frischer Geistesodem durch das Wupperthal. Die Erweckungen waren sehr zahlreich, und namentlich unter den jungen Gesellen arbeiteten, die in stets größerer Zahl in das gewerbreiche Thal einwanderten, sich vielfache Spuren eines neu durchbrechenden Geisteslebens. Wie es in solchen Zeiten so oft geschieht — es erwachte in vielen ein Missionstrieb, und häufig kamen mit solchem Anliegen zu den Predigern und Seelsorgern, die ihnen zuerst den Weg zum Heile gewiesen. Die wußten ihnen wenig Rath. Nach Basel oder Berlin war's weiter, sie zu schicken, und sonst gab es damals keine Missionschulen in Deutsch-

land. Um aber doch etwas zu thun, traten einige junge Pfarrer und Lehrer des Thals zusammen und beschloßen, den fünf oder sechs jungen Männern, die sich gar nicht lassen wollten, täglich einige Stunden Unterricht zu geben. Aus diesen Anfängen war eine förmliche Missionschule hervorgegangen. Da die Pfarrer fanden, daß die längere Dauer eines regelmäßigen Unterrichts ihre Kräfte über-

übertragen sie dem Pfarrer Lindl, der hier fast mißlich am Markte stand, die Verwaltung der Stunden und die specielle Beaufsichtigung der jungen Männer. In dieser Form ward die Barmer Missionsvorschule am 11. Juli 1826 eröffnet. Da es sich zeigte, daß studiren und auf seinem Handwerk arbeiten, sich nicht wohl vereinigen — so mußte man demnachst ein Convikt für die jungen Männer eröffnen — es wurde ihrer zehn geworden —, also auch ihren ganzen Unterhalt auf die Kasse der Missionsgesellschaft übernehmen; und wenn man daran dachte, sie einmal auszusenden in die Heidenwelt, mußte man den Unterricht noch vervollständigen, ein förmliches Seminar errichten und einen Inspektor berufen. Somit trat Nichter zunächst in den Dienst

der Barmer Missionsgesellschaft, deren Mittelpunkt und Seele damals der Pastor Schmidt war und es auch blieb bis an seinen Tod im Jahre 1842. Mit einem überaus kräftigen, augenscheinlich dem Tode entgegenwärtenden Körper wirkte er in unermüddener Geistesfrische durch Wort und Schrift in und für seine Gemeinde und für die ihm überaus theuere Mission. An ihn und seinen Collegen Sneathlage schloß sich zunächst, damals noch unerfahrene Missionsinspektor bei seinem Eintritt in's Wupperthal, an, und an seinen alten Universitätsfreund, den er in Barmen wieder-

traf den Pastor Sander. In dessen Gemeinde Wichlinghausen zog er zunächst mit seinen Zöglingen. Denn er konnte den Direktoren des Barmer Missionsvereins schnell zeigen, daß das Zusammenwohnen der Zöglinge mit ihrem Lehrer unerläßlich

war. So wurde also ein Haus gemiethet, ziemlich am östlichen Ende des Wupperthals, eine kurze Strecke von dem Pfarrhause des lieben Sander entfernt. So konnten die alte Freundschaft desto fester knüpfen, und in der That lebten sie etliche Jahre in der innigsten Gemeinschaft der Liebe und des Gebets. Später (1834) wurde

das Missionshaus in der Gemeinde Unterbarmen erbaut und Sander wurde nach E selbst veretzt. An seine Stelle in Wichlinghausen trat der nicht minder befreundete St

Der Unterricht der Zöglinge, dem sich der junge eifrige Seminarinspektor ganzer Hingebung widmete, wurde noch immer in dem Sinne geleitet, daß die zu Leute keine gelehrte Theologen, sondern gründlich belehrte Schriftforscher und lebende Zeugen des Wortes seyn sollten. „Wir fanden“ — sagte Leipoldt —, „daß auf bei weitem größten Theile des Missionsgebiets hohe Erkenntniß und weit ausgebreitetes Wissen auch nicht einmal der äußeren Umstände wegen erforderlich und daß also völlige gelehrte Bildung der Zöglinge für uns vergeblicher Zeit- und Kostenaufwand sey.“ Sonach verzichtete man zunächst darauf, die Zöglinge in den Grundsprachen in den philosophischen und wissenschaftlich theologischen Disciplinen zu unterrichten. Gründliche Kenntniß des Wortes Gottes und der Heilslehre blieb die Hauptsache neben Geschichte in ihren verschiedenen Zweigen, deutsche und englische Sprache, Beschreibung, Naturkunde, Zeichnen und Singen. Auch an Nebenübungen und Aule zum Unterricht in Elementarschulen fehlte es nicht. Raum aber war dieser Plan germaßen in Wirklichkeit getreten, so zeigte sich schon eine Hemmung. Ehe der Inspektor Nichter eintrat, standen die Zöglinge, wie schon erwähnt, unter Leitung des in weiteren Kreisen bekannten Pfarrer Lindl, der vom Katholicismus zur evangelischen Kirche übergetreten, dann sehr weit umhergeschwehrt war und zuletzt von Petersburg von Berlin aus seinen Weg ins Wupperthal fand. Er war ein sehr gläubiger, etwas excentrischer Mann und kein sehr gewiegter Pädagog. Er sah sofort, daß mit dem neuen Inspektor nicht würde zusammenbleiben können, und kündigte seinen Tritt an. Ein zweiter Lehrer neben dem Inspektor war nothwendig, und da man Versuche, eine andere Hülfe zu gewinnen, fehlschlagen, übertrug man die Stelle. Bruder des Inspektors, dem Candidat Wilhelm Nichter, der gekommen war, um seinen Bruder zu besuchen, und provisorisch einige Stunden bei den Zöglingen übernahm hatte. Er blieb dann bis zu seinem Tode (1845) zweiter Lehrer am Seminar, in ständiger herzlicher Gemeinschaft mit dem Inspektor, überaus freundlich und beflissen und seinem älteren Bruder aufs Innigste ergeben. Beide Brüder mußten natürlich erst ihre Erfahrungen machen. In dem Ueberschwange des christlichen Verstandes sahen sie anfangs in jedem neu sich meldenden Zöglinge einen lieben und zuberenden Bruder in Christo und zweifelten nicht an seiner Lauterkeit und Stetigkeit. Bald mußten sie gewahren, daß bei diesen jungen Männern die sorgfältigste Prüfung und die strengste Auswahl noth thut und daß trotz aller Sorgfalt immer noch eine Anzahl ungeeigneter Leute aufgenommen wird, die später als unlauter oder als unheimlich entlassen werden müssen. Selbst von den vier ersten Sendboten, die zu den Heiden geschickt wurden, mußte der eine bald wieder ausgeschloffen werden. — Etwa anderthalb Jahre nach seinem Amtsantritt konnte der neue Inspektor erklären, daß die vier Zöglinge seines Seminars hinlänglich ausgebildet seyen, um nach etlichen Monaten als Prediger des Evangeliums in die Heidenwelt gesandt zu werden. Es handelte sich jetzt um die Frage, wohin sie senden, und wie die Mittel für ihren Unterhalt zu bringen! Freilich an den Unterhalt dachte man weniger; man hoffte, wenn sie erst draußen wären, so würden sie sich auf eine oder andere Weise selbst ihr Brod verdienen können. Aber auch das Geld für die Ausrüstung und die Ueberfahrt kostete die kleine Barmherzige Gesellschaft neben den Kosten, welche ihr das Seminar verursachte nicht wohl erschwingen. Sie wandte sich deshalb an die schon seit dem Jahre 1799 bestehende Elberfelder Missionsgesellschaft, welche aber im letzten Jahrzehnte fast ausschließlich als Heidenmission betrieben hatte. Der Vorstand dieser Gesellschaft war sogleich bereit, seine Arbeit unter den Juden, die ohnehin wenig Erfolg gehabt hatten, aufzugeben und sich mit ganzer Kraft der Heidenboten anzunehmen, die aus dem Barmherzigen Seminar hervorgehen würden. Es wurde ein gemischtes Comité aus Barmherzigen

er Vorstandsgliedern, eine „Deputation“ gebildet, der die Oberleitung des Geschehens anvertraut ward, und die übrigen Missionsvereine in Rheinland und Westphalen, (Bielefeld, Marl u. s. w.) wurden aufgefordert, sich der neu gegründeten Rheinischen Missionsgesellschaft anzuschließen, was geschah und im Laufe des folgenden Jahres noch immer häufiger geschah. Richter wurde selbst Mitglied der Deputation, doch so, daß er dieselbe nur als seine alleinige Behörde anerkannte. Die Pfarrer des Thales und die Kirchenvorstände standen zu ihm in einem freundlichen und entgegenkommenden, aber in natürlichen Verhältniß. Es waren ihm als Gastprediger alle Kanzeln geöffnet, war nicht Mitglied der Synode, wurde auch niemals ordiniert. Nach dem Superintendenten der Londoner Missionsgesellschaft, Dr. Philipp, der im Jahre 1828 mit mehreren Missionaren nach Südafrika zurückkehrte, wurde die neue Deputation der Rheinischen Missionsgesellschaft zu dem Entschlusse geleitet, die Missionare ebenfalls nach Südafrika zu schicken. Eigentlich sollten sie unter seiner Aufsicht und Leitung gestellt werden, allein die Sache machte sich doch anders. In dem Lande fanden sich drei verschiedene Elemente: die alten hottentottischen Ureinwohner, die längst überwunden, zurückgedrängt und heimatlos geworden waren, sodann holländische Einwanderer und ihre schwarzen Sklaven. Holländer und Engländer nannte man die Herren des Landes, reiche Viehhändler und Weinbergbesitzer, in Nordamerika nannte man sie Farmer, am Cap nennt man sie Boers (Boers). Die Sklaven waren meist aus dem Südosten Afrikas, Madagaskar gegenüber, von der Insel Mozambique und wurden mit dem Gesamtamen „Mozambiker“ genannt. Diese waren der erste Gegenstand der Thätigkeit unserer Heidenboten. Die Herren Sklaven, meist sehr ehrbare und kirchliche Holländer, waren zwar im Allgemeinen überzeugt, daß diese Schwarzen eine untergeordnete Race seien, die unmöglich jemals das Christenthum ihnen könnte gleichgestellt werden, ja sie würden sich geistlich dem Gedanken, dereinst mit den Schwarzen den Himmel theilen zu sollen. Wohl waren sie durch die Vorarbeiten der Herrnhutischen und der englischen Missionare davon überzeugt, daß ihre Sklaven Menschen wären, die eine Seele hätten, die man sorgen müsse. Deshalb sahen sie es nicht ungern, als die jungen Missionare dem Wupperthale kamen und sich sofort bereitwillig finden ließen, die Lehrer der Sklaven zu werden. Auf diese Weise wurden gleich mehrere Stationen für die Mission gegründet: Stellenbosch, Tulbagh und etwas später Worcester. Schwieriger war es, den geknechteten und zerstreuten Hottentotten nahe zu kommen. Für sie mußte eine Bleibstätte eingerichtet werden, denn all ihr Land hatten die Engländer der Krone erklärt. Die Missionare sahen sich genöthigt, Grundstücke von der Regierung zu erbitten oder zu kaufen, auf denen sie kleine Horden dieser elenden Leute niederzusetzen konnten. So entstanden die Stationen Wupperthal und Eben-Ezer. — Alle diese neuen Dinge, welche die Missionare an die Deputation und an ihren Lehrer und Inspektor berichteten, füllten den Geist unseres Richters mit einer ganz neuen Welt von Anschauungen. Die fremden Racen, die fremde Natur, das fremde Land waren für ihn, den eifrigen Forscher, von außerordentlichem Interesse. Auf's Sorgfältigste ließ er sich die Thiere, die Steine von jenem Ende der Erde her beschreiben oder abschicken, und war dann unermüdet im Vergleichen, Ordnen, Bestimmen und Anordnen des kleinen Museums, welches allmählich durch die Sendungen aus der Mission sich im Missionshause sammelte. War er doch damals noch so zu sagen isolirt unter den Botanikern und Geognosten und nahm an den Zusammenkünften solcher gelehrten Herren Theil. Die Thüringische Societät für die gesammte Naturgeschichte hatte ihm noch im Jahre 1828 ein Diplom geschickt und ihn zum Ehrenmitglied ernannt. Später freilich traten diese Studien bedeutend in den Hintergrund, das Bibelstudium wurde die Hauptsache. Doch blieb bis zu seinem Tode die

Naturgeschichte eines seiner Lieblingsfächer und die botanischen oder mineralogischen Spaziergänge mit den Zöglingen gehörten zu seinem ganz besonderen Vergnügen selbst äußert sich darüber in einem kleinen Aufsatze, den er etliche Jahre nach dem Tritt in sein neues Lehramt niederschrieb, folgendermaßen: „Die Natur gilt am (Wissensseminar) als anderer Theil des Buches Gottes nach Ps. 103. Was für Naturkunde, Arzneimittellehre, Oekonomie und Gewerbelunde, besonders in Beziehung auf die Missionare, wichtig ist, wird nicht außer Acht gelassen. Der Unterricht muß für zwei Stunden wöchentlich beschränkt, doch werden die Excursionen für ihn benutzt, um dem Sehenslernen der geheimnißvollen Werke Gottes, wozu uns Gott Calvin sagt, durch unsere Augen und die ihnen überall und immer wieder enttretenden Gebilde seiner Gedanken gleichsam zwingen will, um uns dadurch zu leiten und den Seinen auch auf diesem Wege Gehälfen der Freude zu bereiten.“ Richter hatte den dreijährigen Cursus der Missionarzöglinge in drei Abschnitte getheilt. Die Naturgeschichte wurde in allen drei Abtheilungen getrieben. Geographie, Naturgeschichte, Schönschreiben, deutsche Sprache, Gesang fielen nur in die beiden ersten Jahre; holländische Sprache, Bibelkunde und Geschichte des Reiches Gottes in die letzten drei Jahre durch den ganzen Cursus. Mit dem zweiten Jahre begann der Unterricht in der Mathematik (nach Spener's Catechismus und Calvin's Institution), logische Grammatik, Herling und Pädagogik nach Zeller. Die Pastorallehre (nach Stier's Bericht über Spangenberg's „Unterricht für die evangelischen Brüder unter den Heiden“) kam im dritten Jahre hinzu, sowie die praktischen Uebungen im Halten von Vorträgen, Catechisiren. Fast allen wissenschaftlichen Unterricht gab der Inspektor selbst. Die Vorübungen und Elementargegenstände hatte ihm sein Bruder abgenommen, wozu er auch den Unterricht in den beiden neueren Sprachen, welche die Mission am Cap verstehen mußten. Auf diese Weise ließ die Einheit des Unterrichts, der in den Händen der beiden Brüder ruhte, nichts zu wünschen übrig. Mehr Noth that die Disciplin unter den jungen Leuten und die Hausordnung. Besonders erschwerte die Stellung des Inspektors, daß seine Frau nicht im Stande war, die Last des Missionarshaushaltes zu übernehmen, sondern ein Oekonom mit seiner Familie im Hause wohnte, bei dem die Zöglinge in Kost gingen. Erst im J. 1844 wurde dieser Stand abgestellt. Gleichwohl war nach Außen hin der Ruf des Barmer Missionarshauses hinlänglich gegründet und die Leistungen des Inspektors fanden vielseitige Anerkennung.

Die Mühen und Schwierigkeiten eines Inspektors hinderten unseren Richter nicht davon ab, auch in einen lebendigen theologischen Verkehr einzutreten und sich an den Fortschritten und Bestrebungen der Theologie im Bergischen Lande zu betheiligen. Er fand im Wuppertal ein lebendiges, aufgewecktes Gemeindeleben, zahlreiche Kreise tief geglaubter Christen, hervorragende Gestalten ehrwürdiger Laien, die an christlicher Erkenntniß Klarheit manchen Theologen übertrafen; und auf der anderen Seite eine Anzahl gezeigneter Geistlichen und Seelsorger, die mit aufopfernder Hingebung das Glaubensleben in ihren Gemeinden zu pflegen und durch ihre Predigten und Stunden immer neue Anregung zu verbreiten wußten. Das Alles konnte nicht ohne Einfluß auf die theologische Entwicklung Richter's bleiben. Dazu kam der eigenthümliche confessionelle Charakter des Wuppertals. Während die einzelnen Pastoren aller Confessionen ihr Sonderbekenntniß betonten, boten sie doch — Luther und Reformirte — ohne Ausnahme die Hand zu vertraulichem, brüderlichem und wissenschaftlichem Verkehr und zu gemeinsamen Werken christlicher Liebe; sie predigten einander und beteten mit einander und ließen die Gemeindeglieder ohne Bedenken zu der verschiedenen Abendmahlsfeier. Aber von unserem Richter wurde auch das noch einen Schritt weiter gegangen. Neben den confessionell getrennten Gemeinden hatte sich in dem mittleren Theile des Thals, in Unterbarmen, noch eine wirklich einheitliche Gemeinde gebildet, eine Gemeinde, welche aus Lutheranern und Reformirten zusammen gesetzt, ihre Kinder nach einem unierten Catechismus unterrichtete und confirmirte.

daß wenigstens das nachwachsende Geschlecht sich weder lutherisch noch reformirt nennen konnte. In diese unirte Gemeinde war das neue Missionshaus hineingebaut worden, in die unirte Unterbarmer Kirche war das ganze Missionspersonal eingepfarrt, den Pfarrern dieser Kirche „der vollzogenen Union“ trat der Inspektor in das engste Verhältniß. Das Comité oder die Deputation der Missionsgesellschaft, selbst aus Mitgliedern beider Bekenntnisse bestehend, nahm unwillkürlich, wenn sie sich die kirchliche Umgestaltung der neu gegründeten afrikanischen Missionsgemeinden klar machen wollte, die unirte Gemeinde zum Muster, gab den ausgehenden Zöglingen die in ihr gebräuchlichen kirchlichen Formulare mit und erwartete, daß sie draußen die confessionellen Unterschiede der Heimath möglichst vergessen oder doch ihren Getauften nichts davon zu werden. Das ist nun freilich nicht geschehen. Wenn auch der gute Wille da war, so ist sie nicht gerade abichtlich den Lehrunterschied erwähnt, so geschah es doch unwillkürlich. Der ehemalige Lutheraner gab unbewußt seiner neuen Gemeinde ein lutherisches, der reformirte Missionar ein reformirtes Gepräge, und schließlich mußte der Unterschied auch den Gemeindegliedern selbst in die Augen fallen. Fast ebenso wie seinen Zöglingen draußen ging es auch dem Inspektor daheim. Er hatte den besten Willen, sich unirt zu sehn, und that auch wirklich den reformirten Symbolen und Gottesdienstformen alle Ehre an, aber — der Lutheraner schlug doch immer wieder durch.

Aber neben dieser confessionellen Stimmung, die unseren Richter so besonders an sich, herrschte im Thale, besonders in Barmen, noch eine andere, biblische, welche eine tiefere Erforschung des Wortes und allseitigere Beleuchtung des göttlichen Reiches erstrebte. Zum Theil schlossen diese ernstlichen Schriftforscher sich den geisteswandten Renten und Colenbusch an. Ein Missionsinspektor, dessen Blick noch in die Weite und in die Zukunft gerichtet ist, konnte unmöglich einer solchen Stellung ganz fremd bleiben. Die Frage nach der stufenweisen Entwicklung des Gottesreiches interessirte ihn je länger je mehr. Indem er sorgfältig die dogmatischen Klippen Colenbuschianer vermied, kam er doch in der Lehre „vom Reich“ zu sehr bestimmten Resultaten. Sie fassen sich etwa dahin zusammen, daß nach Ueberwindung des ersten beginnenden Abfalls und des noch zu erwartenden Antichrists keineswegs sofort der jüngste Gericht, sondern zunächst die Aufrichtung des Königreiches Christi in sichtbarer Glorie erfolgen wird (das tausendjährige Reich), daß der allgemeinen Auferstehung die erste Auferstehung der Gläubigen vorausgeht, und daß auch im Todtenreiche noch die Verkündigung des Evangeliums und Belehrung zum Herrn möglich ist und stattfindet. Daß diese Lehren von den Symbolen der evangelischen Kirche verworfen werden, wollte Richter nicht gelten lassen und meinte sie als durchaus orthodox erweisen zu können. Abgesehen von einer Läuterungszeit nach dem Tode auch für die Bekehrten und von einer abschließlichen Wiederbringung auch der Verdammten wollte er nichts wissen. Uebrigens sah er sich verschiedene Schwankungen in seiner Entwicklung, so daß seine Äußerungen auch da merklich differiren. Am deutlichsten tritt das hervor, wenn man die einzelnen Theile seines Bibelwerks mit einander vergleicht. Das Bibelwerk, bekannt unter dem Titel: „Erklärte Hansbibel oder Auslegung der ganzen heil. Schrift Alten und neuen Testaments“ — begonnen 1834 und vollendet 1840, ist ein sehr umfangreiches Werk in 6 dicken Bänden, in welchen die ganze Luther'sche Uebersetzung abgedruckt ist, unterbrochen durch kleine Bemerkungen, die in den Text hineingeschoben sind, und durch Anmerkungen und Auslegungen, welche jedem Kapitel folgen. Dazu kommen noch zu jedem Buche und vor jeder Gruppe von Büchern ausführliche Einleitungen. Der Segen, den diese auf entschieden gläubigem Grunde ruhende Bibelerklärung nach allen Seiten hin verbreitet hat, ist durch zahlreiche Zuschriften und persönliche Dankherausgerungen — selbst von Amerika und von Afrika her — bezeugt. Hier ist von keinerlei Transaktion mit dem wissenschaftlichen Halbglanzen die Rede, Alles wird einfach so genommen, „wie's dasteht“, und stets mit einer Freudigkeit und Zuversicht erklärt, als seien die wirklichen Schwierigkeiten gar nicht die Rede. Der Werth des Werkes beruht

erhaupt weniger in der Tiefe als in der Frische der Arbeit. Eigene durchgedankten, Geistesblitze in die Tiefen der göttlichen Geheimnisse, selbstständige Einzelner Probleme finden sich weniger; desto mehr ist gesammelt und aus fremden Auslegern citirt oder nach englischen Mustern bearbeitet. Eine besondere Zeit hat Richter darin, durch die in den Text eingeschobenen kleinen Parenthesen nur einzelne Wörter oder Sylben, irgend eine Dunkelheit aufzuhellen oder das Verständniß zu erleichtern. In diesen Einzelerklärungen ist er bisweilen recht glücklich gegenwärtig die Form manchem Leser etwas unvermittelt und abrupt erscheinen. wendet sich jeden Augenblick mit unmittelbarer Anrede an den Leser, schärft ihm Gewissen, fordert ihn auf, diese oder jene Bibelstelle aufzuschlagen und sich darin halten oder einen bestimmten Vers zu singen oder ein gewisses Gebet zu sprechen man wird unwillkürlich an die methodistische Praxis erinnert. Aber weit entfernt Mangel zu gelten, hat gerade diese Eigenthümlichkeit viele Leser ganz besonders gesprochen und mit großer Vorliebe für das Werk erfüllt. Auch in wissenschaftlichen Kreisen fand die „Erklärte Hausbibel“ große Anerkennung. Noch ehe sie ganz fertig war, freierte die Bonner theologische Fakultät den Verfasser zum Doktor der Theologie eine Ehre, welche nicht lange nachher auch seinem Freunde Stier widerfuhr, der's Nachfolger in Wichlinghausen geworden war.

Nachdem Richter für seinen biblischen Unterricht durch seine Hausbibel, jeder Zögling in Händen hatte, eine geeignete Grundlage gewonnen, machte er bald daran, etwas Aehnliches auch für den dogmatischen und symbolischen Theil des Werks zu richten. Abgesehen von einer neuen Ausgabe und Uebersetzung der lutherischen Confession, die er besorgte und die als Vorläufer gelten mochte, ließ im Jahre 1844 seine „Evangelische und Römische Kirchenlehre“ erscheinen, ein 2 Bändchen, in welchem in sehr gedrängter Form die sämtlichen Unterscheidungsbeide der Kirchen nebeneinander gestellt (zum Theil tabellarisch) und die römischen Theile theils durch Citate aus den orthodoxen katholischen Dogmatikern weiter ausgeführt beleuchtet, theils durch Hinweisung auf die Lehren der Kirchenväter und auf neuere Schriften widerlegt werden. Auch hier handelt es sich nicht sowohl um eigene Entwicklung, als vielmehr um eine kritische Zusammenstellung; aber diese Zusammenstellung ist ebenso wie in der Hausbibel in sehr geschickter und frischer, fortwährend den Gegner eindringender Weise bewerkstelligt. Daß die römische Kirchenlehre sonderem Object des Angriffs gemacht wurde, hatte seinen Grund in der Zeit welche die damaligen Auslassungen des Erzbischofs Clemens August unter der Leitung veranlaßt hatten. Ueberhaupt liebte es Richter, sich an der Tagespolitik theiligen. Gegen Diefterweg und seine Anhänger hat er in den öffentlichen manchen Lanze gebrochen. Aus den Jahren 1843 u. 1844 haben wir noch gehörige Broschüren von ihm: „Zeugnisse in der Sache zwischen Diefterweg und“ und „Du sollst kein falsches Zeugniß reden, oder: Verstärkte Zeugnisse Naturalismus - Sache des Dr. Diefterweg“. Abgesehen von diesen literarischen Nutzen für den Bau des Reiches Gottes mindestens zweifelhaft bleibt Richter seine allezeit fertige Feder vorzugsweise der Missions Sache. Schon er in Gemeinschaft mit seinem Bruder Wilhelm (der ihm dann auch bei der Bibel half) das Leben Gützlaff's herausgegeben, und war unermüdlich Zeitungsartikel aller Art das Interesse für die Mission zu erwecken. In der Jahresberichte und Quartalsberichte der Rheinischen Missionsgesellschaft anfangs mit dem Pastor Leipoldt getheilt. Nach seinem Tode übernahm ganze schriftstellerische Thätigkeit allein, und begann außer den vielen Sonntagsheften (auch eine von ihm selbst angefertigte Karte des südafrikanischen Gebietes gab er heraus) im Jahre 1844 die Herausgabe der „Monatsschrift der Rheinischen Missionsgesellschaft“, die in etwas erweiterter Form noch jetzt durch Schriften, so suchte er auch durch persönliche Anregung für die

wirken. Jedes Jahr wurde die Zahl der Missionsfeste größer, auf welchen er zu predigen und Mittheilungen zu machen hatte. Außerdem machte er Besuchsreisen weit umher in den Pfarrhäusern und Gemeinden, um von der Kanzel oder vom Ratheder oder am Kaffeetisch für seine liebe Mission zu zeugen und durch seine frischen und erwecklichen Ansprachen die Gemüther zu entzünden. Ueberhaupt war er im Umgange immer sehr lebendig und anregend, nicht leicht ohne witzige und oft scharfe Bemerkungen wider seine Gegner. Aus seinen vorhin genannten theologischen Schriften gewinnt man ein lebendiges Bild von der Form seines Unterrichts im Missionshause. Mit großer Leichtigkeit und Frische, oft launig und humoristisch, sprach er mit ihnen die einzelnen Gegenstände durch, ging gern auf Gegenbemerkungen und zweifelnde Fragen ein und liebte es, daß ihm eine überraschende und treffende Antwort entgegen gehalten wurde. So rasch er in seinen Bewegungen und so heiter er in seinen Gesprochen war, so fehlte es ihm doch, wo es am Orte war, auch nicht an einer sehr ruhigen und feierlichen Haltung und an langamer, ruhiger und klarer Rede, auf der er 1842 zum zweiten Male verheirathet und hatte viele Kinder — pflegte er sehr herzlich und mittheilend zu seyn, ein zärtlicher Vater, der sich um die Kleinigkeiten der Kinderstube gern bekümmerte, aber wo es nöthig war, auch den väterlichen Ernst zu zeigen verstand.

Im Missionswerke war nach den unruhigen Jahren des Anfangs und der ersten Ausfandungen eine stillere Zeit eingetreten, in welcher die fünf Stationen des Caplandes sich langsam entwickelten. Dem eifrigen Inspektor aber genügten diese wenigen Stationen in Afrika keineswegs. Unaufhörlich wies er auf die vielen hundert heidnischen Völkstämme, die noch vergebens nach dem Worte des Leben schmachten. So hatte er schon im Jahre 1831 einer Mission auf Borneo das Wort geredet. Die dortigen von den afrikanischen ganz und gar abweichenden Verhältnisse, der enorme Wasserreichthum der sumpfigen Küsten, die undurchdringlichen Wälder mit der tropischen Triebkraft der Gewächse, die halborientalischen Gestalten der muhammedanischen Malaien, das kopfschwellende Heidengeschlecht der braunen Dajakken, die verschmigten Chinesen, die als Fremdlinge an den Küsten überall ihre industriellen und merantilen Talente entfalteten — das Alles beschäftigte die lebendige Phantasie des Inspektors in hohem Grade und von allen Seiten suchte er weiteres Material zur Erkenntniß der bornesischen Zustände anzuschaffen. Aber erst im J. 1834 hatte er die Freude, die ersten beiden Boten des Evangeliums nach dieser großen und verschlossenen Insel abzuordnen. Auch dann wurden seine glaubensfreudigen Hoffnungen noch sehr getäuscht. Einer der Missionare erkrankte und mußte, ohne Borneo betreten zu haben, wieder zurückkehren, der andere fand große Schwierigkeiten, sich auf der Insel anzusiedeln. Von den ihm zu Hülfe gesandten Brüdern starben mehrere sehr schnell oder verließen die Insel, und nach einem trübsamen Anfange schien bald Alles wieder in Stoden zu gerathen.

Das spätere Aufblühen unserer bornesischen Mission, aber auch die schwere Katastrophe von 1859, erlebte Nichter nicht mehr, dagegen benutzte er die Rückkehr des ersten Boten von den Sundainseln und die Nothwendigkeit, für ihn ein gesünderes Klima zu suchen, zur Aufrichtung einer Mission in Nordamerika. Ihm standen die phantastischen Gestalten der rothen Indianer vor Augen, ihr schweres Loos unter der Ungerechtigkeit der europäischen Eindringlinge, die ihre Prärien in Besitz nahmen und sie in die wüsten Felsenparthien verbannten, und er schlug der Deputation vor, diesen kühnen und hochgemutheten Kindern der Wildniß Friedensboten aus dem Rheinischen Missionshause zu senden. Aber auch mit dieser Mission ging es keineswegs nach den Hoffnungen und Hoffnungen ihres Begründers. Der eine der ausgesendeten Brüder starb, der andere mußte ausgeschlossen werden, auch ein dritter, der ihnen nachgesandt wurde, gelangte nicht hin zu den Indianern. Dagegen entwickelte sich aus diesen misslungenen Versuchen, die seither mit immer stärkerem Aufschwunge sich ausbreitende

Mission unter den evangelischen Deutschen in Nordamerika. Diese nahm zwar nicht die Rheinische Missionsgesellschaft als solche; ein besonderes Comité bildete sich. Richter aber war und blieb eins der thätigsten und eifrigsten Mitglieder des neuen (Langenberger) Comité's und veranlaßte auch, daß der Verein für seine Sendboten größtentheils aus den Zöglingen des Missionshauses nahm oder mehr selber junge Männer im Missionshause ausbilden ließ, um sie als Prediger Lehrer nach Nordamerika zu den deutschen Brüdern zu senden. In gleicher Weise von dem eifrigen Manne auch die Anregung zu einem besondern Vereine für die Mission aus. Er wollte auch diese anfangs mit der Heidenmission in enge Verbindung setzen, aber bei weiterer Berathung fand man es doch richtiger, auch für diesen ein besonderes Comité zu bilden, welches seinen Sitz in Köln nahm. Es verstand sich, daß Richter eins der hervorragendsten Mitglieder des neuen Rheinisch-westphälischen Vereins für Israel blieb. Daß er nicht minder an allen sonstigen Vereinen, für Verbreitung, Traktate und andere Zwecke der Inneren Mission sich betheiligte, ist nicht erst gesagt zu werden.

Eine andere Erweiterung des Rheinischen Missionswerkes, welche Richter selbst erlebte, war nicht von ihm ausgegangen oder beabsichtigt. Es war die 7. später (1845) über die Karreeberge. Die Londoner Mission, die fast 30 von den zerstreuten Norden der menschenleeren Namaqualand gearbeitet hatte, von diesem unfruchtbaren Arbeitsfelde zurückziehen. Einer der letzten Namaqua-Missionare, der Veterane Schmelen, wandte sich an die Rheinische Mission, daß sie ihm Hülfe. Es war ohne Zweifel ein gewagter Entschluß, die Arbeit o sehr nahe liegende Gebiete aufzunehmen. Der dem Missionsbotenschaft zu ihnen gebracht werden müsse, überwog die vielen entgegen, und die erste Ausbreitung der Rheinischen Mission durch hinein, bis an die Gränze des Damralandes, ja in's Damraland hinein, That so rasch und unter so reichen und gesegneten Erfolgen, daß Richter voll freudiger Loblieder war. Es war wie ein allgemeines Fest, des Missions aus langem Geistes Schlaf. Die Berichte des Missionars, der apostolischen Gemeinde zu Jerusalem. Hintennach fand sich trant. Die Streitigkeiten der Stämme untereinander, in welchen und gewaltthätigen Jontel-Afrkaner, die Verwirrung, der schweren harten westlichen Missionaren bei seinem lebhaften Gemüth auf's Tiefste, und er empfand bei seinem lebhaften Gemüth vielleicht stärker als die Missionare selber. Ruhiger und unger Mission unter den Kaffern und Bastards in den Karreebergen belberra und Schietfontein haben in der That während ein höchstgespannter Erwartung. Endlich, da schon der Inspektor eine große Erquickung. Endlich, da schon der Gründung einer deutschen (Baseler und Rheinischen) Mission die beiden Missionsgesellschaften, unter gegenüberliegenden Missionare nach Hongkong und den chinesischen Gehilfen senden, um dort mit Gütloff's chineischen Gehilfen zusammenarbeiten erwies sich zwar später als unnöthig, doch seit 1846 ihren Bestand in China gehabt und Ordnung der ersten beiden Rheinischen

Unterhandlungen des Inspektors. Er war damals noch in voller und frischer Gesundheit und hatte keine Ahnung von seinem nahen Ende. Ueberhaupt wußte er eigentlich nichts von Krankheit und Kränklichkeit, obgleich er immer sehr schonfam mit seinem Umgang. Ganz plötzlich, in der Fülle der Kraft und in der Mitte der Arbeit, wurde er abgerufen. Nach einem sehr heiteren Abendgespräch fühlte er in der Nacht sich in der Brust und bekam eine Lungenentzündung, die ihn binnen drei Tagen zu Grabe führte.

Sein Gott hat ihn auch freundlich darin angesehen, daß er ihn den Tod nicht zu tief. Vom Anfang der Krankheit an lag er ohne Bewußtseyn, aber nicht in der spürbaren Nähe seines Gottes. Fast immer redend, soweit die Athemnoth es erlaubte, ergoß er sich in seinen Fieberphantasien in laute und brünstige Gebete für die Kirche, für die Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden, für die Sendboten, für die Missionen, für das Missionshaus. Es war ein erbauliches Sterbebett. Ohne Qual und Kampf entschlummerte er am 5. April, am Ostermontage des Jahres 1847. Der Tod führte ihn träumend durch des Todes Thüren.

L. v. Rohden.

Rivet, Andreas, war Sohn eines Kaufmannes aus Saint-Nazaire; er wurde im Jahre 1672 oder eher 1673. Nach dem Wunsche seiner frommen Eltern wurde er sich dem geistlichen Amte widmen; nachdem er in Orthez magister artium worden, besuchte er daselbst eine Zeitlang den theologischen Unterricht des gelehrten Lambert Daneau, und später in La Rochelle die von Rotan gegründete theologische Schule. Im Jahre 1695 wurde er in Thouars als Kaplan des Herzogs de Trémonille angestellt, nach dessen Tode er als Pfarrer in dieser Stadt blieb bis zum Jahre 1720. Wegen seiner großen Verdienste als Prediger und seiner hohen geistlichen Bildung nahm er als Abgeordneter der Kirche der Provinz Poitou an mehreren politischen Versammlungen und National-Synoden Theil; im Jahre 1617 wurde er sogar von der Synode zu Vitre zum Präsidenten erwählt. Auf das Verlangen der Universität von Leyden erlaubte ihm die Synode zu Alais zwei Jahre lang von 1720 an, Frankreich zu verlassen, um dort die Theologie zu lehren. Als die Zeit herum war, erbat er sich und erlangte von der Synode zu Charenton die Erlaubnis bis an die nächste National-Synode in Holland zu bleiben; indessen als diese im Jahre 1726 versammelte, konnte er sich nicht entschließen das Land zu verlassen, welchem er sich einen bedeutenden Wirkungskreis gebildet hatte. Der Stattholder von Heinrich nahm ihn zu sich als Hofmeister für seinen Sohn Wilhelm; später wurde Rivet mit den Unterhandlungen beauftragt wegen der Heirath Wilhelm's mit der Kaiserin Karol's I. Im Jahre 1732 kam er nach Breda als Curator der dortigen Universität. Er starb, 1751, nach einer kurzen Krankheit. Seine sehr zahlreichen Schriften theils polemische, theils exegetische, theils dogmatische und erbauliche. Die wichtigste ist seine Isagoge ad scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti, Dordrecht 1716, voll trefflicher hermeneutischer Regeln. Rivet's sämtliche Werke erschienen in Amsterdam, 1751 u. f., 3 Bde. Fol.

C. Schmidt.

Robinson, Edward, Dr. der Theologie und Dr. der Rechte, der deutsche unter den gelehrten englischen Jüngen, dessen klassisches und epochemachendes Werk über Palästina seinen Namen in Deutschland ebenso bekannt gemacht hat als in seinem Vaterlande von puritanischer Abkunft und ererbte die Gottesfurcht, Energie, Freiheit und den stillen Ernst der Ansiedler von Neu-England. Er war der Sohn eines congregationalistischen Predigers, geboren den 10. April 1794 zu Southington, im Staat Connecticut, und studierte von 1812—1816 im Hamilton College zu Clinton, im Staate New-York, wo er sich besonders in der Mathematik und in den alten Sprachen auszeichnete und an der Spitze seiner Klasse stand. Nachdem er eine Zeitlang als Tutor in seiner Alma Mater gelehrt hatte, begab er sich nach Andover, in Massachusetts, um eine Ausgabe von elf Büchern der Iliade mit einer lateinischen Einleitung und Anmerkungen zum Drucke zu befördern, welche im Jahre 1822 erschienen.

L. v. Rohden für Theologie und Kirche. Suppl. II.

Allein dieser Aufenthalt bestimmte ihn für den Dienst der Theologie und der Wissenschaft. Er trat in Andover in enge Verbindung mit Professor Moses Stuart, dem Archiven der biblischen Gelehrsamkeit in Amerika und wurde Hülfs-Professor der hebräischen Sprache und Literatur am theologischen Prediger-Seminar daselbst (1823—). Er unterstützte ihn in der Herausgabe der zweiten Ausgabe seiner hebräischen Grammatik (welche auf die von Gesenius gegründet war), und in der Uebersetzung der Ausgabe von Winer's Grammatik des neu-testamentlichen Sprachgebrauchs. Zugleich verfertigte er allein eine englische Uebersetzung von Bahl's Clavis Philologiae Novi Testamenti (Andover 1825), welche in späteren Ausgaben zu einem viel tendereu selbstständigen Werke herangewachsen ist. Diese Arbeiten waren maßgebend für seine künftige Laufbahn und den ganzen Charakter der amerikanischen Schriftgelehrten der neueren Zeit, als deren Begründer und Vertreter Stuart und Robinson angesehen werden müssen. Stuart war genial und enthuasiatisch, frisch und anregend, ruhig, nüchtern, trocken, klar; jener frischer und anregender, dieser gründlicher und lehrter. Die von ihnen begründete Schule der Exegese besteht in einer selbstständigen Verarbeitung der Resultate neuerer deutscher Forschung auf Grundlage der anglikanischen Rechtgläubigkeit und praktischen Frömmigkeit. Bei diesem Prozesse sind viele Auswüchse und Extravaganzen der deutschen Forschung abgeschnitten, aber die alte puritanische Strenge vielfach gemildert. Seitdem ist es für jeden amerikanischen Theologen, der auf der Höhe der Zeit stehen will, Bedürfnis geworden, sich der hebräischen Sprache und Literatur zu bemächtigen, und dieses Bedürfnis wird noch fort dauern, selbst nachdem die meisten klassischen Werke der deutschen Theologie in Uebersetzungen dem anglo-amerikanischen Leserkreise zugänglich gemacht worden sind.

Im Jahre 1826 reiste Robinson, obwohl schon 32 Jahre alt, nach Europa, um seine theologische Bildung an den Quellen der deutschen Forschung und Gelehrsamkeit zu vervollkommen. Er brachte seine Zeit besonders auf den Universitäten von Göttingen, Halle und Berlin zu und wurde in ausdauerndem Fleiß ein Deutscher unter Deutschen. Er schloß sich am meisten an Gesenius, Tholuck und Ködiger in Halle, Neander und Ritter in Berlin an. Dem berühmten Geographen von Berlin, Alexander von Humboldt, zur Würde einer Wissenschaft und unentbehrlichen Begleiterin der Geographie und Weltgeschichte erhob und mit dieser Gelehrsamkeit aufrichtige Verehrung und kindliche Frömmigkeit verband, war er lebenslang mit der tiefsten Hochachtung und Liebe zugethan, welche von Ritter's Seite vollständig erwidert wurde. Er hat (wie er dem Verfasser dieser Skizze erklärte, als er ihm im Jahre 1844 einen Empfehlungsbrief von Ritter überbrachte), für den größten Mann seiner Zeit. Im Jahre 1828 heirathete er im Jahre 1828 Theresia Albertine Luise von Jacob (die jüngste Tochter des im Jahre 1827 verstorbenen Professors und Staatsraths von Jena), eine hochgebildete und gründlich gebildete Dame, welche sich unter dem Namen Talvj einen verdienten Ruf als Schriftstellerin erworben hat und ihren amerikanischen Gatten deutscher Liebe und Treue als eine wahre Gehilfin auch in seinen literarischen Arbeiten bis zu seinem Tode zur Seite stand.

Nach seiner Rückkehr im Jahre 1830 wurde Robinson zum außerordentlichen Professor der biblischen Literatur und Bibliothekar am theologischen Seminar in Andover erwählt. Bald darauf gründete und redigirte er eine gelehrte theologische Vierteljahrsschrift, das „Biblische Repertorium“ (Biblical Repertory), im Jahre 1831, welche später (im Jahre 1851) mit der im Jahre 1844 begründeten und von ihm in Verbindung mit den Andover Professoren Edwards und Park (jetzt von Dr. Park Taylor) herausgegebenen Bibliotheca Sacra vereinigt wurde und in dieser noch dauert. Der Charakter dieser blühenden Zeitschrift ist hinlänglich angegeben, wenn man sagt, daß sie in Amerika ungefähr dieselbe Stellung und denselben Einfluß behauptet wie die etwas älteren „Studien und Kritiken“ für Deutschland. Sie enthält in ihren ersten Jahrgängen neben werthvollen selbstständigen Artikeln, besonders

Robinson und Stuart, auch viele Uebersetzungen und Beurtheilungen deutscher Werke und war so ein Ueberleiter der besten Resultate fremder gläubig christlicher Forschung auf amerikanischen Boden. Im Jahre 1832 gab Robinson eine verbesserte und vermehrte Ausgabe von Calmet's Biblischen Wörterbuch heraus, welches in mehreren Auflagen erschien. Ein Jahr darauf besorgte er ein kleines biblisches Wörterbuch für populären Gebrauch, das durch die amerikanische Traktatgesellschaft in vielen tausenden von Exemplaren verbreitet wurde. Um dieselbe Zeit veröffentlichte er eine in Halle von ihm gefertigte Uebersetzung von Buttmann's griechischer Grammatik, die seitdem in immer neuen und verbesserten Auflagen erschien und in den meisten amerikanischen Collegien oder Gymnasien als Lehrbuch gebraucht wurde, bis Winer ihre Stelle einnahm.

Diese angestrengten Arbeiten in Verbindung mit seinen täglichen Pflichten als Prediger untergruben seine Gesundheit und nöthigten ihn zur Resignation im Jahre 1833. Er setzte er seine Studien als Privatgelehrter in Boston fort und bearbeitete eine griechische Synopsis der Evangelien mit Anmerkungen, welche die früheren biblischen Werke der Art weit hinter sich ließ und ein werthvoller Beitrag zur Harmonik ist. Der Text ist nach Knapp's und Hahn's Ausgaben des Neuen Testaments entnommen, und entbehrt die Vortheile der späteren Arbeiten von Lachmann, Tischendorf, und Tregelles auf dem Gebiete der Text-Kritik. Daneben vollendete er eine griechische Uebersetzung des hebräisch-lateinischen Wörterbuchs von Gesenius, welche zuerst im Jahre 1836 erschien, einem großen Bedürfnis entgegenkam und ungeachtet viel zur Förderung des hebräischen Sprachstudiums in Amerika beitrug. Die zweite spätere Ausgabe wurde durch viele neue Zusätze aus dem Thesaurus von Gesenius bereichert. Die wichtigste Frucht dieser Musezeit in Boston aber war die Ausarbeitung eines selbstständigen griechisch-englischen Wörterbuchs des Neuen Testaments, welche fortan die seiner Stelle Uebersetzung von Wahl's Clavis einnahm. Er stützte dabei fleißig seine Vorgänger Bruder, Schlenker, Wahl, Bretschneider und alle anderen exegetischen Hülfquellen, in den späteren Ausgaben besonders auch die Commentare von de Wette und Meyer, die ihm wegen ihrer großen philologischen Vorzüge gebrängten Kürze am meisten zusagten, ohne daß er sich jedoch in irgend einem persönlichen Artikel seiner amerikanischen Orthodoxie durch sie führen ließ. Dieses in That höchst werthvolle und gediegene Werk erschien zuerst im Jahre 1836 und wurde sofort als das beste neutestamentliche Lexicon in englischer Sprache begrüßt und in drei verschiedenen Ausgaben in England nachgedruckt. Im J. 1850 veröffentlichte er eine stark verbesserte und zum Theil ganz umgearbeitete Auflage, und erhob es damit zum ersten Rang unter den derartigen Werken der jetzigen Generation. Es ist zugleich ziemlich vollständige Concordanz und macht Bruder beinahe entbehrlich. Der darin verwendete Fleiß ist wahrhaft deutsch, dessen Motto ist: „Dios diom docet," und Nulla dies sine linea". Sein exegetischer Standpunkt gehört der durch Winer bezeichneten historisch-grammatischen Schule an, so weit diese sich mit einem strengeren Inspirationsbegriff und einer in allen Hauptlehren entschiedenen protestantischen Orthodoxie verträgt. Er hielt sich gleich ferne von Rationalismus und Mysticismus und war ein progressiver Supernaturalist.

Im Jahre 1837 wurde Robinson als Professor der biblischen Literatur in dem zuvor gegründeten presbyterianischen Union's-Seminar (Union Seminary) nach New-York berufen, welches seitdem, und zwar theilweise durch Robinson sich zu dem ersten Range unter den amerikanischen Prediger-Seminaren neben Andover und Princeton vorgearbeitet hat und durch seine Bemühungen frühzeitig mit der van Essischen Bibliothek und anderen literarischen Schätzen bereichert wurde. Er nahm den Ruf unter der Bedingung an, daß man ihm erlaube, vor dem Antritt seines Amtes drei oder vier Jahre sich (auf eigene Kosten) der Erforschung des heiligen Landes an Ort und Stelle zu widmen.

So segelte er am 17. Juli 1837 nach Europa, ließ seine Familie in Berlin begab sich dann über Athen und Aegypten nach Palästina. In Gemeinschaft mit verdienstvollen amerikanischen Missionar Dr. Eli Smith, einem tüchtigen Kenner arabischer Sprache, durchforschte er mit dem scharfen Verstande eines kritischen Geistes und dem andächtigen Herzen eines bibelgläubigen Christen alle wichtigen Stätten heiligen Landes, kehrte im Oktober 1838 nach Berlin zurück und verlebte zwei glücklichsten Jahre seines Lebens in dieser Metropolis deutscher Wissenschaft auf Ausarbeitung seiner *Biblical Researches of Palestine*. Dieses bahnbrechende Werk, das seitdem in allen Fragen biblischer Geographie und Topographie von deutschen Gelehrten so gut als von englischen consultirt und citirt wird, erschien gleichzeitig in England und Amerika im englischen Original und in einer von Rob. selbst beaufsichtigten deutschen Uebersetzung im Jahre 1841 und sicherte die Unsterblichkeit seines Namens, der fortan in der heiligen Geographie in einem Range mit Bunsen, Ritter, Raumer und Burckhardt, wie in der biblischen Philologie in Verbindung mit Wühl, Gesenius und Winzer, genannt wird. Es ruht durchweg auf scharfer Anschauung und Untersuchung mit Hilfe von Teleskop, Compas und Meßruthe, scharfer Beobachtung, auf strenger Wahrheitsliebe und gesundem und durchaus unabhängigen Urtheil, das sich durch keine mittelalterlichen Traditionen und ehrwürdigen Mänteln blenden, sondern von dem kanonischen Grundsatz leiten ließ: „Prima veritas lex est, ne quid falsi dicere audeat, ne quid veri non audeat.“ Die Verdienste desselben sind auch längst hinlänglich anerkannt worden. Ritter drückte ihm das in seiner Approbation aus, und datirte von ihm eine neue Epoche in der biblischen Geographie; die königliche Geographische Gesellschaft von London ertheilte ihm im Jahre 1842 die seltene Ehre einer goldenen Medaille, die Universität Halle im Jahre 1842 das Diplom der theologischen Doktorwürde, und Yale College in New Haven im Jahre 1844 den Doktorgrad der Rechte. Im Jahre 1851 machte er einen zweiten Besuch in Deutschland und Palästina, den er bis nach Damascus ausdehnte. Die werthvollen Resultate seiner neuen Forschungen verleihte er einer verbesserten und vermehrten Ausgabe seiner biblischen Untersuchungen ein, welche seine Frau gleichfalls in deutscher Sprache im Jahre 1856 zum Druck beförderte.

Dessen ungeachtet war dieses unschätzbare Werk in den Augen Robinsons bloß eine Vorbereitung für eine vollständige physische, historische und topographische Geographie des heiligen Landes, welche er als die Hauptaufgabe seines Lebens ansah. Leider war es ihm nicht vergönnt, dieselbe zu vollenden. Bloss den ersten Theil, die physische Geographie Palästina's, arbeitete er im Manuscript aus, und seine lebensgefährliche Krankheit hat dieselbe nach seinem Tode übersezt und in beiden Sprachen im Jahre 1865 zum Druck befördert. Mehrere Krankheiten schwächten seine Constitution, ein unheilbares Augenübel nöthigte ihn im Jahre 1861 seine Feder niederzulegen.

Im Mai 1862 machte er seine vierte und letzte Reise nach Europa und consultirte den berühmten Augenarzt Dr. Graefe in Berlin, der ihm aber keine dauernde Heilung versprechen konnte. Dessen ungeachtet hatte er großen Genuß vom Umgang mit gelehrten Freunde in Berlin und Halle, und stärkte seine Seele noch einmal am trübten Anblick der Schweizer Alpen. Nach seiner Rückkehr im November 1862 nahm er seine gewöhnlichen Berufspflichten im theologischen Unions-Seminar in New York, mußte sie aber schon an Weihnachten wieder aufgeben. Nach kurzer Krankheit starb er im Schooße seiner Familie in New-York am 27. Januar 1863 im 69. J. seines nützlichen Lebens, allgemein geachtet und betrauert, am meisten von seiner Gattin, Sohn und Tochter, seinen Collegen und zahlreichen Studenten am dem Seminar, der gelehrte Zierde und Krone er ein Viertel Jahrhundert hindurch gewesen war.

Dr. Robinson war ein Mann von athletischem Wuchs und imponirender Gestalt, doch im Alter etwas gebeugt, von starkem gesunden Menschenverstand, nüchtern und trocken, doch in gelehrter Gesellschaft sehr unterhaltend, und nicht ohne Humor, *

stetig und unermüdblicher Forscher, von Natur etwas skeptisch, aber in Ehrfurcht gegen die Offenbarung, von außen kalt, aber inwendig warm, voll Herzens und zartem Mitgefühl, ein einfacher, eruster, solider, durch und durch ehrenwerthlicher Charakter und ein gottesfürchtiger, bibelgläubiger evangelischer Christ. Obwohl ständlicher Gegner, wenn er angegriffen wurde, war es friedliebend, vermied theoretiſche Controversen, und hielt sich streng an die Aufgabe seines Lebens, die er treu erfüllt hat. Er ist der bedeutendste biblische Theologe, den Amerika bisher erzeugt und einer der bedeutendsten des 19. Jahrhunderts. Seine Harmonie der Evangelien, sein populäres Reallexicon der Bibel, sein griechisch-englisches Lexicon des Testaments und vor allem seine biblischen Untersuchungen über Palästina gehören zu den wichtigsten Werken der neueren protestantischen Theologie und werden noch lange wirken, besonders in Amerika fortwirken.

Quellen: Neben den oben in chronologischer Reihenfolge angegebenen Schriften besonders zwei vortreffliche Neben seiner beiden Collegen am presbyterianischen Theological Seminar, der Professoren Dr. Henry B. Smith und Dr. Roswell D. Spalding zu vergleichen, welche kurz nach seinem Tode unter dem Titel erschienen: *The Life, Writings and Character of Edward Robinson, D. D., LL D., read before the N. York Historical Society. Published by request of the Society. New-York, 1863.* Die Rede von Hitchcock giebt zugleich eine zum Theil den Mittheilungen der lebenden Familie entnommene durchaus zuverlässige biographische Skizze. Außerdem den Artikel Robinson in Appleton's neuer amerikanischer Encyclopädie, Bd. XIV., S. 116, der aber einige Ungenauigkeiten enthält. Philipp Schaff.

Rochns, der heilige. — Die Geschichte dieses Heiligen ist zwar sehr in sagenhaftes gehüllt; doch ergeben die einander mehrfach widersprechenden Nachrichten nach dem unverkennbaren Legendarischen so viel als hinreichend beglaubigte Thatsache, dass er um 1295 in Montpellier (apud Montem Possulanum) geboren wurde, und bei Gelegenheit einer ansteckenden Seuche verschiedene Städte Italiens als Kranke und durch die Kraft seines Gebets heilender Wunderarzt durchzog, daß er in oder bei Piacenza selbst von der Seuche befallen wurde und bald nach seiner Genesung nach seiner Vaterstadt zurückkehrte, wo er — angeblich nach einer mehrjährigen Kerkerhaft, die ihm der Verdacht, daß er ein Spion sei, zugezogen hatte — im Jahre 1327 starb. Unter den mancherlei sagenhaften Berichten ist der ansprechendste wohl der von der wunderbaren Art, wie ihn Gott, während er selbst an jener Krankheit war, am Leben erhalten habe. Ein Jagdhund soll ihm von Zeit zu Zeit vom Tische seines Herrn, eines gewissen Gothardus, dessen Edelhof in der Nähe von Piacenza in armen Pestkranken als Obdach dienenden einsamen Hütte (an der Trebia, unweit Piacenza) lag, gebracht und ihn auf diese Weise vor dem Hungertode bewahrt haben.

Gänzlich fabelhaft ist jedenfalls, was über seine Abstammung aus königlichem Hause berichtet wird, sowie darüber, daß er die Cardinalwürde bekleidet habe. Nicht einmal, daß er Tertiarius des Franziskanerordens gewesen sei, wie manche Schriftsteller dieses Ordens behauptet haben, läßt sich mit Sicherheit erweisen. — Auch seine posthuma ist natürlich ein Gewebe von sagenhaften Mirakelgeschichten, in welchem seine Reliquien, bald die bloße Anrufung seines Namens die Hauptrolle spielen.

So soll eine während des Concils zu Constanz in dieser Stadt ausgebrochene Pest durch die Anrufung des „seligen Bekenntners und Arztes Rochns“ gestillt worden sein, und die Väter des Concils denselben für heilig erklärt und durch Umhertragen seines Leibes in feierlicher Procession geehrt hätten. Im Jahre 1485 soll sein wunderbarer Leichnam, angeblich durch Diebstahl, nach Venedig gebracht worden sein. Doch ist sich auch Montpellier, Turin, Antwerpen und andere Städte des Besitzes städterlicher Reliquien des Heiligen; und Rochnskirchen oder Kapellen, sowie Rochnshospitäler, hat seit dem Mittelalter und noch die neuere Zeit in oder bei fast allen bedeutenderen Städten des katholischen Europa, zumal Frankreichs, Italiens und Deutschlands, ent-

sehen sehen. Eine Confraternitas S. Rochi, a morbo epidemias liberatoris, be seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in Rom und wurde von den Päbsten Alex VI, Leo X. und Pius IV. (1560) mit reichen Ablässen und Privilegien ausgesetzt Gleichnamige Genossenschaften gab es in Bologna, Venedig, Turin, Arles und werpen. Am letzteren Orte gab noch im Jahre 1658 eine pestartige Seuche den laß zur Stiftung einer solchen St. Rochusbrüderschaft. — Der Gedenktag dieses ligen ist der 16. August. Vgl. Acta Sanctorum, Tom. III. Aug., S. 380—41

Zöckler

Nöhr (Nachtrag). Die Bd. XIII, S. 55 genannten „Grund- und Glaub sätze der evangelisch-protestantischen Kirche“ (Separatabdruck aus dem Notizenblatt kritischen Prediger-Bibliothek Bd. XIII, Heft 3) waren von Nöhr gemeint als sicherste Verwahrungsmittel der protestantischen Kirche einmal gegen ihre römisch-l ischen Widersacher, besonders aber gegen die weit gefährlichere, die sie in ihrem Schooße nährt, und welche nun schon seit Jahren durch die Predigt eines piet mystischen Wahnglaubens die Angelegenheiten derselben verwirren, ihren Frieden graben und an die Stelle ihrer theuer errungenen Geistes- und Glaubensgemein ein trauriges Sekten- und Rotten-Wesen zu setzen trachten, d. h. der Rationali vulgaris sollte symbolisch gemacht, officiell als Kirchenglaube eingeführt werden. schickte daher seine Grund- und Glaubenssätze in erster Auflage (v. J. 1832)*) an Reihe evangelisch-theologischer Fakultäten, zwar nicht in der Hoffnung, in allen ein Theilen deren Zustimmung zu erhalten, doch aber eine Grundlage zu geben, auf die vereinten Bemühungen wohlmeinender und tüchtiger Männer etwas von der gelisch-protestantischen Kirche durchaus zu Billigendes erbauen könnten. Die Hoff ist ihm fehlgeschlagen. Selbst seine Gesinnungsgenossen weigerten sich, ihm die zu bieten. Die Heidelberger (Paulus als Delan) fürchteten in einer solchen Confit oder Convention eine antiprotestantische Fessel. Die Göttinger (Gieseler) antwort daß die gegenwärtige Zeit zu einem derartigen Versuche durchaus nicht geeignet se sähen sich deshalb völlig außer Stande einem Unternehmen der Art beizutreten, über es leicht zu kirchlichen Irrungen kommen könne. Die Erlanger (Raiser, Engelhardt, Ruff) bedauerten, daß nach ihrer einstimmigen Meinung die beab Ausgleichung und Vereinigung der Parteien in der evangelischen Kirche auf den sandten Grundlagen und in der angegebenen Weise nicht zu Stande kommen könne enthalten sich deshalb der Begutachtung des mitgetheilten Entwurfes. Marburg ant per majora: „daß die Fakultät den übersandten Entwurf mit Interesse gelesen hat aber eine allgemeine Annahme desselben bezweifeln müsse.“ Hupfeld gab hier Delan noch folgendes Separatvotum: „daß, so lange der gegenwärtige Gegensatz theologischen und religiösen Ansicht — der unstreitig kein eingebildeter, sondern ein licher, und zwar ein weit wesentlicherer ist als er je in der Kirche bestanden — in protestantischen Kirche herrsche, keine Herstellung ihrer Einheit in Beziehung auf Glaubenslehren durch irgend eine Glaubensnorm denkbar sei; daß dies auch von dem u liegenden Entwurfe nicht zu hoffen sei, der, wesentlich rationalistisch, bei den Anhäng der symbolischen Kirchenlehre und den Supranaturalisten überhaupt ummöglich Befi mung finden könne; daß aber, wenn es darauf abgesehen sein sollte, mittelst e Mehrheit von bestimmenden Fakultäten und Geistlichen und „unter Mitwirkung Regierungen“ eine nicht bestimmende Minderheit von der evangelischen Kirche ausschließen — wie es fast den Anschein habe —, ein solches Beginnen ungeistlich : unevangelisch, und sofern es gegen solche gerichtet wäre, welche lediglich der bisher Kirchenlehre und dem Glauben ihrer Väter treu blieben, geradezu alles Rechtsempfindend sein würde.“ Die Copenhagener (J. Möller, Klausen, Hohlenberg) verm

*) Eine vierte verbesserte und vermehrte (Titel-) Auflage der Grund- und Glaubens sätze ist Plauen 1860 erschienen.

dem Entwurf das eigenthümlich Christliche, indem des heiligen Geistes mit keinem Wort erwähnt und selbst das Hauptdogma von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, darin nicht ausgesprochen werde. *)

Bei den Geistlichen im Norden und Süden war Röhr seiner Zeit ein sehr populärer Name. In Hinterpommern tranken sie auf Synoden seine Gesundheit (s. Wannenmann, Geistl. Regen und Ringen am Ostseestrande. Berlin 1861. S. 189), aus dem schickten sie Dankadressen (z. B. für die berühmte Reformationspredigt vom 3. 36 von den Geistlichen der Diocese Vorberg). Die Katholiken aber waren ihm geküßig anständig. Mir liegt ein Altenstück vor, nicht mit der Feder geschrieben, sondern nicht durch die Handschrift verrathen zu werden, die Worte zusammengesetzt aus geschnittenen und aufgelebten Druckbuchstaben, welches also lautet: „Wir verabscheuen wie unsern schenßlichen Verderber und Geißel und Väterer. Die kl. kathol. Gemeinde. Weimar 1839.“ G. Frank.

Römer, Brief Pauli an die. — Um diesen wichtigsten und bedeutendsten Brief des Paulus besser würdigen zu können, werden wir uns zunächst das Bild **) der römischen Gemeinde, an welche er gerichtet ist, vergegenwärtigen müssen und dabei auch den Inhalt des Briefes selber, dessen Richtigkeit ja so gut wie allgemein (s. später) anerkannt wird, benützen dürfen. Ursprung und Beschaffenheit der christlichen Gemeinde in Rom sind fortwährend ein Gegenstand der lebhaftesten Controverse, weil das Neue Testament vornehmlich nur in unserem Briefe über dieselbe berichtet und die spätere kirchliche Tradition wenig Zuverlässiges über sie mittheilt. Die Dunkelheit ihres Ursprungs und ihre spätere Berühmtheit wurden die Veranlassung, daß schon in alter Zeit manche Fabeln über ihre Gründungsgeschichte erdacht sind und noch jetzt die Annahmen der Gelehrten und Kirchen über sie differiren. Es versteht sich, daß die gleichzeitigen und authentischen Nachrichten der kanonischen Bücher den mehr oder weniger spärlichen der kirchlichen Tradition vorgehen.

Die später so angesehene christliche Gemeinde der Welthauptstadt soll nach der Sage schon früh entstanden und auch in ihren Anfängen schon durch Apostel gegründet sein. Wenn Petrus allerdings gegen Ende seines Lebens kurze Zeit mit Paulus zusammen in Rom war und dort in den Neronischen Gärten auf dem Vatikan zur Zeit der allgemeinen Neronischen Verfolgung, welche aber nicht mit Eusebius in das Jahr 64, sondern 64 n. Chr. nach der ausdrücklichen Angabe des Tacitus (Ann. 15, 44.) gesetzt ist, das bereits Joh. 21, 18. 2 Petr. 1, 14. Clem. Rom. 1 Kor. 5. vgl. auch Euseb. hist. ecol. 2, 25. angezeigte Martyrium erlitten hat, so soll jener Apostel, als sein gleichberechtigter Nachfolger sich die römischen Bischöfe anzusehen liebten, nach einer alten Fiktion bereits unter Kaiser Claudius nach Rom gegangen, dort mit dem Alexandriner Philo, welchen man nach seinen Schriften für einen Christen hielt, und dem Hieronymus Simon Magus zusammengetroffen und nach Eusebius vom zweiten Jahre des Claudius an oder 42 n. Chr. 25 Jahre lang römischer Bischof gewesen sein. Allein diese Fiktion wird namentlich auch durch den Brief an die Römer und die übrigen in römischer Gefangenschaft geschriebenen Briefe des Paulus, sowie durch die ganze Geschichte des Petrus ***) widerlegt und ist mit Recht auch von den frommen und gelehrten Katholiken Hug, Walb. Maier u. A. verworfen. Es unterliegt keinem Zweifel,

*) Obige Fakultätsantworten sind den an Röhr überschickten Originaldokumenten entnommen.

**) Vgl. den Art. „Rom“ in dieser Encyclopädie, wobei aber hauptsächlich das spätere und gegenwärtige christliche Rom beschrieben wird, ferner Piper, „Rom die ewige Stadt“, in dessen Angel. Kalender für 1864, wo die Bedeutung des heidnischen und christlichen Roms eingehend gelegt wird, während die Entstehungsgeschichte der römischen Christenheit nicht zur Absicht des gelehrten Verfassers gehörte.

***) Vgl. den Art. „Petrus“, wo aber dessen Martyrium mit Eusebius fälschlich 67 statt 64 n. Chr. gesetzt ist, und in meiner „Chronologie des apostol. Zeitalters“ den Extract über den römischen Aufenthalt des Apostels Petrus.

Römerbrief

nicht nur Petrus nicht, sondern überhaupt kein Apostel bei der anfänglichen Mission der Gemeinde und vor Absendung des Römerbriefs, in welchem Paulus noch seine Besuch ankündigt, unmittelbar betheiligt gewesen ist, weil Paulus sonst ja in dem Röm. 15, 20. 21. 2 Kor. 10, 13 ff. ausgesprochenen Grundsatz, vgl. wegen Petrus auch Gal. 2, 9., zuwider gehandelt haben würde.

Das Daseyn von Christen in Rom wird möglichst hoch hinauf datirt, selbst in die Zeit Christi, so in alter Zeit z. B. in den Clement. Recognit. 1, 6. und neuerlich von Bertholdt und Klee, oder es sollen doch schon in der Zeit des ersten Apostels einige der Apgesch. 2, 10. erwähnten römischen Juden sich zu Christo bekehrt haben. Den Samen des Evangeliums dann in Rom weiter verbreitet haben. Allein als Zeugen des Pfingstereignisses erwähnten jüdischen Römer, von denen das 2. (vgl. Apgesch. 17, 21.) ausgesagt wird, werden dadurch nur als solche bezeichnet, in Judäa nicht geboren waren, sondern sich dort als Fremde aufhielten, es liegt im Ausdruck nicht nothwendig (sonst hätte παρεισδυμένοις gesagt werden sollen), daß sie sich dort nur kurze Zeit aufhielten, um in ihre Heimath Rom darnach zu kehren. Daß nicht bloß Festbesucher, welche nach vollendeter Feier in die Heimath zurückkehrten, sondern jedenfalls vornehmlich römische Juden, welche sich in der Folge ihrer Religion Jerusalem sesshaft niederließen, zu verstehen sind, erhellt aus den einleitenden κατοικοῦντες Apgesch. 2, 5. Aber selbst wenn auch bloß nach Rom zurückkehrende Festbesucher gemeint wären, so würde es doch problematisch bleiben, auch unter ihnen solche waren, welche sich in Folge des Pfingstereignisses zum Tausch in's Christenthum aufnehmen ließen. Wie das Christenthum während des Lebens Jesu fast nur auf das jüdische Land, welches aber Samarien damals nicht einschloß, beschränkt war, vgl. Matth. 10, 5. Röm. 15, 8., so ist es nach deutlichen Zeugnissen bis zur Verfolgung des Stephanus, welche von dem Unterzeichneten in's Jahr 36 n. Chr. gesetzt wird, abgesehen von mehr zufälliger Verbreitung, auf diesen Umfang beschränkt geblieben. Damals zerstreuten sich die Christen, mit Ausnahme der Apostel, von Jerusalem aus über die benachbarten Ländergebiete Apg. 8, 1. 11, 19., und da die jüdischen Eiferern anfangs auch über die Grenzen Judäa's hinaus bis nach Damascus (Apgesch. 9, 2.) verfolgt wurden, so können wenigstens Einzelne von ihnen auch nach Rom gekommen sein, manche Anziehungspunkte darbietenden Rom gegangen sein. Jedenfalls ist die Verfolgung des Stephanus ein Epochenpunkt für die christliche Mission außerhalb Palästina, in deren Dienst sich alsbald der rastlose Heidenapostel Paulus und der fast ebenbürtige Heidenbote Barnabas durch Pflanzung blühender Gemeinden in Asien und Europa auszeichneten, und derartige Männer Gottes mußten für die auswärtige Mission auch Gehülfen und Nachfolger untergeordneten Ranges finden. In der That ist seit dieser Zeit konnte sich allmählich leicht eine christliche Gemeinde bilden, mochten einzelne der jetzt auch außerhalb Judäa verbreiteten Christen und einzelne christliche Lehrer, wie Andronikus, Junias und Urbanus (Röm. 16, 7. 9.), dem an sich viel besuchten Rom wandern oder einzelne Römer auswärts in oder außerhalb Palästina zum Christenthum belehrt werden. So lange dagegen Christen in Palästina gefunden wurden, konnte die Pflanzung des Christenthums in Rom nur durch die unmittelbare Verührung mit den dortigen Christen sich vollziehen. Dieser Beziehung hat man zweierlei hervorgehoben, daß Christen von dort schon nach Rom, dem Sammelpunkt aller Völker der Welt, gingen, und andererseits Juden nach Jerusalem, um die dortigen Feste (Apgesch. 2, 10.) zu besuchen. Der erste Fall ist in jener Zeit gewiß höchstens nur ausnahmsweise eingetreten. Judenchristen Palästina's von dem, was die Welt nach Rom führte, wenig wußten und am liebsten in der Gemeinschaft der Apostel blieben, ferner die Mission Gottes, das Evangelium jetzt auch außerhalb Palästina zu predigen, noch nicht und die dortigen Christen, welche die baldige Wiederkunft Christi erwarteten, nur ungern das heilige Land verlassen haben werden. Der andere Fall, daß

Beim Besuche der jüdischen Feste und zwar schon vor dem Martyrium des Stephanus in Jerusalem belehrt wurden, ist jedenfalls leichter denkbar. Seit Pompejus nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 63 v. Chr., viele tausend kriegs- und Juden, die dann zum Theil freigelassen wurden, Philo legat. ad Caj. 4, nach Rom transportirt hatte, wo sie sich in einem eigenen Viertel jenseits des Tiber niederließen, hat es trotz mancher Verfolgungen unter den römischen Kaiser dort eine nicht geringe Zahl Juden gegeben. An eine Gesandtschaft der palästinensischen Juden an Augustus, welche nach dem Tode Herodes des Großen nach Rom geschickt wurde, nach Joseph. antiq. 17, 11. 1. 8000 römische Juden an. Und Tiberius, ihr erster Verfolger, im Jahre 19 4000 Juden, von denen aber viele wegen ihres Widerstandes nicht gehorchten und sich lieber strafen ließen, zum Militär nach Sardinien ausheben ließ, und gebot, daß die übrigen Italien räumen sollten, bis zu einem bestimmten Tage ihre profanen Bräuche nicht abthun wollten, antiq. 18, 3. 5. Tacit. ann. 2, 85. Sueton. Tib. 36. Seneca. epist. 108. Dieser Befehl doch schwerlich in ganzer Strenge ausgeführt (nach Josephus und Tacitus wurden sie aus Rom vertrieben) und jedenfalls befanden sich vor dem Ende der Regierung bereits wieder viele Juden in Rom, Philo a. a. O. und Dio Cassius. Es ist daher nicht zweifelhaft, daß es auch in der Zeit vor dem Martyrium Stephanus eine Jüdenschaft in Rom gab, welche durch besondere Hierophanten die Tempelsteuer (Philo a. a. O. Cicero pr. Flacc. 28) nach Jerusalem sandte und deren Mitte Einzelne dorthin zur Feier der jüdischen Feste pilgerten. Aber dieser Pilgrime darf wegen der großen Entfernung Roms von Jerusalem nicht hoch angeschlagen werden, da selbst der fromme Philo aus dem benachbarten Jericho den dortigen Tempel nur einmal besucht zu haben scheint. Unsere Untersuchungen haben also bis jetzt ergeben, daß einerseits die römische Gemeinde nicht durch ursprünglich gegründet ist, vielmehr sich allmählig und aus mehr zufälligen Urquellen gebildet hat, und daß andererseits bis zum Martyrium des Stephanus und der abschließenden Zerstreuung der Christen außerhalb Palästina und der Verheerung des Heidenapostels Paulus wahrscheinlich entweder gar keine oder doch nur verhältnißmäßig wenige Christen in Rom sich befunden haben und die etwa um 40 n. Chr. in größerem Maßstabe beginnende Predigt des Evangeliums außerhalb Palästina auch die Bildung einer christlichen Gemeinde zu Rom von Bedeutung gewesen zu sein wird.

Wir dürfen uns indeß nicht verhehlen, daß der zweite Punkt nur auf einer Wahrscheinlichkeitsrechnung beruht und daß die Entstehung der römischen Gemeinde möglicherweise auch späteren Datums seyn könnte. Indeß läßt sich unsere Erörterung auch durch gleichzeitige historische Zeugnisse noch ziemlich sicher stellen. Zu diesen rechne ich das Edikt des Kaisers Claudius de pellendis Judaeis nicht, welches Appian. 18, 2. in. Claud. 25. vgl. Dio Cass. 60, 6. erwähnt wird. Jenes Edikt nämlich, welches mit dem Tacit. ann. 12, 52. erwähnten Edikte de mathematicis Italia pellendis oder doch ziemlich gleichzeitig gewesen und etwa zu Anfang des Jahres 52 ausgehen zu seyn scheint, sagt a. a. O. nur von Juden *) als auszutreibenden. Wenn wir dagegen bereits anderswoher wissen, daß es damals schon Christen in Rom gab, werden wir auch schließen dürfen, daß diejenigen, welche unter ihnen geborne Juden waren, um dieser ihrer Kategorie willen durch dasselbe auch werden betroffen seyn, nur

*) Auch die Worte des Suetonius: Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma movet — reben nur von Juden. Suetonius, welchen Plinius 10, 96. virum eruditissimum; kann so wenig wie sein Zeitgenosse Tacitus, welcher ann. 15, 44. das Richtige hat, Christus für Jesus Christus gesetzt und letzteren für eine unter Claudius in Rom lebende Persönlichkeit gehalten haben, zumal er selber (Nero 16.) die Anhänger Christi ausdrücklich Christiani nennt. Wäre an Streitigkeiten zwischen ungläubigen und gläubigen Juden über die Person Christi zu denken, so würde ferner bei tumultuantes einmüthig so nicht fehlen, während Suetonius

daß es nach Dio Cassius *) 60, 6. nach Analogie ähnlicher Beschlüsse und weil einen Aufruhr der Juden wegen ihrer Menge fürchtete, nicht in seiner Strenge geführt wurde, indem die Juden schließlich nicht vertrieben, sondern ihnen nur öffentlichen Versammlungen untersagt wurden. Uebrigens sind die damals aus Rom flüchteten Ehegatten Aquila und Priscilla Apgefch. 18, 2. ausdrücklich nur als In charakterisirt. Nachdem sie Paulus zufällig getroffen hatte, suchte er sie an, weil e Korinth, wie überall, sich mit seiner Predigt zuerst an die Juden wandte, und unfr gehören sie zu den Apgefch. 18, 4. erwähnten Juden, welche er alsbald zu Christo bekehrten. Wären sie in Rom bereits Christen gewesen, so würde gewiß auch dieser Umstand nicht bloß das *ἐμότεχρον εἶναι* als Motiv seines Wohnens bei ihnen Apgefch. 18, 3. geführt seyn. Die ersten ausdrücklichen Nachrichten über die Existenz von Christen in Rom — denn die Notiz Apgefch. 28, 15. ist aus etwas späterer Zeit — haben wir im 1. kanonischen Briefe an die Römer, welcher im Anfange des Jahres 58, wie sehen werden, geschrieben, dort bereits eine blühende Gemeinde, Röm. 1, 8. 11. 12. 6. 16, 1. 14. 15. 16, 19., voraussetzt. Hier haben wir auch manche Aussagen, die zusammen mit der vorausgesandten allgemeinen Betrachtung ihre Entstehungszeit genauer erkennen läßt. Aus ihrem Blühen und aus den Stellen Röm. 1, 8. 16, 19., welche ihren Glaubensgehorsam als allwärts bekannt setzen, läßt sich, wenn man es wie 1 Kor. 1, 4 ff. 1 Theß. 1, 8. vergleicht, noch kein langjähriger Bestand der Gemeinde vor Abfassung unseres Briefes mit Sicherheit erschließen. Entschiedener ist Paulus ihr längeres Bestehen an, wenn er sagt, daß er schon oftmals sich vor Röm. 1, 13., schon seit vielen Jahren (*ἀπὸ πολλῶν ἐτῶν*, wie jetzt auch Sinai. liest, doch findet sich für *πολλῶν* auch die fast gleichbedeutende Lesart *ἰσχυρῶς* Röm. 15, 22. 23. Sehnsucht gehabt habe, sie zu besuchen. Da das *ὑμεῖς* am nächsten auf die römischen Christen bezogen wird, so gab es bereits viele Jahre, da dem Briefe an die Römer eine römische Christenheit. Vorsetzen konnte sich Paulus Reise nach Rom (vgl. auch Apgefch. 19, 21.) schwerlich eher, als bis er seine Mission auf Europa auszudehnen begonnen hatte, wozu es nach Apgefch. 16, 9. noch einen besonderen Gesichtes bedurfte, Sehnsucht fühlen konnte er vielleicht schon seit der Ankunft des römischen Proconsuls Sergius Paulus in Cypern Apgefch. 13, 6.,

unfreiwillig an Aufruhr gegen die Obrigkeit und die Gesetze des römischen Staats gedachte. Der auch sonst vorkommende Eigenname Chrestus ist gewiß der Name eines unter Claudius in Rom lebenden Juden, wie auch Meyer, de Wette u. A. annehmen; auch bei der sehr wahrscheinlichen Annahme, daß das *impulsore* Chresto ein unhistorischer Ausdruck für ideale Erwartungen sey, wäre übrigens von Christen gar nicht die Rede.

*) Die verschiedenen Edikte des Claudius über die Juden ordnen wir chronologisch in folgender Weise. Die den Juden günstigen Dekrete Joseph. antiq. 19, 6. 2 u. 3. stammen aus dem ersten Jahre des Claudius oder 42 n. Chr.; das Apgefch. 18, 2. Sueton. Claud. 25. erwähnte Dekret ihrer Vertreibung aus dem Anfange des Jahres 52, in dessen Herbst Paulus in Korinth zu missioniren begann. Dio Cassius berichtet aber 60, 6. nicht eine der zuletzt genannten noch vorübergehende mildere Judenverfolgung, wie öfter angenommen wird, sondern nur die mildere Ausführung des damals gefaßten strengen Edikts (vgl. auch Lehmann, Studien zur Geschichte des apostol. Zeitalters S. 5); denn abgesehen von den oben angeführten Gründen ist davon, daß auch das gleichzeitige Edikt de mathematicis nach Tacitus a. a. O. nicht ausgeführt ist, so muß es sonst auffallen, daß Josephus diese totale Austreibung der Juden gar nicht erwähnt, aber nicht wenn letztere nicht zur Ausführung gekommen ist; auch sollte man erwarten, daß Dio Cassius statt der von ihm vermeintlich allein erwähnten milderen eher die spätere strengere Judenverfolgung berichtet haben würde. Daß jenes Austreibungsedikt des Claudius jedoch nur kurze Zeit bestanden haben kann, erhellt auch aus der Röm. 16, 3. vorausgesetzten Rückkehr der vertriebenen Ehegatten Aquila und Priscilla und aus Apgefch. 28, 17 ff. Röm. 1. noch in meiner Chron. des apostol. Zeitalt. S. 121 ff. Wie Aquila und Priscilla aus Rom auch noch andere unter Claudius exilirte Juden auswärtige Christen geworden seyn und, dann zurückgeführt, in Rom das Christenthum verstärkt haben. Diese früher beliebte Hypothese ist sehr zu beschränken (vgl. Reiche, Römerbr. I. S. 42 ff.), zumal bei der richtigen Fassung der Wirkungen des Edikts.

namentlich durch den längeren Verkehr mit den aus Rom stammenden Christen Aquila und Priscilla gesteigert werden mochte. Somit wird durch jene Notiz die Existenz einer römischen Christenheit nur etwa für die Zeit zwischen 45 bis 50 n. Chr., im günstigsten, durchaus unwahrscheinlichen Falle seit der Bekehrung des Paulus im Jahre 40 (vgl. den Art. „Galaterbrief“) bewiesen. Wenn Paulus ferner, sich mit seinen Lesern in der ersten Person zusammenfassend, Röm. 13, 11. sagt: Jetzt ist unser Heil näher, als da wir gläubig wurden, — so wird hier einerseits ein längerer Zeitraum zwischen ihrer Bekehrung zum Glauben an Christum und der Abfassung des Römerbriefs vorausgesetzt und andererseits scheint der Termin für jene bei Paulus und einem großen Theil der Leser, unter denen aber auch in Rom Eingewanderte waren, nicht weit auseinander zu liegen. Wenn Tholud, Römerbr. S. 1, für ein hohes Alter der römischen Gemeinde die Erwähnung solcher christlichen Lehrer in Rom anführt, welche sogar schon vor Paulus bekehrt gewesen, Röm. 16, 7., so würde dieser Beweis stringenter sein, wenn sich nachweisen ließe, daß diese in Rom bekehrt oder doch bald nach ihrer Bekehrung nach Rom gegangen wären. Da sie indeß den Aposteln persönlich bekannt gewesen zu sein scheinen und Mitgefangene des Paulus heißen, so sind sie schwerlich ursprünglich Bewohner Roms, sondern außerhalb Rom bekehrt, dann zu Paulus in Beziehung getreten und später, wie alle die, welche Röm. 16, 3—9. mit Namen genannt werden, und Rufus 6, 13., welcher wohl mit dem Mark 15, 21. erwähnten identisch ist, nach Rom gegangen. Doch läßt sich aus dem Umstande, daß es a. a. O. als etwas Besonderes erwähnt wird, vor Paulus bekehrt zu sein, allerdings schließen, daß jedenfalls nur wenige unter den Lesern ältere Christen gewesen sein können, als der Apostel. Kraft dieser Erörterung halten wir es für sehr wahrscheinlich, daß, ohne auf höhere Daseyn einzelner Christen schlechthin läugnen zu wollen, um 40 n. Chr. nur bald nachher unter Mitwirkung paulinischer Elemente die Stiftung einer römischen Gemeinde sich allmählich vollzogen hat, in welche Zeit letztere im Alterthum auch von Paulus gesetzt zu sein scheint, welche sie im Anfang der Regierung des Kaisers Claudius nach den Apostel Petrus geschehen lassen. Auch Meyer unterscheidet das Daseyn einzelner christlicher Individuen von der Existenz einer christlichen Gemeinde in Rom, wie dieselbe nach aller Analogie nur durch officiële Lehrthätigkeit von Seiten solcher Männer, welche mit apostolischer Autorität unmittelbar oder mittelbar begabt waren, habe gebildet werden können. Zur Zeit der Abfassung unseres Briefs muß die dortige Christenheit aber bereits ziemlich zahlreich gewesen sein, was sich auch aus ihren verschiedenen Versammlungsorten Röm. 16, 5. 14. 15. ergibt. Ob Röm. 16. alle Lehrer, welche bei ihrer Gründung thätig waren, genannt sind, läßt sich nicht mehr bestimmen. Die einzelnen römischen Christen waren unstreitig bereits unter Vorstehern zu einer christlichen Gemeinde constituirt und die verschiedenen Hausgemeinden durch irgend einen Gemeinschaftsband verbunden. Wenn neuerdings noch Bleek, Einleit. in's N. Testam. S. 412, nach dem Vorgange von J. E. Schmidt das Gegentheil behauptet, so beweist das sehr bald *ἐκκλησία* Röm. 1, 7. (vgl. indeß 16, 5.) nichts, wie aus Ephes. 1, 1. Kol. 1, 2. 1. hervorgeht, die sonst bekundete Entwicklungsstufe und das Alter der römischen Christenheit (vgl. Apogesch. 14, 23.) widerspricht dieser Annahme; Röm. 12, 6 ff. werden sich sogar ausdrückliche Ermahnungen für christliche Lehrer und Vorsteher, und Röm. 16. werden auch christliche Lehrer begrüßt.

Was die Zusammensetzung der römischen Gemeinde, an deren sämtliche Glieder Röm. 1, 7. 15. unser Brief gerichtet ist, betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß sie, wie alle an heidnischen Orten, in denen auch Juden wohnten: gegründeten Gemeinden, zu welchen der Apostel Paulus in Beziehung stand, einen gemischten Charakter hatte, d. h. aus Heidenchristen und Judenchristen bestand. Paulus faßt die judenchristlichen Leser mit sich in der ersten Person zusammen Röm. 3, 5. 9. 4, 1. 12. 7, 5 ff. 9, 10. Angeredet werden Judenchristen im Gegensatz zu Heidenchristen 7, 1. 4., Heidenchristen im Gegensatz zu Judenchristen 11, 13. 17 ff. d., beide Theile zu gegen-

seitigem Tragen 15, 7—9* erwähnt und als Bestandtheile der Gemeinde 9, 24. zeichnet. Auch unter den Begrüßten finden sich Röm. 16. manche geborene Juden. Man streitet aber darüber, welcher Bestandtheil vorherrschte, der heidnische oder jüdisch und welches die in der Gemeinde herrschende religiöse Richtung gewesen sey. Die meisten Gelehrten nehmen jetzt ein Vorherrschen des heidenchristlichen Theils wenigstens die Abfassungszeit unseres Briefes an; Einzelne, wie Jung, in der bestimmten Meinung, daß zwar anfangs das judenchristliche Element vorherrschte, aber nicht zur Zeit des Briefes, da zuvor namentlich die Judenverfolgung unter Claudius entgegengewirkt. Andere behaupten das Vorwiegen des judenchristlichen Elements auch zur Zeit des Briefes, wie Krehl, Baumgarten-Crusius, Thiersch und Baur, und Letzterer hat das besonders auch das von ihm behauptete judaisische Gepräge der römischen Christen gegründet. Ich kann nur die erstere Annahme billigen, aber nach dem, was wir die Ursprünge der römischen Gemeinde früher ermittelt haben, ohne die bezeichnete, falls sehr problematische Modifikation eines ursprünglichen Vorherrschens der Christen guthießen zu wollen. Daß wir eine wesentlich heidenchristliche Gemeinde: uns haben, erhellt aus ausdrücklichen Angaben des Briefes, wie namentlich schon der Adresse, in welcher die Leser genau zu bezeichnen waren, wo sie aber Röm. 1, 5 im Allgemeinen zu den *ἔθνη*, d. h. nach dem aus der LXX. in das Neue Testament eingetragenen Sprachgebrauche, zu den geborenen Heiden gerechnet werden, und somit Rücksicht auf diese ihre Rationalität, Rechte und Pflichten, auch unter ihnen unter den übrigen *ἔθνη* das Evangelium zu verkündigen, mit seinem B. 5. *ἐν τῷ ἑθνεποστόλῳ**) motivirt, ebenso auch 1, 13—15.; ferner wenn er die Freimüthigkeit seines Schreibens an sie mit eben diesem Apostolat 15, 14 ff. rechtfertigt. Auch ruft sich Neander, Pflanzung der christlichen Kirche durch die Apostel (5. Aufl.) mit Recht auf Röm. 1, 16., wornach Paulus auch in der gebildeten Hauptstadt der Welt sich nicht schämt, das Evangelium zu verkündigen. Wären nämlich die römischen Christen vornehmlich Juden gewesen, so würde dieses Wort nicht passen, da Bezug auf die Juden keinen großen Unterschied gemacht habe, ob sie sich in Jerusalem oder in Rom befanden. Auch konnte Paulus über die Verwerfung der Juden über den Heiden schwerlich in der Weise, wie dieß von 9, 27 ff. am geschehen gerade zu den römischen Christen reden, wenn unter ihnen das judenchristliche Element besonders zahlreich vertreten gewesen wäre. Da nun nach dem Vorstehenden die höhere Wirksamkeit des Petrus in Rom nur eine Legende ist und die römische Gemeinde in größerem Umfange frühestens etwa seit 40 n. Chr. gegründet seyn muß, also zu einer Zeit, wo die aus Palästina sich zerstreunenden christlichen Hellenisten auch in Syrien und sonst das Evangelium den Heiden und zwar ohne den Zwang der jüdischen Brände (Apgesch. 11, 19 ff.) verkündeten und Paulus seine großartige missionarische Thätigkeit begann; da sich bei der Pflanzung und dem Ausbau derselben nach Röm. 16. jedenfalls auch paulinische Elemente betheiligten, mochten sie, wie Aquila und Priscilla aus den Juden seyn oder auch nicht: so hat die Annahme viel Wahrscheinlichkeit, daß die römische Christenheit nicht bloß zur Zeit unseres Briefes vorwiegend aus Heidenchristen bestand, sondern daß in ihr auch schon frühzeitig das heidenchristliche Element stark vertreten war. Die Neigung der durch den zerfallenden heidnischen Polytheismus

*) Diesen klar vorliegenden Pragmatismus hat Baur, indem er an seiner im Apost. Paul. S. 376 ausgesprochenen Ansicht, *ἔθνη* 1, 5. bezeichne die Völker überhaupt, in seiner Schrift „Kabbinger Schule“ S. 41 Not. 1. festhält, ganz übersehen, weil er sonst hier nicht hätte fragen können: wozu sollte Paulus, wenn er an Heiden schrieb, sagen, daß auch sie zu den Heiden gehören? Uebrigens hat *ἔθνη* bei Paulus nicht nur unbestritten regelmäßig die Bedeutung „Völker von Geburt“, so auch im ganzen Römerbriefe (mit Ausnahme des Citats 4, 17. 18.), nämlich Röm. 2, 14. 24. 3, 29. 9, 24. 30. 11, 11. 12. 13. 25. 15, 9—12. 15, 16. 18. 27. 16, 4. 26., sondern muß sie zumal in der Zeit nach Gal. 2, 7—9. namentlich da haben, wo wie Röm. 1, 5. 6. 16. *ἔθνη* zu seinem Apostolat in nähere Beziehung gesetzt und als Ort seiner Predigt bezeichnet werden Röm. 11, 13. 15, 16. Ephes. 3, 8. 1 Tim. 2, 7. Gal. 1, 16. 2, 2. u. 3.

mehr befriedigten Römer, zum Judenthum überzutreten, war sehr stark, Juv. 14, 96 sqq. Tacit. ann. 15, 44. Hist. 5, 5. Seneca bei August. de civit. dei. Joseph. Ant. 18, 3. 5. Es ist daher sehr begreiflich, daß der christliche Missionar, zumal wenn er von Paulinern und Anderen ohne Beimischung jüdisch-legalistischer Ceremonialgesetze dargeboten wurde, unter den Heiden und heidnischen Römern raschen Eingang fand, während nicht nur die fleischlichen und pharisaischen Juden an dem Kreuze des Messias leicht Anstoß nahmen, sondern auch schon überhaupt seit dem Edikte des Claudius im Jahre 52 nach Dio Cassius trotz seiner hier berichteten Milderung (s. oben) in Rom weniger Gelegenheit, das Evangelium zu hören, da sie sich in ihren Synagogen, wo die Christen aufzutreten pflegten, seit dem Edikt möglicherweise längere Zeit hindurch nicht versammeln durften. Sollte die viel besprochene Stelle Apgefch. 28, 21. 22. eine Unbekanntschaft der römischen Juden, ich will nicht sagen mit der Existenz, mit dem Glauben der römischen Christenheit aussagen, obwohl derselbe nach Röm.

16, 19. überall (es ist aber im Sinne des Apostels doch vornehmlich nur ge-
überall unter den Christen, vgl. 1 Theff. 1, 8.) verkündet ward, so würde dieser auch ebenfalls für eine geringere Zahl von römischen Judenchristen sprechen und sich mit dem damaligen Verbot der öffentlichen Versammlungen in den Synagogen und den enormen Dimensionen der Welthauptstadt wohl erklären lassen. Indes läßt sich mit Bestimmtheit behaupten, daß eine derartige Unbekanntschaft der römischen Judenthums von Paulus, der etwa drei Jahre nach Abfassung unseres Briefes in Rom bei sich versammelt hatte, sucht sich wegen seiner Mission an den Kaiser, welche bei Letzteren, wie er fürchtete, inzwischen verdächtigt wurde, als durch den Widerspruch der jerusalemischen Juden nöthig geworden zu haben und jene für sich und die Sache des Evangeliums zu gewinnen. Er stützte dabei die „Hoffnung Israels“, d. h. die von ihm geglaubte Erfüllung der jüdischen Hoffnung als die Ursache seiner Fesselung. Die jüdischen Vorsteher erklärten: sie hätten (seit seiner Appellation) von Judäa aus weder aus einem officiellen Schreiben noch mündlich etwas Schlimmes über ihn vernommen, doch hielten sie es für nicht an ihm selber seine Ansichten zu hören, da er jener (verdächtigen) Sekte angehörte, welcher, wie sie wußten, überall (d. h. nicht bloß in Judäa) widersprochen wurde. Die Vorsteher der römischen Judenthums, deren Cognition in religiösen Dingen durch Paulus in Rom unterlag, wollten sich durch seine eigenen Aussagen genauer über seine Ansichten instruiren, bevor sie sich für ihn erklären, und geben dabei zu verstehen, daß sie ihn von vorn herein für verdächtig halten, da der Sekte der Christen, der er nach seinen Andeutungen angehöre, wie sie wußten, überall und nicht bloß in Judäa widersprochen werde. In diesem Zusammenhange war nicht die Existenz, sondern höchstens nur der Widerspruch auszusagen, welchen das Christenthum auch den Juden Roms gefunden hat, falls es ihn gefunden hat. In letzterem Falle, wie wir auf Grund unserer Stelle mit voller Sicherheit weder behaupten noch läugnen können, würde er in dem παταχού ἀντιλέγειν mit ausgesagt sein, da einem Etwas durch Hörensagen, theils aus eigener Erfahrung kund (γνωστόν) sein kann und παταχού nicht, wie man öfter anzunehmen scheint, im Gegensatze zu einem ἀντιλέγειν in Rom, sondern des Zusammenhanges wegen und da das παταχού ἀντιλέγειν 22. augenscheinlich auf das B. 19. erwähnte ἀντιλεγοντων zurückweist, im Gegensatz zu einem ἀντιλέγειν in Judäa gemeint ist. Wir brauchen also zur Vertheidigung der Geschichtsschreibung des Lukas nicht einmal die Annahme, daß die Juden wahrheitsliebend gewesen hätten, etwa um den Paulus besser auszuholen, oder daß sie als Behörde (Recher z. d. St.) zurückhaltend und objectiv sich äußerten. Wenigstens wird nach Apgefch. 28, 23 ff. erst noch ein besonderer Tag anberaumt, und hier kommt es wirklich einer weitläufigen religiösen Erörterung. Es ist dabei immerhin möglich, daß die jüdischen Vorsteher an dem einen oder anderen Tage sich speciell über die römische Chri-

1. The first of these is the fact that the
 2. the second is the fact that the
 3. the third is the fact that the
 4. the fourth is the fact that the
 5. the fifth is the fact that the
 6. the sixth is the fact that the
 7. the seventh is the fact that the
 8. the eighth is the fact that the
 9. the ninth is the fact that the
 10. the tenth is the fact that the

mit seiner Wirksamkeit als Heidenapostel veröhnen wollte, wohlgefällig sey er nach wohlvollbrachter Sache sich in ihrer Gemeinschaft erquide. Er empfiehlt vornehmlich Heidenchristen Phöbe den Lesern 16, 1. 2. dadurch, daß sie für viele ißten und namentlich auch für ihn selber gesorgt hat. Bei seiner Ankunft in Rom, Jahre nach der Abfassung unseres Briefes, kommen dem gefangenen Apostel die ißchen Christen bis zu den drei Tabernen entgegen, Apgeg. 28, 15., was streng ißliche Judaisten, die seine grimmigsten Widersacher waren und die er darum *verur-* *teilt* 2 Kor. 11, 26. Gal. 2, 4. nennt, keinesfalls gethan haben würden. Solche *Christen* würden vielmehr mit den jüdischen Obersten alsbald, nachdem er wegen Unempfänglichkeit der Juden sich an die Heiden zu wenden erklärt hatte, Apgeg.

17 ff., gemeinsame Sache gegen Paulus gemacht haben, wovon wir dann in *neuen* Testamentlichen Schriften, namentlich in den aus seiner römischen Gefangenschaft *verleihen* Briefen wohl irgend eine sichere Spur würden aufweisen können. Möglic, unter den Heidischen, Streitsüchtigen und Machintrenden (aber nur innerhalb der *Heiden* Gemeinde), welche zur Zeit des Philippbriefes nach Phil. 1, 15. 17. in *Christum* verkündeten, auch strenge Judaisten gewesen sind — in jenen Worten *ihre* gegen Paulus lieblose Art, nicht ihre dogmatische Richtung charakterist —, *wahrscheinlich* ist es doch nicht, da sich Paulus nach R. 18. über ihre Predigt *freut*, wenn sie auch keine aufrichtige sey, also nicht sowohl ihren Inhalt, als *Bestimmungen*, in der sie geschieht, tadelt, was er wenigstens bei solchen Judaisten, *im* Galaterbrief (vgl. Gal. 1, 7—8. 3, 1. u. 5.) bestritten, nicht gethan haben

Und jedenfalls ist jene Annahme nicht sicher, da die allerdings strengen *Ju-* *welche* Phil. 3, 2 ff. erwähnt und auf's Schärfste verurtheilt werden, nicht in *ich* befinden, sondern die Christen in Philippi bedrohen (vgl. Meyer z. d. St.), *in* den Phil. 1, 15 ff. genannten Lehrern des Evangeliums nicht identisch seyn

Mögen aber immerhin einzelne strenge Judaisten zur Zeit des Philippbriefes *in* sich befunden haben, ohne daß sie Paulus ausdrücklich erwähnt, daraus würde *nicht* auf ihre Existenz in der dortigen Gemeinde zur Zeit des Römerbriefes oder *in* Vortwiegen geschlossen werden können. Gar nichts beweisen für unsere Frage die *Saur* angezogen apokryphischen Schriften, welche erst der letzten Hälfte des zweiten *hundert* angehören, der Hirte des Hermas und die Elementinen, von welchen jener *einmal* ein judaisches Gepräge hat (vgl. d. Art. „Hermas“ und Ritschl, alt- *al* Kirche. 2te Ausg. S. 288 ff.) und diese nur die Existenz einer wohl nur kleinen *stehenden* Partei innerhalb der römischen Gemeinde um jene späte Zeit bezeugen. *Gegen* ist es für ihre wesentlich paulinische Richtung in der früheren Zeit von *Ge-* *ht*, daß der in ihrem Namen bald nach dem Tode des Paulus und auch noch *der* Zerstörung Jerusalems verfaßte erste Brief *) des römischen Clemens an die *in*her in seiner Rechtfertigungslehre Kap. 32. und sonst (vgl. d. Art. „Clemens“) *einem* wesentlich paulinischen Standpunkte steht. Für eine antijudaische Unabhän- *keit* der römischen Gemeinde von dem jüdischen Ritual zeugt auch ihr Fasten am Sab- *und* ihre nicht an das Datum des jüdischen Pascha gebundene Osterfeier **). Für *re* Annahme spricht endlich noch der Umstand, daß vom römischen Volke nach Tacit. *. 15, 44.* (quos vulgus Christianos appellabat) und Suet. Ner. 16. schon unter *o* die Anhänger Christi wie in Antiochien Apgeg. 11, 26. als ein neues genus *et* dem Namen Christiani von den Juden unterschieden und vom Kaiser abgefondert *den* Juden verfolgt wurden. Ihre Unterscheidung von den Juden von Seiten der *den* setzt nämlich im Allgemeinen ihre Nichtbeobachtung der jüdischen Bräuche voraus, *derer*willen sie ja auch in Antiochien von den Heiden (vgl. Meyer zu Apgeg. a. a. O.) *et* Christiani genannt wurden, und aus ihrer alleinigen Verfolgung erhellt ihre Pos-

*) Vgl. meine Untersuchung über den Hebräerbrief. Erste Hälfte S. 8 ff.

**) Gegen Wetzel, die christl. Passafest S. 128. 164. vgl. meine Anzeige dieser Schrift in *ter's* Repertorium 1849 Heft 2.

Römerbrief

jung von der jüdischen Synagoge. Wenn der gegen Ende des vierten Jahrhunderts lebende römische Dialekt Philarius in dem Ambrosianer genannten Commentar über Paulinen den Römerbrief gegen solche Jüdaismen wie im Galaterbrief verfaßt sein so kann daraus mit Baur a. a. O. S. 396 ff. kein Gewicht gelegt werden, da e Meinung augenscheinlich nur aus unserem Briefe geschöpft hat. Indem wir at Vorherrschenden der christlichen Gemeinde behaupten, stellen wir wegen Kap. 14 u. 15. nicht briefes in der römischen Gemeinde daselbst, wenn man den Ausdruck gebrauchen will, redet; nur ist dieser Ausdruck näher zu bestimmen und jedenfalls nicht auf den Judentum der galatischen Irrelehrer zu deuten. Jüdenschriften im weiteren alle Christen aus den Juden, ohne daß ihre religiöse Stellung genau rede solches Christen nennen, welche in unzulässiger Weise an dem jüdisch gesetz gegenüber dem Evangelium von der freien unverdienten Gnade Gottes in halten, indem sie die Beobachtung der Gebote des mosaischen Gesetzes, i schen Bräuche für zum Heile notwendig erachten und letztere darum heiden fordern, Apogesch. 15, 1. 5. Gal. 2, 3—5. 5, 2. 3. Jüdaif im Unterschiede von Judaisten, würden dann solche Christen sein, welche i Reigung zu einem solchen unzulässigen Festhalten an den jüdischen V Institution in der Zerstörung des Tempels durch Titus erfolgt war haltung der jüdischen Bräuche einmal von Seiten der Jüdenchristen welche sie nur auf die für das christliche Heil zunächst verordneten wirken konnten, nichts Krankhaftes, sondern naturgemäß (vgl. auch 1 jene nur nicht in pharisäischem Sinne zur nothwendigen Bedingung wurden. Wo die ängere jüdische Form mit wahrhaft evangelischer haft evangelischem Glaubensleben verbunden war, da kann nur ei tungsweise von Judaisten reden, zu denen sonst ja auch Christus, Lode das mosaische Gesetz beobachtete, die Apostel und zeitweilig wurden. Instruktion für die Aufsicht des Paulus ist die in dies achtete und durchschnittlich mißverständene Stelle unseres Bri dem geistigen Samen Abraham's, d. h. der wahren Christenhe tigenden Glauben hat, vgl. auch Gal. 3, 7. Röm. 9, 8., wert Heidenchristen (οἱ πιστεύοντες δι' ἀποστολίου Β. 11.), di lassen, den rechtfertigenden Glauben besitzen, den auch Christenhe und 2) Jüdenchristen, die nicht aus der Beschneidung allein πειρομὴς μόνον*), die nicht aus der Beschneidung allein nothwendigen Bedingung des Heils machen und darum c wenn sie für ihre Person sie auch besitzen und das m sind dieselben, welche B. 16. den geistigen Abrahamsso Gesetz beobachten (τῷ ἐκ τοῦ νόμου) und welchem dort der den Glauben Abraham's, welchem das Gesetz B. b) solche, welche auch für ihre Person das mosaische unter Umständen beobachteten, d. h. wie der Apostel B. des vorhäutlichen Glaubens Abraham's wandeln, wie

*) 12 ist zu erklären: „und Vater der B“
... οὐ ... μόνον vgl. Ja
... ου ... ουκ unseres 2
... ουκ ... ουκ

*) Röm. 4, 12. ist zu erklären: „und Vater der B
Beschneidung allein (zu diesem οὐ . . . πατὴρ vgl. Jo
in den Spuren des vorhantlichen Glaubens unseres
scheinlich zwei Klassen von Christgläubigen aus den
hervorgeht, welcher nicht, wie Meyer,

„Judenchristen. Während Paulus hier solche Judenchristen, welche für ihre das mosaische Gesetz noch beobachteten, ohne seine Erfüllung für zum Heile nothwendig zu halten und darum auch den Heiden aufzuerlegen, wie sie sich namentlich auch nicht finden, ausdrücklich zum geistigen Abrahamsamen rechnet, weil auch sie die Gnade des Herrn Jesu selig zu werden vertrauen, vgl. auch Apgesch. 15, 11. 20 ff., so hat er andererseits Judaismen wie die des Galaterbriefs (vgl. d. Art.), die Beschneidung als nothwendige Bedingung des Heils ansehen (sie als *oi ἐκ νόμου* sind R. 12. in der antithetischen Bezeichnung angedeutet) und die Abhaltung des mosaischen Gesetzes (vgl. *oi ἐκ νόμου* R. 14. Gal. 3, 10. 18.) forciert auch in unserem Briefe von dem geistigen Samen Abraham's und dem Erbe der Verheißung angeschlossen. Demgemäß müssen wir behaupten, daß Paulus selber die starke Fraktion Kap. 14. u. 15., mit welcher die starkgläubige Majorität Frieden wollte, zu der zuerst genannten Klasse von Judenchristen und nicht, wie Baur und andere wollen, zu den Judaismen, welche die Beobachtung der jüdischen Bräuche zum Heil nothwendig erachten, gerechnet hat. Daß nämlich die beiden Parteien ausstehend vorwiegend, die eine aus geborenen Juden, die andere aus geborenen Heiden bestand, ergibt sich aus der diese beiden Nationalitäten berücksichtigenden Begründung, welche 15, 8 ff. zu der Ermahnung 15, 7., sich gegenseitig anzunehmen, hinzugefügt wird. Unter der starkgläubigen Fraktion, mit welcher sich Paulus 15, 1. zusammenfaßt, können nur die vorwiegend heidenchristlichen Pauliner gemeint seyn, unter schwachgläubigen also Christen aus den Juden **, wozu auch stimmt, daß dieselben Unterschied zwischen reinen und unreinen Speisen 14, 14 ff. statuiren, während sie 14, 2., und auch einen Unterschied zwischen den Tagen machen, 14, 5., in den jüdischen heiligen Zeiten, vornämlich den Sabbathen Gal. 4, 10. Kol. 2, 16. beobachten. Unmöglich aber kann die judenchristliche Fraktion aus eigentlichen Juden bestanden haben. Während der Starkgläubige wegen seiner höheren Erkenntniß den schwachgläubigen Judenchristen leicht verächtlich herabsah, war dieser in seiner Unwissenheit geneigt, jenen zu richten, d. h. sein freieres Verhalten als leichtfertig und tadeln, Röm. 14, 3. 10., das heißt aber nicht, ihm die Seligkeit abzunehmen. Es wird ferner vorausgesetzt, daß beide Fraktionen noch fortwährend mit der Gemeinschaft halten, Röm. 14, 13. 15. 21. Auch bezeichnet Paulus die judenchristliche Fraktion wiederholentlich nur als eine solche, welche noch einen schwachen, unvollkommenen Glauben hat, Röm. 14, 1. 15, 1., und führt 14, 5 ff. aus, wie beide können, wenn sie nur voll überzeugt sind, Frieden haltend dem Herrn dienen, während Paulus den wirklichen Judentum als grundstürzenden Irrthum, welcher das Ansehen verdient, Gal. 1, 7 ff., betrachtet und auch in unserem Briefe denen, die mit Gesetzes Werken umgehen, eine Vernichtung des Glaubens und der Verheißung t, Röm. 4, 14., und eine Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christo nicht des Glaubens ohne die Werke des Gesetzes 3, 28. 4, 5. behauptet. Baur hier Judenchristen von wesentlich ebionitischem (!) Gepräge, da auch die Ebioniten epiphanius grundsätzlich den Fleischgenuß nach haer. 30, 15. gemieden hätten, wie sie sagten, alles Fleisch aus Zengung entstehe. Allein einen solchen Judentum mit theosophischer Ascese würde Paulus ähnlich wie Kol. 2, 8. 1 Tim. 4, 1 ff.

Nach Bleek, Einleit. S. 412 ff., hält sie für Judaismen in dem angegebenen Sinne, in dem wichtigen Unterschiede, daß sie auch in Rom nur die Minderheit gebildet haben. Für die runderfassende Auffassung Baur's, daß die älteren Apostel und ihre Anhänger, namentlich die Christen aus Juden, also mit Ausnahme besonders des Heidenapostels Paulus und seiner Anhänger keine Christenheit, aus lauter Judaismen bestanden habe, ist der Nachweis ihrer Majorität in einer christlichen Gemeinde wie Rom begreiflich von größter Wichtigkeit, während das Theil sogar von der christlichen Gemeinde in Jerusalem Gal. 2, 3 ff. Apgesch. 15, 1. 5. 23 ff. vorliegt.

) Wenn Eichhorn, Einl. III. S. 222, an christliche Asceten denkt, die früher entweder Pythia oder Essäer waren, so ist ersteres schon deshalb zu verwerfen, weil sie Juden waren.

beurtheilt haben. Baur (Paulus S. 381) muß selber zugeben, daß die vermeintlichen Judaisiren unseres Briefes nicht wie die des Galaterbriefes die Beschneidung von den Heiden als nothwendige Bedingung der Seligkeit gefordert haben. Statt daraus aber zu folgern, daß sie auch keine eigentlichen Judaisiren waren, weil sie zu denen gehörten, die nicht waren *ἐκ περιτομῆς μόνον* 4, 12. (s. S. 592) fingirt er römische Judaisiren, welche Unterschiede von den palästinenfischen die Beschneidung von den Heiden nicht verlangt, als das nationale Vorrecht der Juden als des erwählten Volkes betont hätten, kraft desselben so lange nicht Israel als Nation an der Gnade des Evangeliums Theil nehme, Theilnahme der Heiden an ihr als eine Verkürzung der Juden, als im Widerspruche den ihnen von Gott gegebenen Verheißungen angesehen worden sey, a. a. O. S. Wie kann aber bei nur einiger Kenntniß des Judenthums für jene Zeit ein solcher Unterschied bei geborenen Juden gedacht werden, welcher in einseitigster Weise die theokratischen Vorrechte der Geburt hervorhebt und trotz der Gnade des Evangeliums an Beschneidung und jüdischen Bräuchen festhaltend, im Christenthum eine Ungerechtigkeit aufrichtet, ohne jene auch von den Heiden zu fordern? Wie das das Christenthum unter den Heiden gern Proselyten machte, wenn sie sich nur das Gesetz zu beobachten verpflichteten, so nahm das exclusive Judenthums sehr daran Anstoß, daß das Christenthum überhaupt unter den Heiden verkündet wurde — das war ja den messianischen Weissagungen der Propheten und den Weissagungen des Herrn durchaus gemäß und ist später von Baur selber (das Christenth. in den 3 Jahrhunderten, 2te Ausg. S. 64) zugegeben — als daran, daß es ihnen ohne die Forderung von Beschneidung und Gesetz, Apgesch. 15, 1., gebracht ward. Baur hat ferner diese Ansicht nur durch die Behauptung eines unzulässigen Gedankenzusammenhanges in diesem Briefe, nach welchem der Abschnitt Kap. 9—11. den eigentlichen Zweck *) des Briefes enthalten soll (s. dagegen unten), begründen können. Und selbst in diesem Briefe hat Paulus nirgends ausgesprochen, daß gerade die judenchristliche Fraktion überhaupt an der Verbreitung des Evangeliums oder an der Art dieser Verbreitung einen besondern Anstoß genommen hat. Er zeigt hier ja auch nicht, daß die Heiden überhaupt zum Christenthum zuzulassen seyen, sondern wie es sich mit den göttlichen Verheißungen und der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit Gottes reime, daß das jüdische Volk (mit geringer Ausnahme) damals vom Heil ausgeschlossen bliebe, während so viele Heiden das Heil erlangten, eine Thatsache, welche nicht bloß von den Gegnern zur Verdächtigung des Evangeliums mißbraucht werden konnte, sondern die für jeden frommen Christen, welcher an dem Worte des Alten Bundes als an einer göttlichen Offenbarung festhielt, eingehend erklärt seyn wollte. Auch sollte man erwarten, daß jene partikularistische Ansicht der judenchristlichen Fraktion vor Kap. 14 u. 15., wo sie der heidenchristlichen speciell gegenübergestellt ist, ausdrücklich beigelegt wäre. Wenn es nun hiernach keinem Zweifel unterliegt, daß die hier erwähnte judenchristliche Fraktion nicht aus Judaisiren bestand, sondern aus Judenchristen, die den rechtfertigenden Glauben hatten, wenn sie für ihre Person auch noch nicht von den jüdischen Bräuchen lassen konnten, so fragt sich doch, in welcher Weise sie die letzteren beobachteten. Abgesehen davon, daß die beiden Fraktionen rücksichtlich der jüdischen heiligen Tage differirten, differirten sie auch rücksichtlich des Essens und Trinkens, und Paulus stellt sich principiell auf die Seite der Geistesstarken 15, 1., immer mit jenen namentlich auch jede Speise für erlaubt erklärt, 14, 2. 6. 14. 15. 17. 20.; nur aus brüderlicher Liebe sollen sie, wo sie den Schwachen Anstoß geben würden, sich ihrer enthalten. Doch geht das Verhalten der Glaubenschwachen über die Speisegesetze des Pentateuch hinaus, wenn sie nach 14, 2. kein Fleisch, sondern Gemüse essen und nach 14, 17. 21., wie es scheint, auch keinen Wein trinken. Man streitet nun aber über

*) S. dagegen Luther, Zweck und Inhalt der 12 ersten Kapitel des Römerbriefes. 1846 und Tholuck, Comment. (5. Ausg.) S. 16 ff.

ke Sekunde der Enthaltung, und findet dieselbe gegenwärtig *) namentlich entweder in heidnischer Lebensart (Grotius, Meyer, Arehl), speciell in effäischer (Semler, Koppe, Böhmer) oder in der Strupulosität, sich durch heidnische Opferspeise zu verunreinigen (Lipsius, Tholud, de Wette). In letzterer Beziehung dachte man nicht immer an die totale Enthaltung, sondern auch an eine Enthaltung nur in solchen Fällen, wo Gefahr da war, daß sie heidnische Opferspeise, Fleisch oder Wein, genießen konnten, namentlich im Zusammenessen mit Heiden und Heidenchristen, wie dieß 1 Kor. 8. 10, ff. vorausgesetzt wird (Neander a. a. O. 359. Philippi zu Röm. 14.). Ob die christliche Fraktion Röm. 14. außer den Geboten über Speisen und heilige Zeiten die jüdischen Bräuche für ihre Person, so weit sie in der Diaspora in Übung beobachteten (vgl. das *ἀπέχεσθαι τὸ ἐκ τοῦ νόμου* Röm. 4, 16.), was bei nicht ursprünglich von Paulus gegründeten Gemeine nichts Auffallendes haben ist nicht recht deutlich. Doch ist es wahrscheinlich, da sie anders als die nach sich nennende korinthische Fraktion, welche an dem heidnischen Opferfleisch nach 8—10. Anstoß nahm (vergl. meinen Commentar z. Galaterbrief S. 149 und 2. „Galaterbrief XIX, 528) nicht bloß an den mosaischen Speisegeboten, sie durch auch noch steigend, sondern auch an den jüdischen Zeiten festhielt. Es ist ihr Verbot, sichlich der Speisen und der heiligen Zeiten dann nur deshalb besonders hervorzutreten, weil ihre Streitigkeiten mit den Heidenchristen auf diese sich bezogen und sie sich dieser besondere Ansprüche an letztere stellten, wie denn gerade die römischen Heiden das Judenthum, abgesehen von der Beschneidung, durch ihre Verschmähung Schweinefleischs und die Feier der Sabbathe charakterisiren. Im Texte wird aber 14, 2. sicher eine gänzliche, nicht bloß temporäre Enthaltung der betreffenden Heidenchristen vom Genuß des Fleisches (vergl. 14, 21.) ausgesagt. Der starke Christ ist Alles nach dem von Paulus auch sonst 1 Kor. 6, 13. 8, 8. 13. Röm. 14, 14. Tit. 1, 15. an sich gebilligten Grundsatz, der glaubensschwache nicht Alles, sondern Gemüße. Hier soll gegen den exegetischen Augenschein nach 14, 2. a. a. O. und Philippi nur der in gewissen Fällen hervortretende Gipfel der aus Glaubensschwäche herrührenden Angstlichkeit, lieber gar kein Fleisch zu essen, um nur vor der Gefahr des Genußes von Opferfleisch verwahrt zu werden, bezeichnet seyn. Allein der Satz über den Glaubensschwachen lautet ganz allgemein und auch so gemeint, da der vorausgehende Satz über den Glaubensstarken ebenfalls eine allgemeine Haltung aussagt. Für unsere Ansicht spricht auch die folgende allein lautende Theilung in *ὁ ἐσθίων* (der Alles incl. des Fleisches isst) und *ὁ μὴ ἐσθίων* B. 3. und 6. Somit läßt sich die temporäre Enthaltung nach dem Texte behaupten, und doch scheint mir diese die einzige Möglichkeit zu seyn, wie man in Frage stehende Enthaltung allenfalls bloß durch den jüdischen Abscheu vor heidnischer Opferspeise motiviren könnte. Die aus jener Zeit gewöhnlich beigebrachten Gründe nämlich lauten nur auf eine durch die heidnische Umgebung und Vorkommnisse bedingte Enthaltung des ängstlichen Juden (Dan. 1, 8. 12. 16. Esth. 4, 14. b. 1, 9. 2 Makk. 5, 27. Joseph. vit. §. 3.) oder lehren eine temporäre Enthaltung Bezug auf Speisen, welche auf dem gewöhnlichen Fleischmarkte an heidnischen Orten vor. 10, 25. verkauft wurden (vergl. auch den Art. „Speisegesetze bei den Hebr.“), während der Jude in Rom sich unstreitig in der Regel köstliche Speise verschaffen konnte und sich, wie wir wissen, nicht allen Fleisches enthielt. Wären die Juden Roms ferner bei Vermeidung des heidnischen Opferfleisches und Opferweins noch strupulöser gewesen als die dortigen Juden, so hätten sie unmöglich mit den heidnischen Heidenchristen (oder gar Heiden) zusammenessen können, wie Röm. 14, 13. 15.

*) Die Kirchenväter Chrysostomus, Decumenius, Theophylakt, sowie bei Theodoret behaupten: totale Enthaltung der das Gesetz beobachtenden Judenchristen aus Scham vor den Heiden, um nicht wegen ihrer Verschmähung des Schweinefleisches sofort als Jutaisien erkannt werden.

17. 21. vorausgesetzt wird, sondern die Tischgemeinschaft mit jenen aufheben müssen, und Paulus würde dann auch nicht so mild zu ihnen. Endlich bleibt es auffallend, daß das εἰδωλόθυτον in unserem evangelium nirgends ausdrücklich als das von ihnen Gemiedene bezeichnet wird, w. 8—10. nur ganz ausnahmsweise 1 Kor. 8, 13. unterlassen ist. Auch 14, 1. von der Starkgläubigen Partei die Aggression*) auf die schwachchristliche Fraktion auszugehen. Wir werden daher die totale Entzweiung der römischen Judenchristen von Fleisch und Wein, wenn sie auch schon Abscheu vor heidnischer Opferspeise begünstigt seyn mag, in einem deshalb nicht schon essäischen Lebensweise begründet finden müssen, we. durch einen theosophischen Grundsatz (s. oben), sondern durch das ethische Beherrschung der Materie motivirt zu denken haben. Die ascetische Richtung der großen Verweltlichung gegenüber damals ziemlich allgemeinen unter den Juden namentlich in den Sekten der Essener (vergl. aber S. 2.) und Therapeuten, wo sie in dem öfteren Fasten und dem Nüchternheitspunkte vorfand. Sie hing nicht selten mit metaphysischen Lehren, doch durchaus nicht immer. Gerade in Rom konnte sich die Engherzigkeit und Schwelgerei gegenüber in den ernsteren Gemüthern eine schärfere Schätzung der Enthaltensamkeit ausbilden. So war es nach Seneca unter den römischen Heiden, unter denen besonders der Neuplatoniker Denkwürdige verbreitete, welche, was für uns sehr beachtenswerth ist, in der pythagoräischen Ethik Sertius, im Unterschiede von Pythagoras wird. Seneca schreibt am angef. O., sein Lehrer Sotion habe ihm gelehrt, daß Pythagoras animalibus abstinuisse, quare postea Sertius. Iam causa erat, sed utrique magnifica. Hic homini satis alimentorum esse docebat, et crudelitatis consuetudinem fieri, ubi in voluptatibus laceratio. Adjiciebat, contrahendam materiam esse luxuriae; contra letitudini contraria esse alimenta varia et nostris aliena corpora omnia inter omnia cognationem esse dicebat, et aliorum alias atque alias formas transeuntium etc. Seneca fährt fort:

*) Diese Ansicht wird auch durch Röm. 16, 17. bestätigt, wenn wir Mitglieder der Kap. 14. u. 15. erwähnten heidenschristlichen Fraktion zu wie man öfter meint, der von Baur (Paulus S. 359) citirte Schmid in seinem Programm 1830, Philippi, Meyer u. Andere, von den schwachen Judentümern strenggesetzliche Jüdaismen, welche nach jenen bereits in Rom im Eingang gefunden zu haben, nach Meyer dort aber noch nicht waren, und allerdings wohl als eine in Rom schon gegenwärtige Gefahr mußten ganzem Tone, in welchem auf sie wie auf eine zu meidende Pest hingewiesen wird. Allgemein von den Kap. 14. u. 15. charakterisirten Christen zu unterscheiden, wenn wir sie als diejenigen ansehen, welche, entgegen der den aus selbstthätigem Interesse jenes Parteitreibens anstifteten und den schmeichelten. Specieell als Jüdaismen sind sie doch auch mit keinem Worte ausdrücklich von Zwistigkeiten in der Gemeinde und von Anstößen (und die von den Starkgläubigen ausgehen, die Rede ist und deshalb 14, 1. und gegenseitiger Erbauung zu jagen, so versteht man den 16, 17. nicht von den bekannten in der Gemeinde obwaltenden Zwistigkeiten, ferner nach 16, 18. gemieden werden nicht wegen einer grundsätzlichen ihrer Gottlosigkeit, da sie nicht Christo, sondern ihrem Bauche die zeichneten, welche [vgl. Meyer z. d. St.] nicht mit den Phil. 3, 2. sind) und durch ihre gleichgültige Rede die Herzen der Arglosen täuschend als der eigentliche Grund ihres Parteitreibens vor Augen gemeint, so würden sie von Paulus, zumal gegenüber den römischen bloß so nachträglich, so kurz und nach 16, 20. als so leicht zu bekehren sind die römischen 3, 8. unstreitig Jüdaismen, nur ist ihnen nicht als

misse animalibus innocentia est, si falsa, frugalitas est, und deshalb habe auch
 eine Zeit lang des Fleisches enthalten. Eine verwandte oder gleiche praktische Ent-
 haltung hinsichtlich Speise und Trank haben auch Johannes der Täufer (Luk. 1, 16. 7, 33.
 h. 3, 4.) und nach der kirchlichen Tradition die Apostel Matthäus und Jakobus
 bereichte geübt, Clem. Alex. paedag. 2, 1. Euseb. hist. eocl. 2, 23. Bei dieser
 zeitung einer derartigen ascetischen Richtung (vgl. auch Matth. 9, 14. 15.) scheint
 der Einwurf nicht stichhaltig, daß Leute dieser Gattung unter den römischen Christen
 so zahlreich gewesen seyn könnten, um eine eigene Partei zu bilden. Wichtiger ist
 der Einwurf. Asceten würden beim Zusammenessen von dem christlichen Mitbruder
 seine Enthaltung von Fleisch und Wein verlangt, noch Paulus ihnen gegen-
 die letztere als etwas Edliches, wie Röm. 14, 21. geschieht, empfohlen haben;
 Fleisch und der Wein, welchen der Starkgläubige lieber meiden soll, weil der
 schwachgläubige an ihm Anstoß nimmt, könne nur nach Analogie von 1 Kor. 8—10.
 besonders 1 Kor. 8, 13. von dem heidnischen Opferfleisch und Opferwein (in ge-
 n Fällen von Fleisch und Wein überhaupt bei Besorgniß vor heidnischer Opfer-
 z, wie z. B. Neander meint) verstanden werden. Wir geben diese Deutung der Stelle
 ähnlich vom εἰδωλόθυτον durchaus zu; es ist zu κρέας und οἶνον aus dem Folgenden
 εἰς ὃ προσκρίνται zu ergänzen. Aber daraus, daß mehrere römische Judenthristen
 heidnischer Opferspeise, wie auch sonst die ängstlichen Judenthristen, Anstoß nehmen,
 nicht, daß sie nicht, für ihre Person über die jüdischen Speiseverbote noch hinaus-
 zu, Ascete übten. Nicht in ihrer Qualität als Asceten, sondern als geborene Juden
 in sie an dem εἰδωλόθυτον Anstoß, und diesem jüdischen Vorurtheile gegenüber
 Paulus Röm. 14, 14. 20. hervor, daß nichts an sich unrein sey, aber dem, wel-
 ches für unrein hielte, sey es unrein, vgl. 1 Kor. 10, 19. 27. 28. Auf jenes
 Theil soll wie 1 Kor. bei schwachen Brüdern billige Rücksicht genommen werden,
 mit Recht, zumal noch in den Satzungen des Apostelconcils, welche nach unserem
 e (vergl. auch den Art. „Galaterbrief“ Bd. XIX. S. 527 ff.) allerdings nicht
 als allgemein verbindlich erscheinen, auch den Heidenthristen die Enthaltung von
 ischer Opferspeise ausdrücklich auferlegt war.

Die Richtigkeit unseres Briefes durften wir im Vorhergehenden schon vorläufig vor-
 hen, da sie bis auf die Gegenwart herab fast ausnahmslos (nur nicht von solchen
 tern wie Toland, Evanson und Bruno Bauer) anerkannt ist, auch von Bauer in Tü-
 n, welcher nur die Integrität desselben (s. unten) bestritten hat. Paulus nennt sich
 als Verfasser Röm. 1, 1., und wenn er seinen Namen nicht genannt hätte, so würde
 ihn aus der Art, wie er sich als Apostel der Heiden charakterisirt 1, 5. 13 ff. 11, 13.
 5 ff. errathen müssen. Alle sonstigen geschichtlichen Beziehungen, an denen der Brief
 arm ist, führen auf Paulus, 1, 8—15. 3, 8. 9, 3. 11, 1. 15, 14—16, 16.
 1—23., desgleichen die Eigenthümlichkeit seiner Form und seines Stils. Das mäch-
 innere Zeugniß für seine Richtigkeit liegt ferner in der Originalität, der Selbst-
 gkeit und dem Reichthum der dargebotenen Lehre, welche ähnlich wie im Briefe
 e Galater, nur ausführlicher, weil gegenüber einer Gemeinde, welcher er das Evan-
 a noch nicht selber verkündet hatte, auf dem Grunde der Centrallehre des Paulus,
 ehre vom rechtfertigenden Glauben an die Gnade Gottes in Christo ohne die
 e des Gesetzes, meistens in schärffter dialectischer Haltung entwickelt wird. Hiezu
 en endlich die äußerst günstigen Zeugnisse der kirchlichen Tradition, da unser Brief
 eits in der rechtgläubigen Kirche von den Zeiten der apostolischen Väter an (Cle-
 Rom. c. 35. Röm. 1, 29 ff. Polycarp. ad Philipp. c. 6. Röm. 14, 10. 12.)
 a Eusebius, der ihn zu den Homologumenen rechnet (s. Kirchhofer, Quellen-samm. 1.
 98 ff.), und andererseits bei den ältesten Häretikern Basilides, Marcion, Valentin
 w. (s. Kirchhofer a. a. O. S. 382 ff.) gebraucht wird. Daß unser mithin jeden-
 dantes Schreiben von Paulus in griechischer Sprache verfaßt ist, bezeugt nur von
 m die übrigen für das damalige Rom auch sonst constatirte allgemeine Bekannt-

schaft mit dieser Weltsprache. — Wenn Marcion nach Origen. zu Röm. 16 der lateinischen Uebersetzung des Rufin (vgl. auch Tert. o. Marc. 5, 30.) Ep. verworfen hat, so ist das kein Beweis gegen die Integrität des Briefes, da bekanntlich auch sonst willkürlich und aus dogmatischem Vorurtheil die heilige verstümmelt hat und Stellen wie 15, 4. 8. 27. ihm nicht zusagen konnten. (hat neuerdings Baur, Tübing. Zeitschr. 1836. Heft 3. und Paulus S. 406 Schwegler, nachapostol. Zeitalter, II. S. 123 ff.) diesen Zweifel wiederholt (jenen Kling, Stud. u. Krit. 1837, Hft. 2.), zum Theil aus ähnlichen Gründen Stellen wie 15, 8. 19. zu seiner Ansicht über die Lehre und Wirksamkeit des Paulus und die vielen Pauliner in Rom Kap. 16. zu seiner Anschauung von dem jüdischen Gemeine herrschenden Judaismus nicht stimmen. Ohne Kap. 15. u. indeß unser Brief ohne den rechten Schluß. Kap. 15, 1—18. hängt auf's Kap. 14. zusammen. Der Abschnitt 15, 14—33. ist nicht nur individuell sondern es fällt namentlich auch die hier behandelte Liebessteuer für die arme in Jerusalem nach den Briefen an die Korinther anerkanntermaßen in die Abfassung unseres Briefes und konnte von Paulus bei dem großen Gewicht, welches er legte, nicht wohl übergangen werden. Ferner wie hätte ein Falsarius das Können, die Kap. 16. erwähnten vielen Personen, und zwar gerade die genau in Rom anwesend zu erkennen! Auch lassen sich, wie wir sehen werden, die 16. grüßenden Personen wirklich größtentheils in der Umgebung des Apostels zu als er unseren Brief verfaßte, nachweisen. Wie wenig endlich stimmt die seltsame Notiz über den 16, 21. ebenfalls seinen Gruß anbringenden Tertius, und Ammannenßis den wegen seines dialektischen Inhalts größtentheils wohl in ein verfälschten Brief des Apostels (vgl. 2 Theß. 3, 17. 1 Kor. 16, 21. Kol. 4, 11) zu der Rolle eines Fälschers! Auch Semler (de duplici appendice ep. P. 1767) und Eichhorn (Einleit. Bd. 3. S. 239 f.), weil sie nach damalige jüdischer Rücksicht gegen den Häretiker die kritische Autorität des Marcion halten suchen, reißen Kap. 15. u. 16. in verschiedener Weise von dem Haupt jener, indem er in Kap. 15. u. 16. zwei Anhänge erblickt, welche Paulus jüdischen Christen, sondern an ihre Ueberbringer gerichtet haben soll, diese von Paulus nur 16, 1—20. nicht an die Ersteren, vielmehr nach Ephesus lungsbrief der dorthin reisenden Phöbe, Kap. 15. aber und 16, 21 ff. als des Briefes an die Römer, indeß auf Beiblättern (!), welche in dem Brief Marcion fehlten, geschrieben seyn läßt. Sowohl Semler als auch Eichhorn dabei die paulinische Abstammung der beiden Kapitel fest. Dieß geschähen, welche in neuerer Zeit 16, 1—20. (so Dav. Schulz in den Theol. Krit. 1829. S. 609 ff.) oder 16, 3—20. (Ewald, die Sendschreiben des Paulus S. 428) nicht nach Rom, sondern nach Ephesus gerichtet seyn lassen. Aquila und Priscilla vorher 1 Kor. 16, 19., vgl. Apgesch. 18, 18. 21. und ebenso auch wieder später 2 Tim. 4, 19.; aber warum sollten sie in Rom, der damaligen Welthauptstadt, gewesen seyn, zumal sie vor dort gewohnt hatten und wußten, daß Paulus ihnen bald nachkommen 19, 21. Röm. 1, 13. 15, 22. 23., und sie durch ihre Gegenwart seine besten vorarbeiten konnten. Auch könnte Röm. 16, 3—20., wie Ewald das Fragment eines aus Rom nach Ephesus gesandten Briefes se hat es seine Schwierigkeit, zu erklären, wie dieses Fragment in allen in diese Stelle des Römerbriefes sollte vertreten haben. Daß das Ent in Absätzen geschrieben ist, kann man leicht wahrnehmen, doch finde wie öfter behauptet wird, 15, 33. ein wirklicher Schluß, da die Gottes als $\delta \theta\epsilon\omicron\varsigma \tau\tilde{\epsilon}\varsigma \epsilon\lambda\epsilon\gamma\upsilon\eta\varsigma$, welche durch den dortigen Zusatz $\alpha\mu\eta\eta$ ist, dagegen zeugt und die gut testirte Partikel $\alpha\mu\eta\eta$ nicht noth des ganzen Briefes (vgl. Röm. 1, 25. 9, 5. 11, 36. 1 Tim. 1, 17.

hat sich bereits 16, 20. die Formel $\eta \chi \alpha \rho \iota \varsigma$ u. s. w., welche bei Paulus in stereotyper Weise den Schluß seiner Briefe unmittelbar einleitet oder selbst bildet, und diese Formel wird 16, 24 *) wiederholt. Dieß kann nicht auffallen. Obwohl nämlich Paulus mit 16, 20. bereits geschlossen hat, so sieht er sich später veranlaßt, noch mehrere spezielle Grüße von Christen aus seiner Umgebung 16, 21—23. hinzuzufügen, worauf er im apostolischen Segensgruß in etwas veränderter Form und dann eine Doxologie 16, 24—27. folgen läßt. Die Richtigkeit der Doxologie Röm. 16, 25—27. ist in neuerer Zeit hauptsächlich noch von Reiche im Comment. Th. 1. S. 1 ff. und Thl. 2. S. 527 ff., ausführlichsten im comment. crit. I. S. 88 ff. bestritten. Allerdings hat sie in Handschriften einen verschiedenen Platz, indem sie entweder am Schluß von Kap. 14. von Kap. 16., oder an beiden Stellen gelesen wird. Indeß wird sie nur ganz selten weggelassen und in den betreffenden Handschriften findet sich dann an der beiden Stellen ein leerer Raum zum Zeichen, daß dort sonst Etwas gelesen (vgl. Tischendorf's 7. Ausg. des N. Testam.). Der Grund ihrer verschiedenen Stellung hängt wohl damit zusammen, daß man die kirchliche Vorlesung des Römerbriefs öfter mit Kap. 14., weil Kap. 15. u. 16. sich durch ihren Inhalt im Allgemeinen weniger dazu eignen, scheint geschlossen zu haben und deshalb hier gleich die Doxologie folgen ließ. Das anatoluthische, auf ἡ zu beziehende ω Röm. 16, 27. ist eine Analogie in dem ω Apgefch. 24, 6., und hat gerade bei dem Stile des Briefs nichts Auffallendes, vgl. auch Winer, Grammatik (6. Aufl.) §. 63. S. 501. ἡ $\eta \chi \alpha \rho \iota \varsigma$ 16, 25. erhält aus 1, 11. sein bestätigendes Verständniß. Im Uebrigen liegen Reiche besonders Frig'sche und Meyer. Zeit und Ort der Abfassung unseres Briefs liegen besonders klar vor. Vor der Zeit ist Paulus noch nicht in Rom gewesen, 1, 10. 11. 13. 15, 22 ff. Rom sah ihn Apgefch. 28, 15. zuerst im Frühjahr 61, als er von Caesarea aus als Gefangener dorthin transportirt ward, und da der Apostel nach unserem Briefe frei über seine Person verfügt, so muß er unseren Brief jedenfalls noch vor seiner Pfingsten 58 in Jerusalem stattgehabten Gefangennahme Apgefch. 21, 27 ff. geschrieben haben. Andererseits kann derselbe erst nach den beiden Briefen an die Korinther verfaßt sein, von denen der zweite im Sommer 57 in Macedonien geschrieben ist. Aquila und Priscilla, welche sich nach 1 Kor. 16, 19. vgl. Apgefch. 18, 18. 26. noch in der Umarmung des Apostels in Ephesus befinden, sind jetzt in Rom, Röm. 16, 3., und die Sorge für die armen Christen Jerusalems, für deren Sammlung 1 Kor. 16, 1 ff. und 2 Kor. 8. u. 9. noch Sorge getragen wird, ist jetzt zu Stande gekommen und soll durch den Apostel selber nach Jerusalem überbracht werden, Röm. 15, 25—32. vgl. Apgefch. 17.. Mit einem Worte, die Reise nach Jerusalem, welche er beabsichtigt, um da über Rom nach Spanien zu gehen, Röm. 15, 23 ff., ist keine andere als die, die in der Apgefch. erwähnte, in deren Verlauf er in Jerusalem gefangen genommen wird, und aus dem gleichen Ausgangspunkte seiner Reise Achaia, Apgefch. 20, 2 ff., seiner auch durch Apgefch. 19, 21. 23, 11. constatirten damaligen Absicht, Rom zu besuchen, und aus seiner auch Apgefch. 20, 25 ff. 21, 11 ff. bezeugten Besorgniß dem Haß der jerusalemischen Juden, vgl. Röm. 15, 30—32., hervorgeht. Bei der Abfassung unseres Briefes war Paulus nicht mehr in Macedonien, sondern in Achaia. Der Abfassungsort wird aber mit Recht meistens Korinth angenommen. Die von ihm Besern zur freundlichen Aufnahme empfohlene Diakonissin Phöbe Röm. 16, 1. 2. ist nämlich aus der Vorstadt Korinths, Kenchred. Sein Röm. 16, 23. genannter Wirth ist der korinthische Christ dieses Namens, 1 Kor. 1, 14., Crastus a. a. O. wohl identisch mit dem Apgefch. 19, 22. 2 Tim. 4, 20. erwähnten Crastus. Auch seine Gesellen Timotheus und Sosipatrus, Röm. 16, 21., sind nach Apgefch. 20, 4. damals

*) Weil die Wiederholung der Schlußformel Anstoß erregte, ist sie mit Unrecht in einzelnen Handschriften entweder 16, 20. oder 16, 24. weggelassen.

in seiner Umgebung. In's Ende seines damaligen Aufenthalts in Korinth zu führen Notizen wie Röm. 15, 19. 23., und daß er nach 15, 25. bereits im steht (Präsens πορεύομαι), nach Jerusalem abzureisen. Da Paulus nun von so ausbrach, daß er in Philippi nach Apgesch. 20, 6. am Feste der ungesäuert war, dessen 15ter Nisan im Jahre 58 auf den 28. März, einen Dienstag (ver Chronol. S. 115), gefallen ist, und da er auch deshalb, weil er nach Apgesch. ursprünglich das Meer, welches nach Veget. de re militar. 4, 39. in alter diem VI Id. Martii geschlossen zu seyn pflegte, befahren wollte, erst in den 2. März Korinth verlassen haben wird, so muß unser Brief dort etwa im 2. März 58 geschrieben seyn. Das Richtige haben im Allgemeinen bereits I Chrysost., Theophylakt, ebenso fast alle Neueren. Irrig ist es, wenn Paulus (des Römerbriefs S. 321) wegen Röm. 15, 19. einen Abfassungsort in Mailandhaupt und Tobler, theolog. Aufsätze S. 41 ff. trotz Röm. 1, 13. 15, 22. annimmt, unser Brief sey von dem Apostel wegen Apgesch. 28, 22., wo die Obersten keine römische Christenheit erwähnen, erst nach seiner Befreiung aus römischen Gefangenschaft in Caesarea geschrieben.

Was den Inhalt und Gedankengang unseres Briefes betrifft, so besteht wie bei Paulus nicht selten, aus einem didaktischen 1, 16—11, 36 (mit den unteren Paräneseen*) 6, 11—13. 16 ff. 11, 17—24.) und einem paränetischen Theil bis 15, 13. Vorne und hinten schließen sich, abgesehen von den bei ihm hebr. Briefformen, persönliche Notizen an. Nach dem Eingange Kap. 1. Vs. 8—15., in Paulus Gott für den Glauben der Leser dankt und ihnen seinen Eifer und Verpflichtung erklärt, sie als ihm befohlene Christen der Heidenwelt in ihrem Glauben zu stärken, spricht er 1, 16. scheinbar wie gelegentlich sein Thema aus, welches seligmachende Gotteskraft des Evangeliums für Jeden, welcher glaubt. Der didaktische Haupttheil zerfällt wieder in einen theoretisch-didaktischen Theil, 1 bis Kap. 8., und einen historisch-didaktischen Kap. 9—11., von denen Wahrheit der angeführten These über das Evangelium darthut, dieser über Verbreitung des Evangeliums unter Juden und Heiden, welche, sofern Christi seiner Erwählung und der ihm gegebenen göttlichen Zusagen als Volk nicht bei allen Frommen Anstoß erregen und die Heidenchristen übermüthig machen auf Grund der exponirten Heilslehre verständigt. Kap. 9—11. sind nicht ein Corollarium, wie auch Tholud früher urtheilte, sondern von Anbeginn als wesentlicher Bestandteil des Briefes gedacht. — Der Abschnitt 1, 16. bis Kap. 8. zerfällt wieder in die beiden Theile 1, 16—5, 21. und Kap. 6—8., von denen jener daß das Evangelium selig macht, weil es rechtfertigt; dieser, daß das Evangelium selig macht, nicht ohne daß es heiligt. I. Kap. 1, 16—5, 21. Das Evangelium selig machende Gotteskraft für Jeden, der glaubt, sowohl zuerst den Juden wie auch den Heiden, weil es die göttliche Rechtfertigung und ihre Wirkung vergl. Kap. 1, 17. 3, 21 ff.) die δικαιοσύνη Θεού, d. h. die von Gott her kommende Gerechtigkeit, dem Sinne nach die Gerechtigkeit vor Gott oder Gottwohlthat, aus Glauben vermittelt 1, 16. u. 17. Nicht bloß die Heiden liegen ihrer verschuldeten Sünde unter dem göttlichen Zorn und bedürfen jener göttlichen Rechtfertigung, 1, 18—32., sondern auch die Juden, weil sie gleicherweise sündigen, trotz ihres geoffenbarten Gesetzes und ihrer theokratischen Vorzüge vor dem richtenden Gott in Folge ihrer Werke nicht bestehen, Kap. 2. bis Kap. 3, Juden wie Heiden, sind der Sünde unterthan, wie auch die Schrift bezeugt; dies ist jenen gegeben, damit sie ihre Sünde und Strafwürdigkeit erkennen, denn an den des Gesetzes wird kein Mensch vor Gott gerechtfertigt, d. h. für gerecht

*) Die allerdings gut testirte Lesart ἔχωμεν 5, 1. für das richtige ἔχομεν (vergl. Meyer, Tholud) beruht auf der falschen Auffassungsweise, welche wir nach dem Vorgange Origenes bei Chrysostomus finden: τοῦτέστι μήποτε ἀμαρτάνομεν.

in 3, 2—20. Jetzt ist, von dem Gesetz und den Propheten bezeugt, ein anderer Rechtfertigungsmodus als der des mosaischen Gesetzes, welches die Werke (vergl. Röm. 5.) fordert, erschienen, der dem Bedürfniß der menschlichen Natur wahrhaft entspricht, die Rechtfertigung jedes büßfertigen Sünders durch Glauben, d. h. Vertrauen in Christus Jesus ohne die Werke des Gesetzes, objektiv begründet in der unendlichen Gnade Gottes gegen Alle, die sündigten, und der Sendung seines Sohnes, dessen Opfertod wir, wie es der Gerechtigkeit Gottes entsprach, vom Fluche der Welt losgekauft wurden. Das Sichrühmen mit Werken ist zu nichts geworden, doch ist das Gesetz durch den Glauben nicht abgeschafft, sondern bestätigt (nämlich das mosaische) 3, 21—31. Namentlich ist die christliche Glaubensgerechtigkeit bereits in der Geschichte des israelitischen Stammvaters Abraham vorgebildet Kap. 4. Es wird 5, 1—11. die Seligkeit des aus Glauben Gerechtfertigten, d. h. dessen, welchem im unmittelbaren Gebetsverkehre (Luk. 18, 14.) die Sündenvergebung in's Herz eingegeben hat, beschrieben. Er hat Frieden mit Gott und Hoffnung der ewigen Herrlichkeit, welche durch subjektive Bewährung zwar gestärkt, aber im Grunde doch nur auf die unerbittliche Gnade Gottes in Christo, namentlich auf die von ihm selber in der Rechtfertigung empfangene Befreiung aus größerem Sündenelende gestützt werden kann. Bisher über Sünde und Gnade Gesagte wird nun 5, 12—21. in dem großartigen Ueberbilde über die religiöse Entwicklungsgeschichte der Menschheit von Adam bis Christus zusammengefaßt, in welchem Adam als Haupt der sündigen Menschheit, Christus als dem Haupt der von Gott erneuerten Menschheit, gegenübergestellt wird. Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen Adam die Sünde und der leibliche Tod in die Welt kamen und so zu allen Menschen der Tod hindurchdrang, dieweil alle sündig sind, so ist auch durch den Gehorsam des einen Menschen Jesus Christus die Gerechtigkeit (vor Gott) und das ewige Leben gekommen für Alle (welche glauben). Das mosaische Gesetz ist eine göttliche Zwischenanstalt, welche durch Wehrung der Sünden das Sündenbewußtseyn schärfen soll, um die Herrschaft der Gnade in Christo herbeizuführen. II. Kap. 6—8. Das Evangelium aber ist eine selig machende Gnade Gottes, nicht ohne daß es heiligt; so zwar, daß alles Heil des Christen doch auf dem erbarmenden Gnadenwillen Gottes in Christo beruht. Die Rechtfertigung des Paulus über die Rechtfertigungsgnade und das Gesetz konnte, wenn sie nicht als eine Heiligung nachtheiliger Weise gemißbraucht und missverstanden wie 5, 20, 21. verdächtig werden. An diese letzten Verse anknüpfend, wirft Paulus, nachdem er die Nothwendigkeit der Heiligung des Christen schon vorläufig 3, 31. theilweise gegen Verdächtigungen auf's Entschiedenste hervorgehoben hat, 6, 1. u. 7. mehrere die Gnade und das mosaische Gesetz betreffende Fragen auf, die er mit Rücksicht auf die Wiedergeburt des Christen, je nachdem sie geschehen (6, 1. u. 7, 6.) oder nicht geschehen (7, 7—24.) zu beantworten. Paulus rechtfertigt seine Stellung über Gnade und Gesetz gegen die von ihm erhobenen Einwürfe 6, 1. u. 15., daß sie zum Sündigen veranlasse. Es sey vielmehr die Natur des in der Taufe rebornirten Christen, der Sünde abgestorben zu seyn und nach dem Vorbilde Christi in dem neuen Leben zu wandeln. Auch könne nur eines von beiden der Fall seyn, man entweder der Sünde diene zum Tode oder dem Gehorsam zu ewigem Leben. Wenn dem Sündendienst seyen sie, Gott sey Dank! jetzt befreit und hätten ihn und Freiheit in Gott genug kennen gelernt, um in jenen mit seiner Schmach nicht zurückzufallen. Daß der Judenthum, weil er geistlich gestorben ist, nach dem Tode selber der Herrschaft des Gesetzes enthoben ist und dem Herrn Christo angehört, wird Paulus 7, 1—6. Die Antinomie, daß das mosaische Gesetz zwar heilig, göttlich gut und wahre Gottesoffenbarung ist, gleichwohl aber in der noch nicht wiedergeborenen jüdischen Menschheit bis auf Christus Sünde und Tod wirkt, wird 7, 7—24. erklärt und beantwortet. Die Schuld dieser Wirkung liege nicht an dem Gesetze, sondern an dem Menschen, dessen schlummernder Sündenhang von jenem zu

größerer Lebendigkeit entwickelt werde, während sein besseres Ich ohnmächtig Inhalt zustimme. Gerade durch diesen inneren Widerstreit wirkt die vorbereitende Gottes das Bewußtseyn der inwohnenden Sünde und die Sehnsucht nach einer sung von oben. Der psychologische Proceß, wie das Gesetz so ein Zuchtmeister Christum wird und der Israelit zum Danken, durch Christum erlöst zu seyn, ist hier aus eigener Erfahrung meisterhaft beschrieben. Hieran schließt sich die liche Darlegung des neuen heiligen und seligen Lebens des in Christo Erlösten bis 8, 29.). Was das mosaische Gesetz nicht zu wirken vermochte, durch die mung des Sohnes Gottes im Fleisch, insbesondere seinen Versöhnungstod, ist die schaft unter der Sünde und das Sündenelend im Gläubigen aufgehoben durch ligen Geist, welcher ihm in's Herz gegeben ist. Früher war und wandelte er im (der sündlichen Menschenatur) zum Tode, jetzt ist und wandelt er im heiligen zum Leben. Auch sein Leib wird dereinst von Gott wegen seines in ihm w Geistes erweckt werden. Durch denselben weiß er sich als Kind Gottes, und al erbe Gottes und Christi hat er auch unter Leiden, ja gerade durch dieselben, d versteht, dereinst mit der gesammten Natur zur Herrlichkeit der Kinder Gottes zu werden. Auf dem durch sein Vorherwissen bestimmten ewigen Rathschluß u rechtfertigenden Gnade Gottes in Christo beruht sein Heil unerschütterlich. schließt der theoretisch-didaktische Theil, in welchem Paulus den historisch-dida Theil Kap. 9—11. oder die Verständigung über die Thatsache der damaligen I fung Israels als Volk (vgl. S. 600) durch die Lehre von dem göttlichen Erwöl rathschluß 8, 28 ff. und von der Glaubensgerechtigkeit bereits vorbereitet hat. herzlich persönlicher Theilnahme an dem Seelenheile der Genossen seines dessen theokratische Vorzüge er aufzählt 9, 1—5., bespricht er dieses Räthsel d lichen Vorsehung. Ausgehend von der Unmöglichkeit, daß das Wort Gottes werde, entwickelt er den Inhalt seiner Stiftungsgeschichte und des Wortes unter dem Alten Bunde mit Bezug auf die jüdischen Ansprüche und läugnet gerechtigkeit auf Seiten Gottes, der begnadigt oder verhärtet nach seinem Wol da Gott eben nach jenen durch nichts außer sich selber, namentlich weder d dienst der Werke noch durch leibliche Abstammung in der freien Disposition ü De allezeit zuvorkommenden Erwählungswillen, der durch menschliches Klügeln nicht ftert werden dürfe, behindert werde und faktisch aus Juden und Heiden, enß den Worten der Schrift, sich Gefäße der Barmherzigkeit zubereitet habe, 9, 6. Die Schuld liege an den Juden. Denn während die Heiden auf dem von Gt ordneten Wege durch Glauben eingingen, wollten sie die Seligkeit durch Wer dienen und nicht durch Glauben gerechtfertigt werden. Sie hätten zwar Eifer G aber nicht den rechten, und dem Evangelium, das auch ihnen verkündigt worden, i sie nicht gehorsam gewesen, 9, 30—10, 21. Der Apostel wendet sich jetzt zum Tro Israel und zum völligeren Verständniß der göttlichen Verfahrensweise, auch die Z des Reiches Gottes in's Auge fassend. Gott habe sein Volk jetzt eben so wenig floßen, wie einst zu den Zeiten des Elias, wo auch nur Wenige ihm tren bl Durch die Verstockung Israels sey das Heil zu den Heiden gekommen, um jenes süchtig zu machen. Die Israeliten, die sich nachträglich zum Glauben wendeten, k leichter als die Heidenschristen, die sich nicht überheben möchten, dem Gottesreiche sie ursprünglich angehörten, von Gott wieder eingefügt werden, zum Segen der Kirche. Er schließt mit der Weissagung, daß, sobald die Fülle der Heiden gel sey, auch ganz Israel sich zu Christo bekehren werde, 11, 1—32. So trete Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche der Reichthum der göttlichen Weishe des allseitigen göttlichen Erbarmens in glänzendster Weise zu Tage, wegen dessen i die geheimen göttlichen Wege anbetend preist 11, 33—36. Zweiter oder parän Haupttheil 12, 1—15, 13. Wir erhalten hier Kap. 12. und 13. eine d Ethik in allgemeinen Grundzügen, welche unter Voraussetzung der in der Rechtsf

empfangenen göttlichen Gnade und Erneuerung durch den heiligen Geist Kap. 12. das jüdische Leben überhaupt und Kap. 13, 1 ff. mit Rücksicht auf den Gehorsam und die Leistungen im Staate behandelt und 13, 8—14. als Erfüllung des ganzen Sittensatzes die selbstlose Liebe und Nachahmung Christi empfiehlt, zumal bei der größeren Nähe der Endzeit. Dann mehr eingehend auf die besonderen Verhältnisse der römischen Gemeinde ermahnt er diese 14, 1—15, 13., gewisse Differenzen über den Werth der Speisen und Feiertage, wie sie sich bei den Schwachgläubigen und Stutzgläubigen (vgl. 1. Kor. 594 ff.) in ihrer Mitte zeigten, in christlicher Liebe zu tragen und sich unter einander keinen Anstoß zu geben. Endlich der Epilog mit personellen Beziehungen und gewöhnlichen Schlußformen 15, 14—16, 27.

Nach der genaueren Darlegung des Gedankeninhalts unseres Briefes läßt sich sein verschieden aufgefaßter Zweck um so sicherer feststellen. Derselbe ist keine Streitschrift wider das römische Judenthum, welches bei seiner Rückkehr aus dem Exil mit den Forderungen der jüdischen Religion auf die römischen Christen Eindruck (!) gemacht habe (Eichhorn, Einleit. in's Neue Testam. III. S. 206. 217). Denn Röm. 2, 1—5. 13—17. haben wir eine bloß rhetorische Ansprache an die Juden, und es wird die Herrlichkeit des Christenthums gegenüber von Judenthum und Heidenthum dargethan; darin hat Eichhorn recht gesehen, daß Paulus 1, 16. bis Kap. 11. die Mangelhaftigkeit des Judenthums nicht zunächst, wie man nach Analogie des Hebräerbriefes die genauere Untersuchung vorausgesetzt habe, gegen streng gesetzliche Jüdaißten in der römischen Gemeinde erweist, wenn er mit der Behauptung auch zu weit geht, daß es überhaupt keine judaistrende Christen (s. dagegen Kap. 14. u. 15., wo Eichhorn vornehmlich an neuphythagoräische heidenchristliche Asceten denkt) in Rom gegeben habe. Der Brief ist auch keine Streitschrift wider die in Rom vorherrschende gesetzliche Richtung solcher Jüdaißten, welche besonders an dem paulinischen Universalismus Anstoß (Baur, der dabei Kap. 9—11. zum eigentlichen Thema des Briefes macht) oder Jüdaißmus überhaupt (Schwegler), denn es läßt sich mit Sicherheit nicht einmal die Existenz dieses strengen Jüdaißmus in der damaligen römischen Gemeinde nachweisen, namentlich S. 590 ff. Der Hauptzweck des Briefes ist ferner nicht, die Parteien Juden- und Heidenchristen in der römischen Gemeinde mit einander auszusöhnen, zu was nach Jng die rechte Gelegenheit gekommen seyn soll, als jene aus dem von Claudius verhängten Exil zurückgekehrt seyen (!), was etwa nur zu Kap. 14. 15. passen würde. Das ist indeß richtig, daß Paulus die Leser nicht mit sich, sondern, so weit überhaupt nöthig war, mit einander in das rechte brüderliche Verhältniß zu bringen wollte. Nach Credner, Einleit. S. 386 ff., sucht Paulus, im Begriff, einen neuen Wirkungskreis im Westen (Röm. 15, 24. 28.) zu betreten, die Christen in der Welthauptstadt Rom durch Darlegung seiner Art, das Evangelium zu predigen, sich günstig zu kommen, weil davon die Erfolge seiner Predigt im Abendlande abhingen, indem er besonders darnach strebe, das den Juden in seiner Lehre Anstößige zu mildern und zu entfernen, 1, 16. 2, 9. 10. Kap. 9—11., besonders 11, 25—36. Was den letzten Punkt betrifft, so spricht Paulus nur einfach seine wirkliche Ueberzeugung über die Vortrage Israel's als des Trägers der göttlichen Offenbarung aus (vgl. 1 Kor. 9, 19 ff. 18 ff. 2 Kor. 8, 13. 14. Gal. 4, 1. Ephes. 2, 12. 19. und die Apostelgeschichte), woran ihn nichts hinderte, da er nicht, wie im Galaterbrief, mit exklusiven Jüdaißten zu thun hatte. Wenn Credner für sein damaliges conciliatorisches Streben in Betreff der Jüdaißten auch auf die Liebessteuer für die armen Christen Jerusalems großes Gewicht legt, so ist zu beachten, daß er sich zu dieser schon Gal. 2, 10.; vergl. 6, 10. verpflichtet hat und er von dieser Gesinnung gegen sein Volk überhaupt und namentlich auch zur Zeit der Korintherbriefe durchdrungen ist. Uebrigens hatte sich Paulus auch zu den römischen Christen, von denen mehrere seine Schüler und Gehülfen waren, nicht zu Allem erst noch günstig zu stimmen, vgl. S. 590. Nach Schott *) (der Römerbrief,

*) Ueber Schott vgl. auch J. Köstlin's Anzeige in Reuter's Repert. Februarheft 1860.

seinem Entzweck und Gedankengange nach ausgelegt, 1858) soll der Zweck des Briefes eine Apologie der Missionsthätigkeit (!) des Apostels seyn, sofern er jetzt ein neues Feld derselben eröffnen wollte, da er jetzt (S. 104) vom Orient zum Occident (! Rom und Spanien) übergehend, sich an die dem heiligen Volke gegenüberstehende türkische Menschheit (das hatte er ja schon früher gethan) wandte und die römische Gemeinde, mit der er im Glauben übereinstimmte, für sich gewinnen wollte. Im Röm. 1, 16. aufgestellten Thema soll daher τὸ εὐαγγέλιον nicht das Evangelium, sondern die apostolische Verkündigung, sondern die apostolische Verkündigung bezeugen. Gegen Credner und Schott spricht auch, daß Paulus bei Abfassung unseres Briefes nicht die Leser selber, sondern sich und seine Berufsthätigkeit zunächst in's Auge faßte, was gegen die ausdrücklichen Aussagen desselben streitet. Als Zweck seines schon beschlossenen Besuchs bei ihnen bezeichnet Paulus, ihnen eine geistige Gabe mitzubringen, um sie in ihrem Glauben zu stärken, 1, 11. u. 13. 16, 25. Er erklärt wegen seiner Verpflichtung als Heidenapostel 1, 15. seine Bereitwilligkeit, auch ihnen das Evangelium zu verkündigen, und stellt, hieran anknüpfend, sofort sein Thema über die machende Gotteskraft des Evangeliums 1, 16. auf, und am Schlusse des paränetischen Haupttheils sagt er, indem er auf die vorhergehende gesammte Erörterung zurückgeht, obwohl sie im Stande wären, sich selber zu belehren und zu ermahnen, so habe er doch auch seinerseits kraft seines heidenapostolischen Berufs thun wollen 15, 1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, Paulus, welcher, nachdem er von Jerusalem bis Äthiopien das Evangelium verkündet und in diesen Gegenden keinen Raum mehr im Begriffe steht, über Jerusalem nach Rom zu gehen, Röm. 15, 19 ff., will, daß er seine von ihm beabsichtigte baldige Anwesenheit ankündigt und die dortigen Christen ermuntert, in unserem der Phöbe, die er empfiehlt, mitgegebenen Briefe 16, 1. u. 2. gleich das namentlich auch von seinen Schülern anferbaute religiös-sittliche Leben der römischen Christen, wie schon lange seine Absicht war, persönlich zu fördern und kräftigen. Er thut dieß so, daß er in den oben charakterisirten beiden Haupttheilen dem theoretischen und paränetischen, abgesehen von Kap. 14. bis 15, 13., wo er den Parteigegensatz der Schwach- und Starkgläubigen unter den Lesern zu redern sucht, eine meistens objektiv gehaltene und darum für jede aus Juden- und Heiden zusammengesetzte Gemeinde, in welcher im Allgemeinen gesundes Glaubensleben herrscht, im Wesentlichen passende Darstellung bietet, wobei untergeordnete Beziehungen auf die jüdischen Jüdischen*) prophylaktischer Art wie 3, 8. 4, 11—14. 6, 1. nicht ausgeschlossen sind. So im Allgemeinen auch Olshausen, Rückert, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Schenke, Philippi u. A. Daß Paulus eine solche Sehnsucht nach Rom hat und ein so eingehendes Lehrschreiben an die römischen Christen richtet, hängt mit dem Umstande zusammen, daß er ihnen persönlich das Evangelium noch nicht gepredigt hatte, und mit seiner missionarischen Maxime, an den Brennpunkten des Völkerverkehrs, also wie früher in Antiochia Ephesus, Korinth u. s. w., so jetzt namentlich in Rom, der gebietenden Hauptstadt der damaligen Völkerwelt, das Christenthum fest zu begründen, zusammen, und dazu, daß damit jetzt nicht länger säumt, mochte, abgesehen von dem ihn beseelenden apostolischen Eifer, auch die 15, 31. erwähnte Besorgniß vor der ihm in Jerusalem drohenden Gefahr, rücksichtlich derer er sich leider nicht getäuscht hatte, beitragen. Daß er mit den Zuständen der römischen Christenheit hinreichend bekannt war, erhellt aus dem Inhalt unseres Briefes und ist bei dem lebhaften Verkehr der Weltstädte Rom und Korinth und seinen vielen römischen Freunden leicht begreiflich. Uebrigens war nicht der Umstand, daß das Evangelium in Rom schon von Anderen verkündet war — dies Hinderniß wäre geblieben —, sondern der Umstand, daß Paulus von Jerusalem bis

*) Was vor dem vovl δε 3, 21. über Gesetz, Beschneidung u. dergl. gesagt ist, soll in dem Zusammenhange das Mangelhafte des Judenthums gegenüber dem christlichen Heilswesen beweisen und geht nicht auf den innerchristlichen Gegensatz der Juden und Heiden, setzt also noch nicht schon Juden in Rom voraus.

rien immer noch genug *) zu predigen hatte, ohne auf fremden Grund zu dasjenige, was sein Kommen nach Rom oftmals hinderte, aber jetzt, da er in den römischen Gegenden keinen Raum mehr hatte, wegfiel. Auch aus 1, 13. erhellt, daß das, was oftmals am Kommen hinderte, nicht die dort schon von Anderen geschehene Predigt des Evangeliums seyn kann. Was ihn trotz der letzteren und seiner gewiß nicht seine frühere Wirksamkeit geltenden Missionsmaxime Röm. 15, 20. 21. vgl. 2 Kor. 10, 14. 15. ff. in Rom zu wirken treibt, ist einerseits seine von ihm mehrmals 1, 5. 6. 14. 15. 16. hervorgehobene Verpflichtung, den Christen gerade auch in dem wichtigen Rom seinem Heidenapostolat Anvertrauten das Evangelium zu predigen, andererseits der Umstand, daß nicht bloß seine Ankunft und Wirksamkeit dort gern gesehen wurde, sondern auch das Christenthum größtentheils mittelbar durch seine Schüler auf ihn zurückging. Paulus an die vorwiegend heidenschristlichen Gemeinden zu Kolossä und Laodicea konnte, obwohl sie von Anderen und zwar, wie es scheint, von Schülern des Paulus gestiftet waren, so gut konnte er auch an die auf ihn als Heidenapostel hingewiesenen römischen Christen trotz der erwähnten Missionsmaxime unser Schreiben richten. Bevor wir unsere Erörterung über Veranlassung und Zweck unseres Briefs beenden, wollen wir noch eines Einwurfs gegen unsere Auffassung des letzteren gedenken. Man behauptet, daß die Behauptung einer wesentlich objektiven, d. h. durch judaische Lehren innerlich bestimmten römischen Christenheit nicht wesentlich bedingten Haltung des Apostels namentlich in der theoretischen Theile oder in der Darlegung des von ihm verkündigten Evangeliums charakteristisch ist. Weil man gegenwärtig in jenem Abschnitte eine paulinische Dogmatik finde, die Basis aller dogmatischen Entwicklung der abendländischen Kirche, die leicht angenommen, die Bedeutung **, die ein apostolisches Sendschreiben von solcher Wichtigkeit für alle folgenden Zeiten haben müsse, sey auch schon der Bestimmung seiner Abfassung gewesen. Es sey aber gegen die Eigenthümlichkeit der apostolischen Briefe, insbesondere auch gegen die Analogie aller übrigen paulinischen Briefe, höchst mit Ausnahme des Briefs an die Epheser, und darum unhistorisch, zu meinen, daß der Apostel ohne einen besonderen äußeren Impuls nur für den Zweck einer rein objektiven Darstellung den Inbegriff der Wahrheiten des Evangeliums zusammengefaßt habe. Dieser äußere Impuls soll dann eben der Partikularismus der römischen Juden gewesen seyn (Baur, Paulus S. 337 ff.). Allein, abgesehen von dem, was gegen die Baur'sche Grundanschauung über römische Juden gesagt ist, und abgesehen von dem Epheserbriefe, den wir für ächt halten, so kann unsere Behauptung einen bedeutenden Bestandtheil unseres Briefs bildenden wesentlich objektiven Darstellung der universellen Heilsbotschaft in Christo unmöglich unhistorisch seyn, wenn sie, wie gezeigt ist, durch die Thatfachen des Textes, wie durch die besonderen Entstehungs-Umstände, also die Impulse unseres Briefes gefordert wird. Die Eigenthümlichkeit des Briefs bestand eben darin, daß Paulus, entsprechend der noch mangelhaften Unterweisung der römischen Christenheit, der Wichtigkeit der dortigen Missionsstation für das gesamte römische Reich und dem Umstande, daß er persönlich das Evangelium dort nicht gepredigt hatte, ihnen unter Anderem eine möglichst zusammenhängende Darstellung der universalen christlichen Heilsbotschaft von dem für seine Predigtweise charakteristischen Gesichtspunkte der Glaubensgerechtigkeit aus (nur kein gleichmäßig ausgeführtes

*) Das *διό* Röm. 15, 22. wird richtig z. B. von Meyer und Tholuck verstanden. Das richtige Verständnis wird unterstützt, wenn man Vs. 20. *φιλοτιμονῆμαι* für *φιλοτιμονόμενον* liest, in dem letzteren Falle Vs. 20—22. nur die nähere Bestimmung hinzusetzt, unter welcher sich die erwähnte Hauptsentenz vollzogen hat.

**) Diese Worte sind von Baur zunächst gegen Olshausen's Römerbrief, Einl. S. 55. gesagt, er unseren Brief, als an alle Heiden und Heidenchristen (vgl. dagegen schon Röm. 1, 7.) in Metropole des Heidenthums gerichtet, dem an alle Juden und Judenchristen in Jerusalem, Metropole des Judenthums (!) gerichteten Hebräerbrief zur Seite stellt, und der Vorwurf unhistorischen Dogmatizirens ist hier nicht ohne allen Grund.

vollständiges System der christlichen Lehre) zu geben sich gedrungen sah. Alles, er bietet, ist eigenste christliche Lebenserfahrung, und wenn er auch mit schärffter Iektik verfährt, so handelt er nicht wie ein Theologe, der sein Glaubenssystem aufstellt, sondern in Kraft seines Berufs. Die von uns angenommene allgemein gehende Beweisführung entspricht an sich aber auch der schriftstellerischen Individualität des Apostels, welcher dieselbe nach seiner Art, gern Alles principiell zu behandeln, sogar in Galaterbriefe Kap. 3, 6—4, 7. mitten in einem wider wirkliche Judenisten gerichteten Abschnitte angewendet hat. Da Paulus endlich mit der ganzen Christenheit den Bund als göttliche, wenn auch unvollkommene Offenbarung ansah und das Gesetz die Erlangung des Heils von der Bedingung der Werke, der Beobachtung Gebote abhängig machte, so konnte er seine Grundlehre von der Allen zugänglichen, aber auch Allen nothwendigen Rechtfertigung durch die Gnade Gottes in Christus selbst des Glaubens gar nicht anders erörtern, als so, daß er die Antithese „um durch Werke des Gesetzes“ und die heilsökonomische Bedeutung des Gesetzes zugunsten berücksichtigte. Aus solchen Stellen läßt sich daher noch keine Polemik wider die Judenisten erschließen, womit wir indeß einzelne ausdrückliche Beziehungen auf eigentliche Judenisten im prophylaktischen Sinne (s. S. 604) nicht läugnen wollen.

Saß alle christlichen Bekenntnisse empfangen in unserem Briefe ihre Belebung. Man findet in ihm mit Recht eine zusammenhängende, theilweise dialektische Entwicklung der christlichen Lehre wie in keinem anderen der Briefe des Apostels, vorzugswürdig freilich des Unterschieds von Gesetz (mit Einschluß des auch den Heiden von innenwohnenden Gesetzes) und Evangelium, der Lehren von der Sünde und der und der auf dem göttlichen Rathschluß beruhenden weisheitsvollen Entwidlung des Gottesreichs innerhalb der Weltgeschichte von Anbeginn. Unser Brief wird noch heute wieder von den Reformatoren hoch gehalten, da sie gegen den in die christliche Kirche von Neuem eingebrungenen Judenthum auf die in ihm und dem Galaterbriefe entwickelte Rechtfertigungslehre zurückgingen. Luther sagt in seiner herrlichen Vorrede auf unsere Epistel: „Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments, das allerlauterste Evangelium, welche wohl würdig und werth ist, daß sie ein Christ nicht allein von Wort zu Wort auswendig wisse, sondern täglich damit als mit täglichem Brod der Seelen.“ Melancthon's loci communes, 1521, in denen die protestantische Glaubenslehre, gingen aus Vorlesungen über unseren Brief hervor, in welchen er alle Hauptartikel des christlichen Glaubens entwickelt hat. Calvin, in seinem Commentar über ihn sonst ausgezeichnet ist, gründet mit Unrecht auf ihn seine Prädestinationslehre. Nach Melancthon's Vorgange ward es allmählich mehr, als exegetisch zulässig ist, üblich, in ihm ein eigentliches Compendium christlicher Dogmen zu finden. Der Brief ist überhaupt viel und zum Theil eingehend bearbeitet. Wir verweisen nur noch auf die Commentare aus der neueren Zeit von Tholuck, Köllner, Köllner, Olshausen, Friszsche, de Wette, Meier, Ewald, Philippi, van Hengst sowie von den Katholiken Klee, Reithmayr, Adalb. Maier u. A. L. Wieseler.

Ronsdorfer Sekte. Unter den vielen verderblichen Auswüchsen und Glaubensverirrungen, denen man in der Geschichte der christlichen Kirche begegnet, ist die Ronsdorfer Sekte eine der merkwürdigsten und verdient, ungeachtet sie sich nur eine kurze Zeit zu behaupten vermochte, eine übersichtliche Darstellung in diesem Werke, weil auf's Deutlichste zeigt, bis zu welchen Verirrungen und damit verbundenen Unsitlichkeiten ein schlauer, gewissenloser Verführer unter dem Scheine der Heiligkeit die Menschen verleiten kann, wenn sie die Vernunft verachten und nicht dasjenige, was ihnen biblischen Ausdrücken als christlicher Glaube vorgetragen wird, einer vernünftigen Prüfung unterwerfen.

*) Vergl. J. Köllner, Untersuchungen über den Lehrgehalt des Römerbriefs mit Beziehung auf die kirchliche Lehrform, in den Jahrb. für deutsche Theol. 1856. I. S. 76.

Als im Anfange des vorigen Jahrhunderts das durch starren Dogmatismus fast erloschene religiöse Bewußtseyn des Volkes in verschiedenen Gegenden Deutschlands erwachte, und die ursprünglich dem Christenthume angehörende Idee der Bruderliebe vielfachen Anklang fand, gelang es den fortgesetzten Bemühungen des Hofpredigers Conrad Bräse in Offenbach in Verbindung mit dem Dr. Forch in Marburg und Dr. Kaiser in Stuttgart, die pietistischen, gewöhnlich mit dem Namen der Feinen immeten Separatisten zu vereinigen und in Stuttgart eine philadelphische Gemeinde stiften. Fast gleichzeitig entstand, wahrscheinlich von dem Doktor der Medicin Karl Maß, eine ähnliche Gemeinde in Verleburg, welcher sich eine Zeitlang der Graf Ronsdorf anschloß, der aber 1722 die anfangs ebenfalls separatistische Gemeinde der Ronsdorfer stiftete und ausdrücklich philadelphische Gemeinde nannte (vgl. Real-Enc. Bd. VIII, S. 253).

Während einerseits diese Gemeinden viele wahrhaft fromme Menschen unter ihren Mitgliedern zählten, die sich durch Sittlichkeit und ächt christliche Wohlthätigkeit auszeichneten und dabei ein stilles, eingezogenes und meistens auf sich beschränktes Leben führten, trieben andererseits die philadelphischen Ansichten und Grundsätze nicht selten Schwärmerei und Sittenlosigkeit aus. In diesem Geiste gründete Elias Eller Verbindung mit dem reformirten Prediger Schleiermacher zu Elberfeld im Jahre 1722 eine apokalyptisch-chiliasische philadelphische Gesellschaft, aus welcher durch die Umstände begünstigt, später die Ronsdorfer Sekte hervorging. Elias war im Anfange des vorigen Jahrhunderts geboren und der jüngere Sohn eines mittelmäßigen Landmannes in der kleinen Bauerschaft Ronsdorf im Herzogthume Berg, wo nicht nur der Pietismus, sondern mit demselben auch chiliasische und philadelphische Ansichten allmählich verbreitet hatten. Schon als Knabe zeichnete er sich durch seinen Mitschülern durch leichte Fassungsgebe, ein gutes Gedächtniß und einen ungewöhnlichen Grad von Ehrgeiz und Eigendünkel aus. Da nach dem Tode seines Vaters der väterliche Hof seinem älteren Bruder zufiel, so zeigte er vom Anfang an wenig Lust zu den ländlichen Arbeiten und suchte sich, sobald er die Schule verlassen hatte, durch Beschäftigung in den Fabriken der benachbarten Stadt Elberfeld seinen Lebensunterhalt zu verdienen. Gewandt, umsichtig und geschickt zu allen Arbeiten, wurde ihm übertragen wurden, mußte er es bald dahin zu bringen, daß ihn eine reiche Wittwe Namens Voldhaus, welche mit zwei eben heranwachsenden Söhnen das heimliche und ausgedehnte Handelsgeschäft ihres verstorbenen Mannes fortsetzte, als Fabrikmeister in ihre Dienste nahm. In dieser Stellung, die ihm unter seinen Mitarbeitern einen großen Einfluß verschaffte, machte der junge Eller die Bekanntschaft einiger pietistischen Schwärmer und Pietisten, deren es damals in Elberfeld eine nicht unbedeutende Menge gab; durch diese lernte er zuerst die unter ihnen verbreiteten philadelphischen Ansichten kennen und begann, um sich bei ihnen geltend zu machen, nicht nur die Bibel, sondern auch alle ihm zugängliche Schriften älterer und neuerer Schwärmer und Separatisten fleißig zu lesen. Da dies von ihm mit Nachdenken geschah, so bildete sich in seinem lebhaften Geiste allmählich ein eigenes apokalyptisch-chiliasisches System, welches er mit den schon bekannten philadelphischen Ansichten schlau verband und eine neue christliche Lehre seinen gläubigen Zuhörern in ihren häufigen Zusammenkünften mittheilte. Die lebhafteste Theilnahme, welche er namentlich bei vielen Fabrikarbeitern fand, erregte auch die Aufmerksamkeit der Wittwe Voldhaus; sie benutzte oft die ihr im Geschäftsverkehr darbietende Gelegenheit, sich mit ihm über seine neue Lehre zu unterhalten, und indem er zu ihr mit allem Feuer des Enthusiasmus von der ewigen Liebe und dem Seelenbräutigam in bildlichen Ausdrücken sprach, erweckte ihr unmerklich die irdische Liebe, welche durch seine feurigen Schilderungen bald so stark wurde, daß sie, obgleich schon 45 Jahre alt, kein Bedenken trug, ihren 25jährigen Lehren und kräftigen Fabrikmeister zu heirathen und dadurch zu einem reichen und angesehenen Fabrikbesitzer und Kaufmann zu machen.

18
 Einmal hatte jetzt das Ziel erreicht, auf welches sein Herzgen
 er bedurfte, um die Menschen für sich zu gewinnen und zugleich von sich el
 machen. Er trat mit dem Pastor Schleiermacher, der, von religiöser Sch
 fangen, sich den philadelphischen Ansichten anzeigte, in engere Verbindung
 balzete unter dessen Lehre, Wein und Speisen reichlich bewirthete. Da
 denen er sie mit Thee, Wein und Speisen reichlich bewirthete. Da
 während er sie mit Thee, Wein und Speisen reichlich bewirthete. Da
 seinem Kenneren mit jedem Tage mehr ein schätzbare, frommes Bef
 saß nur in der Sprache des Jacob Obdome und anderer Myster zu
 durch das Freizeite und Angehörliche in seinen prophetischen Gaben
 ergebenen Gesellschaft den Glauben an seine neuverstandener Prophet
 bestärkten. Je höher sein Ansehen als neuerstandener Prophet
 bekamen ihm die Anhänger zu. Sie nannten sich selbst die Erweck
 als Brüder und Schwestern mit dem
 Anna van Buchel, d
 ihre Phantasie

[illegible][illegible]

seiner Erscheinungen von dem Herrn vernommen hatte, niedergeschrieben waren; und verstand dann niemals am Abend in der Versammlung darüber Vorträge zu wodurch er der neuen Lehre immer mehr Anhänger gewann; und noch war kein Jahr verfloßen, als Eller sich der freudigen Ueberzeugung überlassen konnte, daß ihm genannte Sekte schon gegen 50 Haushaltungen zählte. Indessen hatte Frau seinen vertrauten Umgang mit der Anna van Buchel und ihre gegenseitigen hangen schon längere Zeit mit Mißtrauen betrachtet, und als er ihren eindringenden Vorstellungen die Versicherungen seiner Unschuld entgegensetzte, den Liebesverkehr nichtbestoweniger fortsetzte, so warf sie ihm zuletzt in ihrer erwachten Eifersucht seine Untreue vor, nannte Anna van Buchel eine heuchlerische Duhbirne, erklärte Drohungen für Betrügerei und drohte endlich sogar das ganze Treiben der Versammlung bekannt zu machen und dieselbe auseinander zu sprengen, um ihr Ver-, so viel noch möglich sey, zu retten und ihren häuslichen Frieden wieder herzu-

Durch diese in der Leidenschaft ausgestoßenen Drohungen wurden Eller und seine Anhänger in eine solche Wuth versetzt, daß sie mit der größten Festigkeit auf die unglückliche Frau losstürzten, sie mit den argsten Schimpfworten überhäuften und daß sie thätlich mißhandelt haben würden, wenn sie, von Furcht und Schrecken ergriffen nicht eilig ausgewichen wäre und sich auf ihr Wohnzimmer zurückgezogen

Hier angekommen, sank sie ohnmächtig zu Boden, und als sie sich von ihrem kranken Zustande einigermaßen wieder erholt hatte und zu ihren häuslichen Angelegenheiten zurückkehren wollte, sah sie sich, gleich einer Gefangenen, eingesperrt. Jetzt erst er- sie ihre fürchterliche Lage. Da Niemand auf ihr wiederholtes Rufen nach Freiheit hörte, ward sie aufs Höchste zum Zorn gereizt; sie fing an zu lärmen, zu toben, jenes Schicksal und Alle, die sie in's Verderben geführt hatten, zu verfluchen, und benutzte dadurch ihrem Manne einen erwünschten Vorwand, sie für verrückt zu erklären, alle Mitglieder der Versammlung, welche sie so toben hörten, nicht ermangelten beizustimmen. Jetzt durfte Anna van Buchel dreist wagen, der Versammlung der nächsten eines Abends zu verkündigen, daß ihr der Herr geoffenbart habe, die alte Eller wäre von einem bösen Geiste besessen und würde nächstens zum Teufel gehen; sie sey niemals Ellers Weib gewesen, sondern ihm nur gegeben, um sein Fleisch zu verzehren. Hierauf befahl sie den Söhnen derselben, Jacob und Johann Boldhaus, mit Eller hielten, zu ihrer Mutter zu gehen und ihr zu sagen: sie könnten und da sie nicht mehr als ihre Mutter anerkennen, weil sie mit dem Teufel Gemeinschaft: Unter diesen Umständen war die Unglückliche ein halbes Jahr lang täglich den Beschimpfungen, Belästigungen und Quälereien preisgegeben, bis sie, zu der ersten Verzweiflung gebracht, von denselben durch den Tod befreit wurde. Eller ke mit seinen Anhängern vor Freude und sagte, daß die babylonische Mure gerichtet dem Prediger Schleiermacher befahl er dann zum Texte der Leichenrede die Worte Jesajas Kap. 5, Vs. 16 zu nehmen: „Aber der Herr Zebaoth erhöhet werde im Lande, und Gott, der Heilige, geheiligt werde in Gerechtigkeit.“

Kurze Zeit nach dem Begräbniß seiner ersten Frau, deren Tod er mit Ungebuldet hatte, heirathete Eller die Anna van Buchel, mit welcher er schon längst in einem unästlichen Verhältnisse gelebt hatte, um, wie er vorgab, ihre Unschuld zu beweisen. Während er seit dem Jahre 1726 als Stifter einer neuen Religionssekte sein mehr im Stillen getrieben hatte, beschloß er jetzt, ermuntert durch das Ansehen, welches Anna als Prophetin besaß, offener mit seiner Lehre hervorzutreten. Demnach behauptete er, übereinstimmend mit den Prophezeiungen des Professors Horch Marburg, daß nach Offenbarung Johannis Kap. 3, Vs. 1 und 7 die sardische Perle im J. 1729 aufhöre und 1730 die glückselige Zeit der philadelphischen Perle beginnen werde. Nun mehrten sich auch die Erscheinungen und Traumgesichte der Frau, und was sie als göttliche Offenbarung verkündigte, wurde in eine Schrift getragen, die später unter dem Namen der Hirtentasche nur den eingeweihten und

vertrauten Anhängern als ein Geheimniß mitgetheilt ward. Zunächst gab sie an: Herr habe ihr geoffenbart, sie und ihr Ehemann wären aus dem Stamme Juda zwar aus dem Geschlechte Davids entsprossen, welches Geschlecht der Höchste mit Stamme bis auf ihre Zeit rein und unbefleckt erhalten hätte; sie beide sollten nach Willen Gottes die Gründer des neuen Reiches Jerusalem seyn; Räte und Könige sollten von ihnen herkommen, und wer ihnen nicht gehorchen wollte, dem sollten sie Füßen auf die Hälse treten; sie und ihr Mann wären die zwei Zeugen, welche Macht hätten, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, nach Offenbarung Johannis Kap. 11; sie sey das Weib mit der Sonne bekleidet, nach Offenbarung Johannis Kap. 12, eine Hütte Gottes bei den Menschen Kap. 21, 3, und die Braut Lammes, nach dem Hohenliede Salomonis, vergl. Psalm 48, 10; der Herr rede ihr in einer solchen klaren und deutlichen Stimme, wie Jemand mit seinem Freunde redet, oder wie vor Zeiten Jehova mit Moses von Angesicht zu Angesicht; sie selbst das Gegenbild Moses, Eller aber Aaron oder der Mund Moses, nach 2. B. II 4, 16, weil er den Beruf habe, die göttlichen Reden, welche ihr im Verborgenen gethan würden, den erweckten Christen vorzutragen. Auch ihrem Manne wäre derselbe erschienen und hätte die Vorhaut seines Fleisches beschnitten, und die Scham dieser Beschneidung müßte er so lange erdulden, bis der neue Bund seine Kraft habe.

Nachdem Eller sich überzeugt hatte, daß diese angeblichen Offenbarungen von seinen Anhängern mit ehrfurchtsvollem Staunen und gläubigem Vertrauen aufgenommen werden, schritt er seinem Ziele näher und verkündigte ihnen, der Herr sey seiner Frau erschienen und habe ihr die frohe Botschaft kund gethan, daß sie die Zionsmutter welche den Heiland der Welt, der zum zweiten Male der sündigen Menschheit erschaufere, gebären solle; derselbe würde die Heiden mit der eisernen Ruthe weiden und König des tausendjährigen Reiches werden; nach den 70 Wochen des Propheten würde die Zeit ihren Anfang nehmen, und der Satan sollte 1000 Jahre weilen seyn. Ein andermal betheuerte sie, der Herr sey ihr auf einer grasigen Wiese erschienen, auf einem rothen Schimmel reitend, und neben ihm stehend daselbst eine Schafe; die letzteren bedeuteten die Kinder, die Eller mit ihr erzeugen würde, einen recht tiefen Eindruck auf die Gläubigen zu machen, hatte sie zuweilen auch in der Versammlung selbst Erscheinungen, indem sie sich im höchsten Grade entzückt fühlte, und vorgab, den Himmel geöffnet und den glückseligen Zustand der Kinder Gottes zu sehen; dann wieder mit Schauer erzählte, wie sie in die Hölle geführt würde und den dortigen Zustand der Verdammten erblickte, oder auch wohl unter schrecklichen Gebärden erzählte, wie sie den Versuchungen des Teufels bloßgestellt sey, weshalb ihr der Herr auch die Boten habe nach gewissen Plätzen, zum Beispiel nach einer Stelle an einem kleinen Bache in der Nähe von Elberfeld, zu gehen, weil dort dem Teufel seine volle Macht einräumt sey.

Durch diese und ähnliche Erscheinungen war das Ansehen der Frau Eller außerordentlich gestiegen, als zur Freude aller Gläubigen sich zeigte, daß sie sich in segneten Umständen befand. Von allen Seiten wurden ihr nun kostbare Geschenke gebracht, und alle Glieder der erweckten Gemeinde beeiferten sich, ihre Gunst zu gewinnen; denn sie lebten der freudigen Hoffnung, daß die Mutter Zions den Heiland der Welt zum zweiten Male gebären würde. Allein statt eines Sohnes, den man erwartete, gebar sie eine Tochter, und die Gläubigen sahen sich in ihren Hoffnungen ungenügend getäuscht. Doch Eller wußte sich in der Verlegenheit, in die er so unversehens gerathen war, zu helfen. Er tröstete die Versammelten mit einigen Sprüchen der Schrift und verkündigte ihnen feierlichst, der Herr habe ihm geoffenbart, daß das neue Reich seinen Anfang noch nicht habe nehmen können, weil das Vertrauen zu Eller und Zionsmutter unter ihnen noch schwankend sey; deshalb möchten sie, sagte er ihnen, nur in gläubiger Hoffnung erhalten, damit die Schrift erfüllet würde. Als ihn im Jahre 1733 die Zionsmutter, aufs Neue schwanger, mit einem Sohne erse-

er triumphirend: „die Zeit der Erfüllung ist erschienen, daß das Weib mit der
 ne bekleidet“, wie es in der Offenbarung Johannis Kap. 12, Vs. 1 und 5 heißt,
 in Sohn geboren wird, der alle Heiden mit der eisernen Ruthe weiden soll“; von
 ferner Psalm 2, 9 gesagt wird: „Du sollst sie mit einem eisernen Zepter zer-
 gen; wie Löpfe sollst du sie zerschmeißen,“ — und Psalm 68, 28: „Da herrschte
 c ihnen der kleine Benjamin.“ In der That erhielt der Knabe in der Taufe den
 nen Benjamin, und alle Gläubige, die zu ihm herantreten und ihn sehen durften,
 horten ihn schon in der Wiege als den künftigen großen Propheten und den Heiland
 Welt. Und um seine Anhänger in diesem eitlem Glauben zu bestärken, versicherte
 er mit feierlich-ernster Miene: er sey nicht natürlicher Vater seiner Kinder, sie wären
 mehr unmittelbar von Gott gezeugt und daher ohne Sünde geboren; Benjamin sey
 Sohn Gottes, wie in der Bibel geschrieben stehe: „Er wird wiederkommen
 einer Wolke,“ und Hebräer 9, 28: „Zum andernmahl aber wird er
 e derkommen ohne Sünde denen, die auf ihn warten, zur Seligkeit.“
 Da sich die Zahl der Gläubigen allmählich so sehr vermehrt hatte, konnte Eller
 nur denken, aus der Gemeinde eine Kirche nach seinem Sinne zu bilden. Er ver-
 theilte demnach seine sämtlichen Anhänger in drei Klassen. Zur ersten Klasse ge-
 hörten die im Vorhose, welche sich zwar zu ihm bekannten, aber noch nicht von
 n Lehren und Geheimnissen unterrichtet waren; zur zweiten rechnete er die an
 e Schwelle, welche als Eingeweihte in der Gemeinde Standespersonen ge-
 met wurden; und endlich zur dritten die Vertrautesten unter den Eingeweiht-
 e, die sich schon in dem Tempel befanden und Geschenke genannt wurden.
 Die vornehmsten Glaubenslehren dieser neuen Kirche durften nur den Eingeweihten
 heit werden, und diese mußten vorher schwören, daß sie dieselben als unverletz-
 e Geheimnisse bewahren wollten. Sie lassen sich, wenn man die betreffenden Äuße-
 rungen darüber, sowie sie sich an verschiedenen Stellen der Pirtentafche zerstreut finden,
 zusammenstellt, auf folgende 8 Hauptpunkte zurückführen.

- 1) Gottes Wesen liegt zwar in jeder Creatur; aber in Eller allein wohnt die Fülle der Gottheit.
- 2) Die Bibel ist zwar Gottes Wort; da aber Gott der Herr sich Ellers Frau offenbart und ihr gesagt hat, daß eine neue Zeit anfangen solle: so ist auch eine neue Offenbarung nöthig, und diese ist die Pirtentafche.
- 3) Nicht nur die alten Heiligen werden nochmals auf der Erde erscheinen, sondern auch der Heiland wird noch einmal geboren werden.
- 4) Eller ist das Gegenbild Abrahams, aber größer als dieser. In Abraham ist die Person des Vaters, in Isaaß die Person des Sohnes und in Sarah die Person des heiligen Geistes gewesen. In Eller dagegen wohnt die Fülle der Gottheit. Der Herr hat ihn auch zum Segen gestellt, so daß jetzt kein Segen und keine Glückseligkeit zu hoffen ist, als allein durch ihn, dem der Herr seinen Rathschluß geoffenbart hat; daher Alle, die es nicht mit ihm halten oder ihm entgegen sind, nichts Anderes als den Fluch des Herrn zu erwarten haben.
- 5) Eller, von Gott selbst beschnitten, muß um der Sünde des Standes willen Krank-heit und Schmerzen ertragen, nach Jesaias Kap. 53.
- 6) Moses und Elias sind nicht bloß Vorbilder von Christus, sondern auch von Eller gewesen.
- 7) Ebenso sind auch David und Salomo Vorbilder von Eller.
- 8) Ellers Kinder sind unmittelbar von Gott erzeugt worden.

Die diesen Glaubensartikeln entsprechende Sittenlehre mußte um so mehr von den Grundfägen des Christenthums abweichen, da sie, obgleich sie Manches von denselben aufnahm, nicht Tugend und Herzensreinheit, sondern grobe, sinnliche Genußsucht zur Grundlage hatte.

Nachdem Eller die neue Sette gestiftet hatte, war er nicht mehr zufrieden mit

Ronsdorfer Ecke

Es war im Jahre 1737, als Eller mit seiner Familie nach Ronsdorf
 und es mit Feuer und Schwert vertilgen werde.
 Viele seiner Anhänger folgten ihm sogleich und bauten sich daselbst mit
 an, daß in kurzem 50 neue, schöne Häuser den kleinen Ort zierten. Fa
 waren auf die Art gebaut, daß ihre Vorderseite gegen Morgen w
 gerichtet war. Denn dieses Haus sollte die Stiftsh
 und zumm darstellen.

Viele seiner Anhang- 50 neue, 14, daß ih-
an, daß in Kurzem die Art gebaut, Denn dieses Haus
nungen waren auf die Art gebaut, Tummim darstellen.
dem Hause Ellers, gerichtet war. Urim und Tummin darstellen.
Eller aber die Bundeslade Urim und Tummin darstellen.
Das nächste Bedürfnis für die neue separatistische Gemeinde war
ein eigener Prediger. Um diese zu erlangen, mußte sich Eller
Scheine zu verschaffen, mit welchen er zuverlässige Abgeordnete in ver-
Deutschlands, sowie nach Holland, England und in die Schweiz aus-
Gemeinde Gottes in dem neuen Jerusalem Geld sammeln ließ. 7
gläubige und fromme Christen aufgenommen wurden, brachten sie so
zusammen, daß nach ihrer Rückkehr nicht nur eine neue Kirche
werden konnte, sondern daß man auch auf Ellers Vorschlag den Pr-
aus Elberfeld nach Ronsdorf berief. Am 24. December 1741 hi-
trittspredigt in der neuen Kirche und gelobte das Beste der Gem-
zu befördern. Daher glaubte Eller zuversichtlich, in ihm einen
Absichten gewonnen zu haben. Auch gingen Beide eine Zeitlang
und als bald darauf von der Zionsmutter, statt

Benjamin, eine Tochter geboren wurde, war es vorzüglich Schleiermacher, welcher die von Zweifeln beunruhigten Gemüther der Gläubigen so lange aufrecht erhielt, bis Eller in Verlegenheit dadurch ein Ende machte, daß er die vornehmsten Glieder der Gemeinde zu sich berief und ihnen ankündigte, der Herr habe der Zionsmutter geoffenbart, daß ihre Tochter dazu berufen sey, männliche Thaten zu verrichten; und kaum war das Mädchen zwei Jahre alt, so wurde ihm von den bethörten Menschen göttliche Ehre angethan. Selbst die Bildnisse, welche Eller um diese Zeit von sich, seiner Frau und Tochter hatte malen lassen, wurden von seinen Anhängern mit schauer Ehrfurcht betrachtet; wer aber das Glück hatte, mit der Familie zu Tische zu sitzen, der glaubte das Brod im Reiche Gottes zu essen und in der Gemeinde der Auserwählten vorzugsweise begnadigt zu seyn.

Von nun an richtete Eller sein ehrgeiziges Streben hauptsächlich darauf, das neue Jerusalem zu erweitern, und so viel wie möglich in demselben als unumschränkter Herr zu gebieten. Er ließ allenthalben durch vertraute Anhänger leichtgläubige Menschen werben und streckte ihnen, wenn sie verheirathet und unbemittelt waren, Geld zum Ankauf ihrer Häuser vor; unverheiratheten jungen Männern gab er Credit und Arbeit, ließ sie, Mädchen, die er ihnen vorschlug, zu Frauen zu nehmen, und machte sie durch völlige von sich abhängig. Verliehen sie dann später in Mangel und Noth und wandten sich mit der Bitte um Hülfe an ihn, so wies er sie stolz und unfreundlich ab, und behandelte sie sogar hart und grausam, wenn sie von ihm abzufallen drohten, um dadurch auch bei Anderen Furcht zu erwecken.

Durch den Aufbau so vieler Häuser war das kleine Ronsdorf in wenigen Jahren sehr vergrößert, daß es Eller nicht schwer wurde, demselben durch seinen Einfluß bei Regierungsbehörden die Stadtgerechtigkeit auszuwirken und Obrigkeit und Stadtgeschick nach der damals bestehenden Verfassung des Herzogthums anzunordnen. Bürgermeister und Richter wurden aus der Bürgerschaft gewählt, und Eller nahm ohne Widerstand die ersten Stellen für sich in Anspruch. Nur der Gerichtsschreiber mußte ein vom Könige bestätigter Rechtsgelehrter seyn; aber auch dieser war eine Creatur Ellers, ohne dessen Willen daher weder im Magistrate noch beim Gerichte etwas beschloffen wurde. In Gesandtschaft nur das, was er wollte, und er durfte sich für den unumschränktesten Herrscher in dem neuen Jerusalem halten. Die Gesunden richteten sich nur nach seinem Rath; die Kranken suchten bei ihm Hülfe, empfahlen sich seiner Fürbitte und erwarben von seinem prophetischen Ausspruche die Entscheidung, ob sie genesen oder sterben würden. Keine Verlobung oder Verheirathung durfte in Ronsdorf ohne seine Bewilligung geschehen. Wurde ein Kind geboren, so mußte die Geburt ihm angezeigt werden; bestimmte dann die Taufpathen, gab dem Kinde irgend einen biblischen Namen und leitet die Taufhandlung an, welche nicht nur höchst leichtsinnig vorgenommen, sondern der Regel auch mit einem so wilden Gastgelage beschloffen wurde, daß sich die Gesellschaft selten anders, als in dem Zustande völliger Betrunktheit trennte. Auf diese leichtsinnige und ausschweifende Weise ward das heilige Abendmahl, die Aufnahme in die Gemeinde der Auserwählten, die Einweihung in die Klasse der Standespersonen wie der Geburtstag Ellers oder eines Mitglieds seiner Familie gefeiert. Bei solchen Gelegenheiten suchte Eller seinen Anhängern, besonders denjenigen unter ihnen, denen nicht recht traute, die verborgensten Gedanken und Geheimnisse ihres Innern zu entdecken. Dabei erklärte er offen, daß er solche Genüsse des Lebens für ein Vorrecht; Freiheit des Evangeliums in dem neuen Zion halte, die ebenso wenig sündlich sey, als es Abrahams Verbindung mit der Hagar, die That Davids mit der Bethsabea und Salomons Vielweiberei im Alten Testamente wäre.

Als darauf die Zionsmutter im Jahre 1744, nachdem sie noch eine Tochter geboren hatte, plötzlich starb und ihr Tod in ein undurchbringliches Dunkel gehüllt blieb, suchte er aber, um die bestürzten und bedrängten Glieder seiner gläubigen Gemeinde zu trösten und zu trösten, mit der Versicherung hervortrat, daß Alles, was er früher

Sogleich Ellers bemerkte, daß sich Ellers
 jedem Tage einen größeren Anhang in der
 hören der ihm nachtheiligen Predigten, und als die
 ließen, brachte er es mit Hülfe der von ihm gänzlich abhängigen Anhänger, der
 Wülffing von Solingen, zum zweiten Prediger der Gemeinde gewählt wurde
 durch denselben Schleiermachers Einfluß zu schwächen oder ganz unschädlich zu
 Auch diejenigen, welche diese Wahl nicht billigten, stimmten aus Furcht vor
 die allgemeine Frende ein, und Alle ohne Ausnahme, mochten sie reich oder arm
 nehmen oder gering seyn, beifetzten sich bei dem Umzuge Wülffings behülflich und
 Ronsdorf durch das Tragen irgend eines Hausgeräthes persönlich behülflich und
 Die Befolgung dieses zweiten Predigers, an dem Ellers auf Neue eine bedeutend
 erhielt, sollte nach seiner Bestimmung aus dem Betrage der Nebeneinkünfte oder der so
 sammelten Geldern bestritten, der Betrag der Nebeneinkünfte oder der so
 Accidentien dagegen von beiden Predigern gleichmäßig getheilt werden. Ungeach
 blinden Eifers für Ellers erhielt Wülffing ein gutes Vernehmen mit Schleierm
 Zeit lang aufrecht; doch konnte dasselbe auf die Dauer um so weniger bestehen,
 terer nicht nur fortfuhr, Ellers Lehre zu bekämpfen und stets erbaulich zu
 sondern auch immer mehr Zuhörer bekam, während Wülffing nicht nur höchst w
 Predigten, die über des Königs Dg zu Basen eiserne Bett, 5 Mofis 3, 11.
 die Worte Lukas 19, 4: „Und Zachäus stieg auf einen Maulbeerbaum,“ hi
 auch bei jeder Gelegenheit die Ellersche Lehre zu bekämpfen und stets erbaulich zu
 solem als das größte Heil der Gläubigen unablässig empfahl. Als dara
 1749 ein reicher Kaufmann Namens Dg zu Basen eiserne Bett, 5 Mofis 3, 11.
 schwinden seiner Kräfte die Wittwe heirathete, und zugleich sein unsittliches
 Wochen der Trauer die Wittwe heirathete, und zugleich sein unsittliches
 Leben in den von ihm veranstalteten Zusammenkünften mit seinen erge
 frech fortführte, Wülffing aber die Wittwe heirathete, und zugleich sein unsittliches
 in seinen Unterredungen mit den Gemeindegliedern dreist zu behaupten
 den Tod von Ellers zweiter Frau nichts verloren, sondern vielmehr
 Ellers selbst hätte so gut göttliche Offenbarungen, als seine Frau sie
 Serubabel und der Siedelring an der Hand Gottes: da er
 macher öffentlich um so nachdrücklicher gegen denselben und machte
 nem erbittertesten Feinde. Auch folgte die Rache sehr bald nach,
 fehl am 4. Juni 1749 der Räder mit einem langen Zettel
 Straßen der Stadt ging und den Bornehmsten der Gemeinde a
 5. d. M. Vormittags 8 Uhr in der Kirche zu einer wichti
 Hier ward ihnen nun erklärt, daß bei der Uneinigkeit
 entstanden sey, das Consistorium einige

auf die Prediger und ihre Predigten Acht geben und demnächst darüber unpar-
 tisch berichten sollten. Darauf wurde eine Anklage gegen Schleiermacher erhoben und
 des ferneren Betreten der Kanzel untersagt. Vergebens suchte der Verfolgte Schutz
 der Landesregierung, weil gleichzeitig von der Gemeinde eine Deputation nach
 Elberfeld und Ransheim abgesandt war, welche unter anderen Schriften eine Vorstellung
 30 Artikeln überreichte, worin sie ihren Prediger Schleiermacher fälschlich beschul-
 digte, daß er ein Störer der allgemeinen Ruhe wäre, irrgläubige, im römisch-deutschen
 nicht gebildete Lehren öffentlich vorträge, über die Katholischen, den Papst und
 Landesherren schimpfte und durch seine ferneren Amtsberrichtungen den allgemeinen
 Umgang der Stadt Konsdorf herbeiführen würde. Eine von der Regierung angeord-
 net und mit einem Commando von 50 Mann nach Konsdorf abgeschickte Commission
 während sich die Ellersche Partei die gewaltthätigsten Ausfälle erlaubte, einen
 Rath vor, der zwar durch ein kurfürstliches Rescript vom 15. Juni 1749 bestätigt,
 wohl von den Gemeinde-Deputirten verworfen wurde, bis man endlich nach Lan-
 den. und Herfritten den 25. Juni dahin übereinkam, daß der Prediger Schleier-
 macher seine Stelle aufgeben, und dagegen von der Stadt 5200 Rthlr. für seine Be-
 züge in Konsdorf erhalten sollte. Er zog wenige Tage darauf nach Elberfeld,
 wo er 3000 Rthlr. baar ausgezahlt und über das Uebrige einen Wechsel ausge-
 halten hatte, den man aber später aus nichtigen Gründen nicht anerkennen wollte.
 Konsdorfer wählten statt seiner auf Ellers Betrieb den Prediger Rudenhaus
 Ratingen, der seit 1738 ein eifriger Vorsteher und Beförderer ihrer Sekte war
 von dem ein Zeitgenosse sagt: „Dieser Rudenhaus ist, in Ansehung des blinden
 Faus, dem Eller fast ebenso gelungen, gleichwie Wülfig. Ueberhaupt aber liebt
 er den Grundsätzen der Konsdorfer, mehr den Baohum, als die Minervam.“
 Mit der Entfernung Schleiermachers war indeffen Ellers Nachsicht noch nicht be-
 endet; er brachte ihn vielmehr, um ihn gänzlich zu Grunde zu richten nun auch noch
 zu ziehen, mit dem Teufel im Bunde zu stehen und von demselben das Heren-
 zu haben; und er wurde darin von dem Prediger Wülfig thätig unterstützt.
 Den weitverbreiteten Glauben des Volkes an Hexenmeister und Zauberer war es
 nicht schwer, Jemanden auf diese Weise der Verachtung und Verfolgung auszu-
 zu, wenn man nur Zeugen für seine Behauptung aufstellen konnte, und an solchen
 es einem Eller niemals. Der Prediger Wülfig verkündigte sogar eines Son-
 der der Gemeinde von der Kanzel: der böse Geist sey in Schleiermacher gefahren und
 ihn zu einem großen Hexenmeister gemacht; denn er selbst habe ihn vor Kurzem
 Nachts mit einem Dreizack in der Hand auf dem Schornsteine eines Nachbarhauses
 sehen. Auch wisse er, daß sich derselbe in eine Schlange, Kröte, in einen Ziegenbock,
 eine Rabe, einen Hund, Raben und dergleichen verwandle, die Getränke und Speisen
 vergifte und die Häuser und Menschen bezaubere. Die meisten Einwohner der Stadt
 glaubten an diese angeblichen Hexereien und Zaubereien, und wer nicht daran glaubte,
 mußte sich wenigstens so stellen, als ob er es thäte, so daß Jedermann ohne Unterschied
 beehrte, nach der Vorschrift Ellers durch häufiges Waschen und Reinigen seines
 eigenen Hauses und aller Gegenstände in demselben sich gegen alle bösen Einwirkungen des
 Hexenmeisters zu schützen. Hieran wurde von Eller eine förmliche Anklage gegen
 Schleiermacher wegen Zauberei bei der Regierung erhoben, und er würde, da die in
 der Anklage angeführten Thatfachen von ergebenen Anhängern seines Gegners als Zeu-
 gen gewissenlos beschworen wurden, verhaftet und wahrscheinlich als ein gefährlicher
 Hexenmeister und Zauberer verurtheilt und hingerichtet worden seyn, wenn er sich nicht,
 eilig von seinen Freunden gewarnt, der ihm drohenden Gefahr durch die Flucht nach
 Land entzogen und daselbst Schutz gefunden hätte. Dennoch durfte er es als eine
 lässliche Fügung der Vorsehung ansehen, daß Eller den 16. Mai des Jahres 1750
 starb und somit jede Verfolgung von dieser Seite aufhörte.

Mit Eller verlor die von ihm gestiftete Konsdorfer Sekte ihre Hauptstütze. Zwar

erklärte der Prediger Wülffing auf der Kanzel: „Elias sey gen Himmel gefahren, habe seinen Mantel fallen lassen“ und bezeugte große Lust, das Treiben seines Mantel- und Vorbildes mit Johannes Voldhaus, dem Sohne von dessen erster Frau, zu sehen. Allein auch ihm fristete das Schicksal nur noch eine kurze Zeit das Leben, der größte Theil der Ronsdorfer machte, da die Stadt zum Glück vernünftiger, rechtschaffener Prediger erhielt, der schwärmerischen und unsittlichen Lehre der Ronsdorfer Sekte ein Ende, indem er zu dem reinen evangelischen Glauben seiner Väter zurückkehrte. Auch Schleiermacher fand endlich einen rastlos thätigen Vertheidiger seiner schuld an dem Candidaten Joh. Werner Knebel, und verdankte seine vollkommene Rechtfertigung und Rettung theils den beiden beachtungswerthen Gutachten, welche theologischen Fakultäten zu Marburg und Herborn auf Knebels Antrag über die Schleiermacher schuld gegebene Panberei ausgestellt hatten, theils den gewissenhaften Urtheilen der bergischen Synode und der trefflichen Vorstellung des Abgeordneten selbst, des Pastors Lepper, an die preussische Regierung.

Quellen dieses Artikels sind: Gräuel der Verwüstung an heiliger Stätte, die Geheimnisse der Bosheit der Ronsdorfer Sekte (von Joh. Werner Knebel, Frankfurt und Leipzig. 1750. 4. — Ronsdorffischer Katechismus von Petrus Wülffing, Consistorialrath und Prediger der evangelisch-reformirten Gemeinde der Ronsdorff. Düsseldorf 1756. 8. — Johann Voldhaus, Ronsdorfs Geschichte. Düsseldorf 1757. 8. — Das jabelirende Ronsdorff, abgefaßt von Petrus Wülffing und herausgegeben von Joh. Voldhaus. Wülffingheim a. Rh. 1760. 8. — Ronsdorffs silberne Trompete oder Kirchenbuch, abgefaßt von Petrus Wülffing, Consistorialrath und Prediger der reformirten Gemeinde in der Stadt Ronsdorff. Wülffingheim a. Rh. 1761. 8. Angehängt: Ronsdorffs Kirchen-Formularen. — Ueber die Schwärmer von (Heinrich) Jung-Stilling. — Versuch einer Geschichte der religiösen Schwärmerie im ehemaligen Herzogthum Berg von J. Ad. Engels. Schönbach 1826. 8. — G. F. Rüttgen.

Rosenbach, Johann Georg, ein Sporererfelle aus Heilbronn, (sein Vorfahr Melchior Rosenbach, war Hofsporer daselbst), trat mit seinen Schwärmerien im Jahre 1703 hervor. Er bekennt von sich selbst, daß er in der Jugend in den Sitten des Satans und in den Banden der Sünde gelegen, bis er durch besondere Gelegenheiten sich zu Gott bekehrt habe. Diese Gelegenheit gab ihm der Notarius Johann Kabe zu Erlangen durch seine Schriften*). Durch diese erweckt und durch seine Gesichte sich zur Belehrung Anderer berufen fühlend, ließ er sein Handwerk liegen, durchzog, predigend und Bettstunden haltend, die Städte Bamberg, Nürnberg, Erlangen, Altdorf, wo einige Professoren der Universität sich für ihn auszeichneten, Heilbronn, Heidelberg, Tübingen, wo er unter den Studirenden Anklang gewann, Koburg, wo er, in Gegenwart des Herzogs von Sachsen-Saalfeld und des General-Superintendenten Dr. Stempel, ein Verhör zu bestehen hatte, Halle, Berlin, Hamburg, wo er des Diebstahls beschuldigt wurde, und andere. Aber überall wohin er kam, setzte sich ihm, seiner schwärmerischen Lehren wegen, die Geistlichkeit entgegen, überall wurde er von der Obrigkeit ausgewiesen. Endlich kam er auf sein Wanderzügen nach Holland, wo sich allmählich seine Spur gänzlich verlor, nach noch zuvor von da die Nachricht von dem Aufhören seiner Schwärmerien nach Deutschland gekommen war.

In dreien Schriften, die ohne Angabe des Ortes, die dritte auch ohne Angabe des Jahres erschienen sind, („Glaubens-Bekenntniß“, 1703; „Wunder und gnadenvolle Belehrung“, 1704; und „Wunder- und gnadenvolle Führung Gottes eines auf dem Wege der Belehrung Christo nach“)

*) „Wahrer Christ“, 1699. „Weg durch die Kreuz-Pforte zu Christo“, 1701. „Sonnen- und Mittags-Felle auf die dunkle Morgenröthe“, 1702.

den Schafes*) hat Rosenbach die Irrthümer, die er predigte, des Weiteren auch den Druck dargelegt. Diesen Schriften zufolge hielt Rosenbach nichts von der Wiedertaufe, weil man zu ihr in der Schrift keinen Befehl habe, und sie auch in der Kirche nicht gebräuchlich gewesen sey. Er nahm bei der Kindertaufe besonders an, daß man bei den getauften Christenkindern keine Merkmale der Wiedergeburt oder bessere Kennzeichen des Guten, so innerlich in ihnen läge, wahrnähme, als man ungekauften Kindern der Türken und Heiden, indem jene ebenso hartnäckig, ungläubig, rachgierig und lieberlich, wie diese, wären; woraus man zu schließen habe, die Kraft der Wiedergeburt, welche man der heiligen Taufe beilege, keinen Grund, und solche bei den Getauften sich erst in den späteren Jahren äußern müsse. — Das heilige Abendmahl anbetrifft, so lehrte er, daß dasselbe nur zum Gedenken Jesu Christi gestiftet sey, aber nicht, damit wir darauf unsere Seligkeit bauen können. — Das Predigamt lästerte er auf alle mögliche Weise. Er sagt: Die Pfarrer könnten unmöglich bei ihrem Amte ein gutes Gewissen haben, so lange sie wußten, sie seyen Christi Diener; sie hätten keine Macht, Sünden zu vergeben; der Sündenbüßel sey gänzlich abzuschaffen, denn wie er jetzt beschaffen, sey er eine verfluchte Hölerei und Gaulelei; auf die symbolischen Bücher zu schreiben, sey etwas Ungeheures. — Das Kommen eines tausendjährigen Reiches und den mittleren Zustand der Seelen nach dem Tode behauptete er fest. — Er machte einen Unterschied zwischen der heiligen Schrift und dem Worte Gottes, indem er nur für ein bloßes Zeichen, für einen todten Buchstaben zugab. — Christus sey zwar für den Heiland der Welt, glaube aber, es könnten auch diejenigen, die von ihm keine Erkenntniß hätten, durch ihn selig werden, sofern nur das Fünkchen der Natur in ihrer Seele läge und nichts Anderes, als der innerliche Christus, erweckt und gleichsam aufgeblasen werde. — Den Glauben vermischte er mit dessen Früchten, und die Rechtfertigung mit der Heiligung.

Als das „Glaubens-Bekenntniß“ des Rosenbach im Jahre 1703 zu Heilbrunn erschienen war, ließ der dortige Pastor Johann Philipp Storr eine „Abweisung des Rosenbach'schen Glaubens-Bekenntnisses“ drucken, auf die Rosenbach mit einer „Nothwendigen Adresse“ erwiderte, der er verschiedene lobende Zeugnisse etlicher Professoren zu Altdorf, als Lange's, Wagenseil's, Heubach's und anderer beigelegt hatte. Dies veranlaßte Storr im J. 1704 ein Sendschreiben an die Universität Altdorf zu drucken zu lassen, in welchem er die Professoren wegen ihres Lobes der Rosenbach'schen Irrthümer scharf tadelte und letzteren ausführlich nachwies. Noch in demselben Jahre trat der Professor Johann Michael Lange in Altdorf in einer „Antwort auf Storr's Send-Brief“ die Angegriffenen auf. Lange gesteht zunächst in dieser Antwort, daß er es nicht gesehen habe, daß sein Attest über Rosenbach gedruckt worden, und theilt dann, worin anstößig scheint, in vier Theile, indem er handelt 1) von den symbolischen Büchern, die man für keine Norm ansehen könne, darnach man sich im Lehren zu richten darauf man eidlich zu verbinden sey; 2) von der Schul-Orthodoxie; 3) von den genannten Pietisten und Philadelphern, und 4) von Rosenbach selbst, den er verdächtigt, und an dem er nichts Tadelnswerthes finden kann. Dieser Schrift Lange's antwortete Storr 1705 eine „Abgeenthigte und festgegründete Wiederantwort“, in welcher nicht nur der Send-Brief gründlich gerettet, sondern auch zugleich der Ueppigkeit der fanatischen Pietisterei allen redlich lutherischen Christen zu Abscheu und Verachtung ferner entdeckt und widerlegt wurden.“ Gegen das in der Schrift Lange's den symbolischen Büchern Gesagte edirte 1705 Edzardi „Vindicias librorum holicorum oppositas Joan. Mich. Langii cavillationibus.“ Außerdem erschien im Jahre 1706 gegen Rosenbach: „Die Traum-Theologie des neuen Hirschs J. G. Rosenbach“ von Regidius Zind, Pfarrer zu Nageln; und davor ein Schreiben H. S. Weber's an Rosenbach heraustrat, setzte Zind

diesem Schreiben 1706: „Ein Duzend handgreiflicher Fastnachts-Fragen“ entgegen. — Für Rosenbach sprach sich, neben Lange, der Hofrath Pfanner in seinem „Unparteiischen Bedenken“ (1707) aus, und als die „Unschuldigen Nachrichten“ (1707, S. 172) Eins und Anderes gegen dies Bedenken äußerten, antwortete Pfanner darauf in einer „Verantwortung seines Bedenkens“ (1708).

Vergl. Walch's Einleitung in die Religions-Streitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche. Th. I. S. 799 f. und S. 838 f. Th. II. S. 755 ff. Th. V. S. 1029 ff. — Unschuldige Nachrichten 1704. S. 852. 1707, S. 172. 1708, S. 758. 1715, S. 1054. 1716, S. 426 ff. 1721, S. 1096. — von Eines Kirchengesch. des 18. Jahrh. Bd. II. S. 747 f. und Schröckh Kirchengesch. seit Reform. Th. VIII. S. 404. 2. Heft.

Roth, Karl Johann Friedrich, Jur. Utr. Dr. von, l. bayerischer Staatsrath, 20 Jahre lang Präsident des protestantischen Ober-Consistoriums zu München hat durch diese seine Stellung und den persönlichen Einfluß, der, während er sie kleidete, von ihm ausging, in der Geschichte der protestantischen Landeskirche Bayern einen wichtigen Abschnitt eingeführt und befestigt, und sich ein bleibendes Gedächtniß dadurch gesichert. Die Jahre 1828 bis 1848, in denen er an der Spitze der oberprotestantischen Kirchenbehörde in Bayern stand, schließen in sich einen mannichfachen Wechsel der öffentlichen Stimmung überhaupt und der kirchlichen Richtung insbesondere. An seinen Namen knüpfte sich größtentheils der Umschwung, der die erste Hälfte des Abschnittes charakterisirte, und in den Kämpfen, welche die zweite Hälfte füllten, verdankte man seiner sicheren maßvollen Leitung mehr als die Zeitgenossen wußten oder doch zuuerkennen geneigt waren. Folgende Züge sollen dienen das Bild des Mannes zu gegenwärtigen und zu bewahren, der in mehr als einem Betracht wie eine Ordnung dasieht zwischen den Bestrebungen, welche in Kirche und Staat seit seinem Abtreten auf dem öffentlichen Leben überhand genommen haben, und den strengeren Ueberlieferungen früherer Zeiten, in denen sein eignes Wesen und Leben tiefe Wurzeln hatte.

Geboren war er am 23. Januar 1780 zu Baihingen an der Enz in Baden, und hatte zum ersten Lehrer seinen Vater, einen tüchtigen Schulmann, dessen jenes Ländchen mehr gestellt hat als irgend einer selbst der größeren deutschen Staaten. Zu inniger Vertrautheit mit den alten Sprachen ward er von Kind an erzogen, und der Einfluß des frühe schon lieb gewonnenen, nie abgebrochenen Verkehrs mit dem klassischen Alterthum drückte seiner gesammten Denkungs- und Handlungsweise einen Stempel auf, wie er unter dem Ueberhandnehmen moderner Zeitströmungen nicht leicht mehr gefunden und immer schwerer zu erlangen seyn wird. Ein anderer Charakter seines geistigen Lebens, der christliche Glaube und die Entschiedenheit positiv christlicher Ueberzeugung, trat erst später bei ihm hervor auf dem Wege reisender Erfolge und einer langsam aber sicher fortschreitenden Umwandlung seiner Anschauungen und Grundsätze. Denn als Jüngling schwärmte auch er, wie die Mehrzahl seiner Zeitgenossen, für die durch Voltaire und besonders Rousseau in Umlauf gekommenen Vorstellungen, und meinte auf deren Grund eine durchgreifende Umgestaltung aller bestehenden Verhältnisse erwarten und an seinem Theile fördern zu sollen. In dieser Stimmung war es ihm unmöglich, als er im Herbst 1797 die Universität Tübingen bezog, dem Studium der Theologie sich zu widmen, wie er selbst früher beabsichtigt und sein Vater gewünscht hatte. Er ergriff dafür das Studium der Rechte, wobei er in dem ausgezeichneten Rechtslehrer Malblanc einen eben so einsichtsvollen als tüchtigen Führer erhielt. Ueber der Durchforschung der römischen Rechtsquellen entwickelte sich bei ihm der Sinn und das Verständniß für Geschichte, der ihn fortan begleitete und zu einem ihrer gründlichsten Kenner machte. Eine frühreife Frucht dieser Beschäftigung war seine Abhandlung *de re Romanorum municipali*, mit welcher er als 21jähriger Jüngling den Doctorgrad der Rechte sich erwarb, und welche, wie

hon bei ihrem Erscheinen die Anerkennung der bedeutendsten Männer von Fach erlangt, noch heute ein lehrwerthes Zeugniß gleich großer Gelehrsamkeit wie Scharfsmuth ist. Von Malblanc empfohlen trat er bald nach vollendetem Universitätsstudium in den Dienst der damaligen freien Reichsstadt Nürnberg und vertrat die Interessen derselben als ihr Rechtsconsulent in Paris, Wien und Berlin. In dieser Stellung war er genöthigt, ein bis dahin ihm völlig fremdes Gebiet zu betreten, nämlich das der Finanzen, deren unheilbare Zerrüttung die frühere Selbstständigkeit Nürnbergs auch die dazu gekommenen politischen Umwälzungen unhaltbar gemacht hätte. Als diese an die Krone Bayern kam, trat auch er in den Dienst dieses Staates über, und zwar in demselben Geschäftszweig, in welchem er zuletzt gearbeitet hatte, erst als Finanzrath des Pegnitzkreises in Nürnberg, dann 1810 als Oberfinanzrath in München, und 1817 als Ministerialrath in dem I. Staatsministerium der Finanzen. Aber die ungewöhnliche Bildung des Mannes, von der unter anderem die in klassischem Stil verfaßte Biographie *de bello Borussia Commentarius*, erschienen 1809 unter dem damals in alle blendenden Zauber Napoleonischer Macht Herrlichkeit, Zeugniß ablegte, hatte ihm im Jahr 1813 auch die Wahl zum Mitglied der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften in München erworben, an deren Geschäften er den lebendigsten Antheil nahm und von welcher er bald eines der hervorragenden Mitglieder wurde. Unter den vielen trefflichen Männern, denen das junge Königreich Bayern seinen raschen Aufschwung und die zu seiner Blüthe verdankte, zu der es noch unter seinem ersten Könige Maximilian Joseph I. erhob, nahm Noth schon damals eine ehrenvolle Stelle ein. Mit Jakobi, dem Präsidenten der Akademie der Wissenschaften, mit Riethammer, dem eine Zeit lang die Organisation und Leitung des gelehrten Schulwesens in Bayern übertragen war, mit Thiersch, dem Meister der klassischen Studien, später mit Schubert, als dieser die Universität München berufen worden war, trat er in innige Beziehungen und theilte in Freundschaftsbände, welche erst der Tod gelöst hat. Schon hatte auch die religiöse Ueberzeugung den Standpunkt gewonnen, den er später als Präsident des Ober-Consistoriums mit durchschlagendem Erfolg behauptete. Zwei Werke, verglichen mit selten aus den Händen eines Finanzbeamten hervorgehen werden, die *Weisheit Dr. Martin Luthers*, ein Auszug aus dessen Schriften, den Noth 1817 herausgab, und *Hamanns Werke*, die 1825 von ihm besorgt erschienen, bezeichnen die Wendung, die in dem begeisterten Anhänger Rousseaus sich vollzogen hatte. Im Jahre 1828 berief ihn dann König Ludwig I. von Bayern, dessen besonderes Vertrauen er bis an sein Ende genossen hat, zum Präsidenten des Ober-Consistoriums. Dieses Amt, das er zwar nicht gesucht, wohl aber, wenn irgend eines, sich gewünscht hatte, und mit dessen Uebertragung an ihn begann die segensreichste Zeit seines amtlichen Lebens.

Wie allenthalben in Deutschland, so war auch in den vielerlei protestantischen Provinztheilen, welche seit 1806 nach und nach zur Krone Bayern geschlagen worden waren, die aufklärerische Richtung herrschend geworden, welche im letzten Drittheil des vorigen Jahrhunderts ihren Siegeszug durch alle Theile der christlichen Kirche gehalten hatte. Aber auch die Gegenwirkung hatte in Bayern schon begonnen. Von Erlangen ging durch Krafft seit 1817 eine belebende Anregung aus, welche besonders von 1825 an die begabtesten und eifrigsten unter den studirenden Jünglingen ergriff. Gleichzeitig hatte eine entschlossene Schaar bereits im Amte stehender Geistlicher in dem von der Landt redigirten homiletisch-liturgischen Correspondenzblatt angefangen, in schneidigen Waffen die Hohlheit und geistige Armuth des abgestandenen Rationalismus zu bekämpfen. Die Kräfte der jüngsten Lebens waren da; sie brauchten nicht erst geschaffen, erst geweckt zu werden; es fehlte nur die leitende Obhut und der wohlwollende Schutz, der ihnen Raum gab und wider gehässige Angriffe und widertwillige Verdrängung sie deckte, so konnte die eben so heilsame als nothwendige Umwandlung kirchlichen Amt und Leben sich vollziehen ohne Ueberstürzung und ohne die unend-

Bei ihrem Erscheinen die Anerkennung der bedeutendsten Männer von Fach erlangt noch heute ein lehrwerthes Zeugniß gleich großer Gelehrsamkeit wie Scharf-
ist. Von Malblanc empfohlen trat er bald nach vollendetem Universitätsstudium
 : Dienst der damaligen freien Reichsstadt Nürnberg und vertrat die Interessen
 en als ihr Rechtsconsulent in Paris, Wien und Berlin. In dieser Stellung war
 bethigt, ein bis dahin ihm völlig fremdes Gebiet zu betreten, nämlich das der
 en, deren unheilbare Zerrüttung die frühere Selbstständigkeit Nürnbergs auch
 te dazu gekommenen politischen Umwälzungen unhaltbar gemacht hätte. Als diese
 an die Krone Bayern kam, trat auch er in den Dienst dieses Staates über, und
 in demselben Geschäftszweig, in welchem er zuletzt gearbeitet hatte, erst als Finanz-
 es Pegnitzkreises in Nürnberg, dann 1810 als Oberfinanzrath in München, und
 als Ministerialrath in dem 1. Staatsministerium der Finanzen. Aber die unge-
 wöhnliche Bildung des Mannes, von der unter anderem die in klassischem Stil verfaßte
 geographie de bello Borussiae Commentarius, erschienen 1809 unter dem damals
 ble blendenden Zauber Napoleonischer Nachherrschaft, Zeugniß ablegte, hatte ihm
 1813 auch die Wahl zum Mitglied der kgl. bayerischen Akademie der Wissenschaften
 München erworben, an deren Geschäften er den lebendigsten Antheil nahm und von
 er bald eines der hervorragendsten Mitglieder wurde. Unter den vielen treff-
 lichen Männern, denen das junge Königreich Bayern seinen raschen Aufschwung und die
 Blüthe verdankte, zu der es noch unter seinem ersten Könige Maximilian Joseph I.
 stieg, nahm Roth schon damals eine ehrenvolle Stelle ein. Mit Jacobi, dem
 besten der Akademie der Wissenschaften, mit Riethammer, dem eine Zeit lang
 Organisation und Leitung des gelehrten Schulwesens in Bayern übertragen war,
 Thiersch, dem Meister der klassischen Studien, später mit Schubert, als dieser
 die Universität München berufen worden war, trat er in innige Beziehungen und
 Theil in Freundschaftsbände, welche erst der Tod gelöst hat. Schon hatte auch
 : religiöse Ueberzeugung den Standpunkt gewonnen, den er später als Präsident des
 - Conffortiums mit durchschlagendem Erfolg behauptete. Zwei Werke, verglichen
 l Velten aus den Händen eines Finanzbeamten hervorgehen werden, die Weis-
 it Dr. Martin Luthers, ein Auszug aus dessen Schriften, den Roth 1817 her-
 gab, und Hamanns Werke, die 1825 von ihm besorgt erschienen, bezeichnen
 Wendung, die in dem begeisterten Anhänger Rousseaus sich vollzogen hatte. Im
 1828 berief ihn dann König Ludwig I. von Bayern, dessen besonderes Vertrauen
 bis an sein Ende genossen hat, zum Präsidenten des Ober-Conffortiums. Dies
 er das Amt, das er zwar nicht gesucht, wohl aber, wenn irgend eines, sich gewünscht
 hat, und mit dessen Uebertragung an ihn begann die segensreichste Zeit seines amtlichen
 Lebens.

Wie allenthalben in Deutschland, so war auch in den vielerlei protestantischen
 Wirththeilen, welche seit 1806 nach und nach zur Krone Bayern geschlagen worden
 waren, die aufklärerische Richtung herrschend geworden, welche im letzten Drittheil des
 vorigen Jahrhunderts ihren Siegeszug durch alle Theile der christlichen Kirche gehalten
 hatte. Aber auch die Gegenwirkung hatte in Bayern schon begonnen. Von Erlangen
 ging durch Krafft seit 1817 eine belebende Anregung aus, welche besonders von 1825
 an die begabtesten und eifrigsten unter den studirenden Jünglingen ergriff. Gleich-
 zeitig hatte eine entschlossene Schaar bereits im Amte stehender Geistlicher in dem von
 randt redigirten homiletisch-liturgischen Correspondenzblatt angefangen
 : schneidigen Waffen die Hohlheit und geistige Armuth des abgestandenen Nationalis-
 mus zu bekämpfen. Die Kräfte verjüngten Lebens waren da; sie brauchten nicht erst
 geschaffen, erst geweckt zu werden; es fehlte nur die leitende Obhut und der wohlwol-
 lende Schutz, der ihnen Raum gab und wider gehässige Angriffe und widerwillige Be-
 trübsung sie deckte, so konnte die eben so heilsame als nothwendige Umwandlung
 kirchlichen Amt und Leben sich vollziehen ohne Ueberstürzung und ohne die unüber-

Roth

blühenden Gesehzen, welche künstlich gezogenen Treibhauspflanzen anzuheben diesen Schutz und diese besonnene Pflege fand die protestantische Landeskirche in Bayern unter ihrem Präsidenten Roth. Weit entfernt als Verfolger einer Richtung, welche seine feineren nicht war, aufzutreten, setzte er sich von Anfang an die Aufgabe, lediglich das vorhandene Gute zu pflegen, und den positiven Einfluß, den seine Stellung ihm gab, zu verwenden zu dessen Förderung und Mehrung. An dem Erfolge war ihm nicht zu zweifeln, wenn anders das erwachte Leben ein solches war. Denn schon da ist, und diese Aufgabe nach ihrer Bedeutung sowohl als nach ihrer Beschaffenheit stand Roth von Anfang klar vor Augen, weshalb seine Wirksamkeit zwar leicht eine langsamere war, als manche wünschten, aber nachhaltiger und sicherer, als andere erwarten mochten.

Die kirchlichen Erkenntnisse standen in der Landeskirche noch in unbestrittenem maler Geltung und bilden noch heute das Grundgesetz für die theologische Fakultät der Landesuniversität Erlangen; aber es fehlte viel, daß sie von der Mehrzahl der Theologie Studirenden nur gehörig gekannt worden wären. Exegetische Studien waren schon durch Winer's Einfluß in Erlangen gefördert worden; aber nur wenige besaßen das erforderliche Maß von sprachlichem Sinn und Fertigkeit, um sie reich zu betreiben, und besonders Kenntniß des Hebräischen war eine seltene, welche etwas mehr als zur Roth einen Psalm zu übersetzen vermochten, angekommene bewunderte Sache. Viele förderliche Einrichtungen, wie die regelmäßige wissenschaftlicher Arbeiten von Seiten der Geistlichen und die Einsetzung Predigten zur Prüfung und Beurtheilung der kirchlichen Behörden standen vor uns in Übung; aber sie bedurften der Neubelebung und liebevollen sorgfältigen Führung durch fleißige Durchsicht, anregende Beurtheilung, Aufmunterung um die von ihnen zu hoffende Frucht zu tragen. Die ganze Conffistorialordnung der Kirche war höchst zweckmäßig, und durch die wichtige Conffistorialordnung von 1809 den Behörden der erforderliche Spielraum nach unten und oben gesichert. Die Verfassung des Königreichs vom Jahre 1818 mit ihren Beilagen hatte den stehenden Einrichtungen eine neue Sanction und gesetzliche Bürgschaft gegeben dem Ober-Conffistorium standen die drei Conffistorien zu Ansbach, Bayreuth, Speyer; unter diesen die Dekanate, und zwar unter dem in Ansbach 33, in Bayreuth mit Einschluß der später aufgelösten zwei Mediatconffistorien 20, in Speyer 30, unter dem zu Speyer 15. Zu ihnen kam das heim und Thurnau 30, unter dem zu Speyer 15. Zu ihnen kam das unter dem Ober-Conffistorium stehende protestantische Dekanat München. In dem die geographische Lage und die größtenteils ohngefähr 20, das kleinste umfaßte eine Anzahl von Pfarreien, die größtenteils oder geringere Dichtigkeit der Bevölkerung ihre Zusammenfassung einer Anzahl weltlicher Mitglieder an kirchlichen jedes Dekanatbezirktes sammt einer Anzahl weltlicher Mitglieder an der Gemeindefürsorge bestimmten zu einer Diöcesansynode, alle vier Jahre Conffistorium bestimmt wurden) zu einer Diöcesansynode, alle vier Jahre sammtlicher Dekanate beratende Stimme und das Recht der Antragstellung machte Vorlagen berathende hatte. Für die Beaufsichtigung und Verwaltung kirchlichen Angelegenheiten bestanden pro candidatura und pro ministerio, ebenso geistlichen Candidaten bestimmt genug, um Willkür und Unsicherheit der Prüfung der Candidaten zu binden, bestimmten nur mit dem widersprüchlich zu hindern, bestimmten genug, um Willkür und Unsicherheit zu verhindern. Alle diese Einrichtungen brauchten nur mit dem Treue und mit Vermeidung ungeistlichen Schlenkdrans gehandhabt alle Gewaltthätigkeit, mit gleichmäßiger Wahrung der individuellen verbindenden Pflicht eine Besserung des kirchlichen Dienstes herbeizuführen, welches Leben neuen Aufschwung geben mußte.

In diesen Geschäfte geräuschloser, aber durch Stetigkeit wirksamer Verhütung des zornen war Roth der rechte Mann. Er verstand es wie wenige, eine Autorität zu die unwillkürlich und wie ganz von selbst den andern unterwarf, und ohne viele aufzuwenden durch die Scheu, die seine Person umgab, den Eifer spornete und Pflichtgefühl erhöhte. Dazu diente ihm vor allem die eigene Berufstreue, die nicht zu bleiben konnte. Es mußte Eindruck machen, als bekannt ward, daß der Präses des Ober-Consistoriums die Mühe sich nicht verbrießen ließ, die eingesandten haptischen Arbeiten und Predigten der jüngeren Geistlichen und Candidaten selbst sehen und von den Leistungen der Einzelnen Kenntniß zu nehmen. Es konnte Wirkung davon nicht ausbleiben, daß ein Mann von anerkannter wissenschaftlicher Zeit an der Spitze des Kirchenregimentes stand, der das Vertrauen seines Königs und dem die Förderung der kirchlichen Interessen eigne Herzenssache war. Daß er kein Mittel unbenützt, so viele Geistliche als möglich persönlich kennen zu und je nach Umständen und Bedarf sie näher an sich zu ziehen. Die Pfarrer Candidaten, welche in München wohnten, wurden in regelmäßigem Wechsel an selbendtsch gezogen. Jeder Dekan oder Pfarrer des Landes, der München berührte, bei ihm offenen Zutritt, Rath und Förderung, wie er sie brauchen konnte. Im er jedes Jahres, von dem er einige Monate auf seinem Landgut zwischen Nürnberg und Erlangen, recht in der Mitte der protestantischen Bevölkerung von Bayern, zuzug pflegte, war es sein Wunsch, von den Geistlichen der Umgegend besucht zu werden, und nicht leicht wurde einer entlassen, ohne seinen gastlichen Tisch kennen gelernt zu haben. Alle diese persönlichen Beziehungen aber dienten dem Zwecke, heilsam zu werden und die Bande des Kirchendienstes in seinen verschiedenen Abstufungen zu knüpfen und zu beleben. Auf die Besetzung der Dekanate mit tüchtig gebildeten und bewährten Männern ward ein der Kirche höchst förderlicher Bedacht genommen. Prüfungen der Candidaten wurden verschärft, nicht durch Steigerung der Forderungen an sie, sondern durch entschiedene Zurückweisung solcher, die auch das billigste Maß nicht erreichten. Mit dem stillen Wandel der Geistlichen ward es genommen, und Anstößigkeiten, wo sie zur Kunde der Behörden kamen, nicht geteilt. Das alles zusammen genommen diente den besseren Gliedern der Geistlichkeit Stärkung und Befriedigung, und die schlechteren wurden mindestens vorsichtig und zu grobes Aergerniß. Der kirchliche Dienst kam nach und nach in Bayern auf Stufe zusammenfassender Ordnung und gewissenhafter Pflichterfüllung, um die he Nachbarkänder es beneiden konnten.

Ganz besonders mußte einem Manne, wie Roth war, die Heranbildung der Theologiestudirenden Jugend am Herzen liegen. Der verfassungsmäßige Einfluß des Oberconsistoriums auf die Besetzung der theologischen Lehrstühle an der Universität Erlangen e mit Erfolg geltend gemacht. Männer wie Höfling, Thomafius, Harleß wurden Roth hervorgezogen und auf seinen Vortrieb an die Universität berufen. Von ihm nten auch zwei Einrichtungen her, von denen freilich die eine dem Sturmjahr 1848 r erlegen ist, die andere nicht die Ausdehnung gewonnen hat, die er ihr wünschen te, die aber beide durch vielfach gesegneten Erfolg sich bewährt haben: das Ephorat ie Theologie Studirenden in Erlangen war die eine; das evangelische Predigerar in München ist die andere. — Ein Ephorus ward bestellt zur Leitung und ichtigung des Studiums der Jünglinge, die sich der Theologie widmeten, und zu diesem Behufe unter sich vier Repetenten, einen für jedes der vier Jahre akademischen Studiums, welche die Studirenden einige Male wöchentlich um sich zu mmeln und in vorgeschriebener Abfassung der Gegenstände wissenschaftliche Conversa mit ihnen zu halten, auch sonst leitend und fördernd auf ihre Beschäftigungen einzuz u hatten. Es ist zuzugeben, daß diese Einrichtung an einem Fehler litt, der ihr vorn herein Ungunst zuzog. Das Ephorat war in den Organismus der Universit icht gehörig eingegliedert worden; die theologische Fakultät hatte weder Antheil an

seiner Aufstellung und Besetzung, noch eine geordnete Mitwirkung bei der ihm an Leitung der Studirenden. Der Ephorus stand unmittelbar unter dem Ministerium Innern, an welches ausschließlich er Bericht zu erstatten hatte, und sowohl in Bezug auf die der Repetenten geschah direkt von demselben Ministerium nach seinem Antrage des Ober-Consistoriums. Die glückliche Wahl in der Person und einzigen Ephorus, Höffings, diente jedoch wesentlich den Umständen zu, die täglichsten vorzubringen, die sonst kaum ausgeblieben wären, und es kann kaum bezweifelt werden, daß die Wirkung des ganzen Instituts trotz der Anstellungen, an ihm wie an jeder menschlichen Einrichtung leicht machen konnte, eine heil segnete war und seinen schnellen Untergang beklagenswerth erscheinen läßt. Preise der Repetenten gingen akademische Lehrer hervor wie v. Hofmann, H. Schöberlein, Luthardt; andre traten in den praktischen Kirchendienst und pflegten ihren Amtsgenossen den Sinn für theologische Wissenschaft. Schon als eine Schule in diesen beiden Richtungen verdient das Repetenteninstitut Anerkennung was dessen Einfluß auf den Studienfleiß der akademischen Jugend betrifft, Männer, welchen die Gelegenheit, Wahrnehmungen darüber zu machen, reichlich bot stand, behaupten, daß das Jahr 1848 in dieser Hinsicht einen fühlbaren Verlust habe, nicht zum Vortheil der späteren Zeiten. Denn in diesem Jahre Ephorus eine der ersten Ordnungen, wider welche der Freiheitsdurst der Zeit sich erhob, und die theologische Fakultät hatte kein Interesse, für das ihr fremd einzutreten; so ward es denn preis gegeben und durch Ministerialentscheidung aufgehoben; in Erlangen aber herrscht seitdem unbeschränkte Lehr- und Lernerfreiheit; freilich die Freiheit ist auch nichts zu lernen, oder so zu lernen keine Frucht bringt.

Das evangelische Predigerseminar in München, die andere Schöpfung Roth's, ursprünglich zur Aufnahme von jährlich vier Candidaten bestimmt, welche Prüfung mit gutem Erfolg bestanden hatten und dann noch zwei Jahre im Seminar unter der Aufsicht des Ober-Consistoriums mit praktischen Übungen sollten, so daß nach Ablauf des ersten Jahres immer acht gleichzeitig im Seminar waren. Später hat der Mangel an Mitteln genöthigt, die Zahl auf sechs zu setzen und nur noch drei in jedem Jahre zu berufen. Mit welcher väterlichen Liebe aber die Candidaten des Seminars im Roth'schen Hause aufgenommen waren, viel Anregung und Förderung durch Rath und That in jeder Hinsicht ihnen zu Theil, das kann aus dem Herzen und Gedächtniß derer, welche sie haben, unmöglich ausgeblieben seyn. Auch wird nicht leicht ein Seminarist an seyn, der nicht durch den lehrreichen Aufenthalt in einer Stadt wie München höheren Einblick in die vielseitige kirchliche Thätigkeit, welche die große, die besten Elemente in sich fassende dortige evangelische Gemeinde fordert und geniesst, thätig angeregt worden wäre und mit Befriedigung auf die im Seminar zu Zeit zurechtshante.

Unter solchen nach allen Seiten wirksamen und mit erfreulichem Erfolg (Bestrebungen waren die ersten zehn Jahre verflossen, während welcher Roth die Leitung des Ober-Consistoriums führte. Nun folgte aber eine Zeit bis dahin ungewohnter Kämpfe und einer Bedrängniß, die in dem Königreiche Bayern neu in der Leitung des Ministeriums des Innern, unter dem das Ober-Consistorium 1837 an den Minister von Abel gekommen. Die zehn Jahre, während deren Abel am Amt blieb, haben auch in andern Zweigen der Staatsverwaltung sehr viele Spuren hinterlassen; am schwersten empfand sie die protestantische Kirche in Auf mannigfache Weise wurde versucht ihren Bestand zu schwächern oder doch zu verletzen und an ihrer Ehre sie zu schädigen. Unter Abels Ministerium erst und dann durch deren Gestalt und Lage bedingt eine Reihe von Verordnungen und Entscheidungen über die Erziehung der Kinder

den Ehen zwischen Protestanten und Katholiken, welche sämmtlich berechnet waren, der katholischen Kirche das Uebergewicht zu sichern, Uebergriffen derselben thönnlichst zu geben oder deren Bindung illusorisch machten, und welche, wenn auch nicht gegen den Buchstaben, der vielmehr künstlich interpretirt wurde, doch um so entschiedener dem Sinn der verfassungsmäßigen Bestimmungen über das gleiche Recht beider Confessionen im Staate verletzten. Während man in katholischen Kirchen sonntäglich maßlose Anstöße gegen die protestantische Kirche hören konnte, durften evangelische Prediger in ihren Reformationspredigten vorsichtig seyn, um nicht polizeilich gemäßigelt zu werden. Sogar der Name „evangelische“ Kirche wurde im öffentlichen Gebrauch verboten; sie sollte sich „protestantische“ nennen; so heiße sie in der Verfassungshand! Am schwersten aber drückte die peinliche Strenge, mit welcher die Bedingungen eingeschränkt wurden, unter denen neue Gemeinden protestantischen Bekenntnisses bilden und ihre gottesdienstlichen Bedürfnisse befriedigen durften. Man steigerte sie zur Unerfüllbarkeit, Versuche aber, an ihnen vorbeizukommen, wurden als Majestätsverbrechen und als Eingriffe in die Rechte der Krone verfolgt. Dadurch aber wurde die Sammlung und Begründung neuer Gemeinden fast schlechthin unausführbar, und doch um so dringender geboten, je mehr die confessionelle Mischung der Bevölkerung zunahm. Katholische Häuflein in protestantischer Umgebung sahen sich bald und mit Kirche, Schule, Geistlichen versorgt; war es irgend zu machen, so mußten protestantische Kirchen ihnen abgetreten werden; dagegen die große Anzahl der unter Städten zerstreut wohnenden Protestanten stand in wachsender Gefahr, kirchlich zu verwahrlosen und schließlich in der katholischen Kirche aufzugehen. Die helfende Hand des Gustav-Adolf-Vereins anzunehmen ward streng verboten; weder die Bildung von Vereinen war erlaubt, noch auch nur gestattet von dem Gesamtverein Gaben zu empfangen; ja es kam vor, daß Geschenke und Unterstützungen des Vereins an bayerische Gemeinden mit Beschlagnahme belegt und die, für welche sie bestimmt waren, zur Verantwortung gezogen wurden. Die äußerste dieser Maßregeln aber, durch welche der protestantischen Kirche in Bayern in Widerspruch mit dem öffentlichen Recht und der Verfassung des Staates thatsächlich die Stellung einer nur geduldeten angewiesen wurde, war die im Jahre 1838 ergangene Kriegsministerialordre, durch welche die ganze bewaffnete Macht, und zwar nicht bloß die Linientruppen, sondern anfänglich auch die aus freiwilligen Bürgern bestehende Landwehr, verpflichtet wurde, vor dem katholischen Sanatorium, so oft es vorüber getragen wurde, besonders aber bei öffentlichen Processionen, zu knien zu beugen, und so weit erstreckte sich die Gewaltthat, daß der im Jahre 1838 versammelten Generalsynode geradezu, wenn auch fruchtlos, verboten wurde, über die Anmuthung der Kniebeugung und die Versagung der Unterstützungen des Gustav-Adolf-Vereins auch nur in Berathung zu treten oder Beschwerde dagegen zu erheben.

Das war eine harte, aber durch ihre Wirkungen gesegnete Zeit für die protestantische Landeskirche in Bayern. Denn mehr als alles andere weckte dieser Druck in das vielfach verschwundene Gemeingefühl und den Sinn für die Würde und das Recht ihres Bekenntnisses. Aber bei der großen Bewegung der Gemüther, welche durch die Ministerialverfügungen im Lande hervorgerufen wurde, sah sich Noth vielfach an und seinen Namen nicht immer mit dem Vertrauen und der Hochachtung genannt, auf die er gegründeten Anspruch sich erworben hatte. Mehr oder minder laut protestirend, aber in vielen Kreisen, bildete sich die Meinung, er habe in Vertretung der Kirche nicht alles gethan, was man von ihm zu erwarten berechtigt gewesen sei; insbesondere veräbelte man ihm, daß er seine persönliche Geltung bei König Ludwig I. nicht nachdrücklicher benütze, um Abhülfe zu erlangen wider den Druck, dem Minister v. Abel die Protestanten in Bayern belege. — Es war nicht das, und wird das letzte Mal nicht gewesen seyn, daß die aufgeregte öffentliche Meinung ungerecht wird aus Unkenntniß der wirklichen Verhältnisse und aus Ueberschätzung weltlicher persönlicher Einflüsse und Geltung, für deren Größe und Umfang sie den

Maßstab aus den gewöhnlichen Lebensverhältnissen hernimmt. Ganz abgesehen davon daß ferner Stehenden manche Aufgabe ein Kinderspiel dünkt, die der mit den Dingen näher Vertraute ganz anders schätzen lernt, vergißt man auch gern und häufig, daß einer amtlichen Behörde nicht alles das zu reden und zu schreiben ziemt und verstaht, was die Agitation auf dem Markt des öffentlichen Lebens unbedenklich sich erlaubt, daß jene schon in der Auswahl ihrer Mittel beschränkter ist, als der Redner in einer Volksversammlung oder gar Privatgesellschaft für sich anerkennt und für sie gelten läßt. Dazu kommt, daß eine Behörde, zumal in jener Zeit, nicht einmal die Möglichkeit hat, das, was sie wirklich thut, zur öffentlichen Kenntniß zu bringen, sondern sich verschulden lassen muß, wo es ihr leicht wäre sich zu rechtfertigen, wenn sie nur im Stillen dürfte drucken lassen. Das Ober-Conistorium unter Roths Präsidium hat nicht unterlassen mit Nachdruck und wiederholt trotz herber Abweisungen das Recht seiner Leitung unterstellten Kirche geltend zu machen, und hat von dem vollen Umfange seines Antrag- und Beschwerderechtes Gebrauch gemacht. Wenn in den Kammerhandlungen des Jahres 1846 über die Beschwerden der Protestanten — ein Umstand, den zu Anklagen gegen das Ober-Conistorium zu benutzen nicht unterlassen wurde, von den Organen des Ministeriums Berichte vorgelesen wurden, in welchen das Ober-Conistorium anerkennend über den Schutz sich ausspricht, den die protestantische Kirche in Bayern genießt, so unterließ man mit gutem Bedacht das Datum dieser Beschlüsse zu geben und las aus ihnen bloß das vor, was zum Zwecke dienen konnte. Aber die Geltendmachung des persönlichen Einflusses betrifft, den Roth bei dem Könige haben sollte, so durfte man einem Manne, wie er war, zutrauen, daß er die Geltendmachung dieses Einflusses kannte und wußte, was er thun dürfe, ohne mehr zu schaden als zu nützen. Endlich möge gegen gewisse damals vorgekommene Anmuthungen oder Unthaten auch noch das gesagt seyn, daß viel weniger dazu gehört, unter Umständen mit dem Glanz populären Beifalls einen anvertrauten Posten zu verlassen, als mit männlicher Geduld und Festigkeit darin auszuharren und selbst mit Gefahr der Vertreibung die Hoffnung fest zu halten, daß das Recht doch noch den Sieg behalten werde. That ist aber, daß es ein Brief Roths an den König war, welcher diesen noch vor dem Zusammentritt der Ständeversammlung vom Jahre 1845 bewogen hat, die Anordnungsordre zurückzunehmen. Es war die rechte Zeit gekommen, diesen Brief zu schreiben, und niemand hat Grund und Recht, sie früher anzusehen, als sie wirklich geschickt wurden. Bald darauf wurde auch in den andern Punkten, über welche die Protestanten zu klagen hatten, Erleichterung gewährt, und seit im Jahre 1847 Minister v. Abel aus seiner Stellung schied, und im März 1848 König Ludwig I. selbst die Regierung niederlegte, hörte der Druck überhaupt auf, wenigstens der officiellen. Aber Roth erntete für seinen Raththeil an dieser Wendung der Dinge keinen Dank. Ja als sich im März 1848 in der Pfalz eine heftige Agitation gegen Präsident v. Roth und Ober-Conistorium erhob, als die zwei vornehmsten Stützen der orthodoxen Richtung, welche in der Pfälzer Stimmführern ein Dorn im Auge war, so war der Erfolg, daß beide durch diesen Sieg erhöhten Stärke sich auf das politische Gebiet warf, in den nachgesuchten Ruhestand versetzt wurden, und dieß geschah, ohne daß in der protestantischen Kirche auch diesseits des Rheins irgend eine nennenswerthe Theilnahme für den Mann sich kund gab, dem sie so viel zu danken hatte. Die Mißstimmung über vermeintliche Unthätigkeit und Gleichgültigkeit Roths in den Fragen, welche die Gemüther im Lande auf's lebhafteste bewegten, hatte zu tief gefressen, und hat ein unbefangenes gerechtes Urtheil damals nicht zum Ausdruck kommen lassen.

Zugegeben muß freilich werden, daß einige Veranlassung zu einem solchen Vorgang auch auf Roths Seite lag. Schon in seinen Jünglingsjahren zeigte sein Wesen nicht bloß Ernst und Würde und einen ausgeprägten Widerwillen gegen prunkhafte Schein und gleißende Hohlheit, sondern damit verbunden auch eine merkwürdige Abgespanntheit

Unabhängigkeit und Ungeneigtheit, ohne zwingende Veranlassung sich gegen andere zu öffnen. Dieser Charakterzug verschwand nicht bei dem gereiften Manne, sondern verfestigte sich vielmehr durch Ueberlegung und Grundsatz. Er hat Unzähligen Gutes gethan und Liebe erwiesen; sich nahe kommen ließ er Wenige; nicht einmal Dank nahm er gerne an, sondern entzog sich ihm so viel er konnte; ja öfters mag er sogar den Eindruck ergiebtster Güte dadurch selbst geschwächt haben, daß er dem Empfänger die Möglichkeit abschneidet, seinem Danke dafür den gemäßen Ausdruck zu geben, und er erwog vielleicht zu wenig, daß dadurch eine Ader des menschlichen Gefühls verletzt wird, wenn der mit kalter Bedachte die Wohlthat stumm hinnehmen muß und nicht zu erkennen geben darf, daß er die Liebe des Gebers in der Gabe spüre. Indeß wer ist befugt über dergleichen Dinge mit dem anderen zu rechten? und wie viel häufiger findet sich in der Welt das Widerspiel von dieser Eigenthümlichkeit Roths, einer Eigenthümlichkeit, die ihrer Natur nach nur bei einem hochgefunten und edeln Manne sich finden kann, nie bei selbststüchziger Niedrigkeit! Nur Jünglingen gegenüber, denen schon das Alter die ihnen gebührende Stellung anwies, verschwand seine scheinbare Unzugänglichkeit, und der sonst, wie es manchen blühte, unnahbar ernste Mann entsfaltete in dem Verkehr mit ihnen eine Herzlichkeit der Begegnung, die denen, welche seiner Nähe sich erfreuen durften, unvergessen ist. Aber seine übrige Abgeschlossenheit, die sich auch darin kund gab, daß er in den letzten Jahren nie mehr sein Eigenthum verließ, außer wenn ihn buchstäblich Amt und Pflicht rief, daß er zwar fortwährend mit großer Gastfreiheit sein Haus und seinen Tisch für jeden öffnete, der ihm empfohlen wurde oder sich selbst empfahl, aber nicht leicht Besuche erwiderte, nie Einladungen annahm, geschweige öffentliche Orte, wie auch heißen mochten, je mit seinem Fuße betrat; diese grundsätzlich gepflogene Zugewandtheit von den Verührungen mit der Außenwelt hatte doch die Folge, daß sie nicht mehr als gut war dem Leben und den Zuständen um ihn her entfremdete. Der Mann der klassischen Bildung, der mit den edelsten und bedeutendsten Erscheinungen im Bereiche der Literatur und Geschichte seinen Geist genährt hatte und fortwährend mit ihnen in vertrautem Umgang lebte, verhielt sich mehr und mehr ablehnend und verneinend gegen seinem Sinn nicht homogene Dinge, die gleichwohl nun einmal da waren und Anerkennung heischten, es sey durch Widerlegung oder Billigung. Er aber wollte sie nicht an sich kommen lassen und schnitt das Gespräch ab, wenn die Rede sich auf Erscheinungen wandte, die ihm widerwärtig waren. Für eine solche Haltung aber ist die Welt außerst empfindlich. Eher noch kann sie verzeihen, daß man sie haßt und verachtet, als daß man sie ignorire. Das fühlten die Freunde Roths wohl für ihn, klagten auch im Stillen seine zunehmende Isolirung; aber zu machen war da nichts; Nähe Männer muß man nehmen und ehren wie sie sind; auch was man mit mehr oder weniger Grund anders wünschte, gehört einmal zu ihrer Eigenheit, ohne die sie nicht wären, was sie sind. Ein Edelstein behält seine scharfen Ranten unter dem Gerölle, in dem er eingebettet liegt, der weiche Kiesel schleift sie ab; wer wird diesem deshalb den Vorzug geben? Aber man muß diese Seite an dem Charakter Roths ins Auge fassen, zu begreifen, wie es kommen konnte, daß er bei seiner nicht nachgesuchten Erhebung an der Stelle, in der er ein Segen für die Kirche gewesen war, fast ohne Theilnahme stand, und keineswegs von der Anerkennung und dem Danke begleitet wurde, auf den er gerechten Anspruch machen konnte. Aber die Zeit ist bald gekommen, wo man sein Recht ihm widerfahren ließ, und dies Gefühl ist nicht im Abnehmen begriffen, so viel auch in Staat und Kirche verändert hat.

Indeß behielt er nur kurze Zeit die unerbetene Ruhe. Nach wenig Wochen schon rief ihn der König in seinen Staatsrath, ohne die versuchte Weigerung anzunehmen. Nachdem aber Roth sein fünfzigstes Dienstjahr erfüllt hatte, beehrte er den Ruhestand und erhielt ihn, wenn auch ungern, von König Maximilian II. bewilligt, jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß der König nach wie vor sich seines Rathes in wichtigen Geschäften bedienen werde, was auch geschehen ist, bis er am 21. Januar 1852

nach fast vollendetem 72. Lebensjahre in Folge einer an sich leichten Krankheit durch rasch hinzugekommene Abnahme der Kräfte starb.

Noch haben wir aber einer Seite seiner Thätigkeit zu gedenken, die seinem Namen ein ehrendes Gedächtniß zu erhalten für sich allein genügend ist: es sind seine Leistungen als Mitglied der Akademie der Wissenschaften, in welche er bald nach seiner Ueberseidelung nach München berufen worden war. Er selbst hat noch kurz vor seinem Tode eine Auswahl in ihren Sitzungen gehaltenen Vorträge und Gedankreden auf verstorbenen Mitglieder herausgegeben, die in stilistischer Hinsicht zu dem Gediegensten gehören, was die deutsche Literatur aufzuweisen hat, und in welchen Beherrschung des Stoffes und Adel der Gesinnung gleichmäßig ihren Ausdruck finden. Die Sammlung ist auf des Verfassers eigene Kosten gedruckt, aber der Buchhandlung Lehder und Zimmer in Frankfurt a. M. zum Besten des Pfarrwaisenhauses in Windsbach in Commission gegeben. Wir nennen aus ihr nur die Lobreden auf Johannes von Müller, Lorenz von Westenrieder, das Ehrengedächtniß Ignaz von Rudhardts, die Vorträge an Thucydides und Tacitus, über die Schriften des M. Corn. Fronto aus das Zeitalter der Antonine, dann einen 1811 schon besonders abgedruckten und mit Anmerkungen versehenen Vortrag über Hermann und Marbod. Ferner verbleibt er von 1835—1850 die von der Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Gelehrten Anzeigen, und schmückte sie mit zahlreichen eigenen Arbeiten, besonders vielen Anzeigen ausländischer, englischer und französischer Werke, die er mit eben so sachkundigem als geistvollem Urtheil in die gelehrten Leserkreise Deutschlands einführte. Ein werthvolles Denkmal seiner öffentlichen Thätigkeit ist ferner die 1852 bei Georg Franz in München erschienene „Auswahl mündlicher und schriftlicher Aeußerungen in der ersten Kammer der bayerischen Ständeversammlung“, deren Mitglied von Roth als Präsident des Ober-Consistoriums war. Darunter findet sich neben vielen anderen stets lesenswerthen Erörterungen eine Aeußerung über eine im Jahre 1829 eingereichte Beschwerde des Ober-Consistoriums wegen Verhinderung seiner verfassungsmäßigen Selbstständigkeit, und eine aus dem Jahre 1842 über die Kniebeugung protestantischer Soldaten vor dem römisch-katholischen Sakrament, welcher niemand das Zeugniß männlichen, wenn auch maßvollen Freimuths versagen wird, wie denn diese Aeußerungen insgesamt musterghlütige Proben staatsmännischer Beredsamkeit sind. Es ist unbedingt zuzugeben, daß ein jüngerer Redner, namentlich einer geistlichen Standes, über den Punkt der Kniebeugung lebhafter sich ausgesprochen, stärkerer Ausdrücke sich bedient haben würde; ob er daran wohl gethan hätte, ob sein Rede weiser, den Verhältnissen angemessener, in Bezug auf die Persönlichkeit, in dem Entschluß die Abhülfe lag, besser durchdacht und überlegt gewesen wäre, läßt sich als Grund bezweifeln. Wahr ist, daß diese Rede Roths, als sie bald nachdem sie gehalten war, in weiteren Kreisen bekannt wurde, vielen nicht genügte, denen sie bei weitem nicht feurig und kräftig genug erschien. Wer aber den damaligen Stand der Dinge in München kannte, muß eben darin, daß diese Rede an maßgebender Stelle den gewünschten Eindruck nicht hervorbrachte und nicht sofort einen äußerlich wahrnehmbaren Erfolg hatte, ein Zeichen anerkennen, daß noch andere Momente eintreten mußten, um die Beharrlichkeit zu beschüttern, die an dem einmal erlassenen Befehle fest zu halten entschlossen war, und daß es nicht an Roth lag, wenn die Protestanten in Bayern noch drei Jahre auf die geforderte Zurücknahme desselben warten mußten. Geschädigt hat die ganze Sache, wie oben schon bemerkt worden ist, gerade die protestantische Kirche am wenigsten, die vielmehr durch vielmehr aus weit verbreiteter Gleichgültigkeit erwachte, im Gefühl ihres gerechten Rechtes und dem Eifer es zu verfolgen, neu bekräftigt wurde. Das Andenken Roths aber muß von der Mißkenntung gereinigt werden, die nach vieler, auch sonst weiserer Männer Meinung einen Schatten auf seine im Uebrigen so fruchtbare und erfolgreiche Leitung der kirchlichen Angelegenheiten Bayerns werfen sollte.

Von seinem häuslichen Leben sey nur gesagt, daß er 1809 in die Ehe getreten

mit der Tochter eines Nürnbergers Kaufmanns aus einer der angesehensten bürgerlichen Familien jener alten Reichsstadt, Katharina Merkel; daß er mit ihr 33 Jahre der glücklichsten, durch seltene Uebereinstimmung der Gesinnung und des Charakters gekrönten Ehe gelebt, und nach dem schmerzlichen Verluste eines hoffnungsvollen Junes und einer bereits verwitweten Tochter noch vier Kinder, zwei Söhne und zwei Töchter hinterlassen hat, von welchen die beiden Töchter und der jüngere Sohn, Paul, Professor der Rechte in München, noch leben, der ältere Sohn, Johannes, bekannt durch seine Reisen im Orient, zu Hasbeia am Fuß des Antilibanon einem heftigen Fieber weggerafft worden ist.

Burger.

Ryswider Clausel. An vielen deutschen Orten, welche Ludwig XIV. unter Vorwande der Reunion seit dem Nimweger Frieden (1679) in Besitz genommen, und welche kraft des Ryswider Friedens (1697) ihren vorigen Besitzern zurückgeben werden sollten, hatten die Franzosen katholischen Gottesdienst eingeführt und weltliche Kirchengüter den Katholiken zugewendet. Es mußte an sich als selbstverständlich betrachtet werden, daß zugleich alles, was hier gegen das im Westfälischen Friede vereinbarte Vergleichungsziel vorgenommen worden, nach dem Sinne dieses Friedens wiederherzustellen sey. Man war schon damit beschäftigt, den Frieden in's Reine zu schreiben, als am 29. Oktober 1697 kurz vor Mitternacht der französische Gesandte darauf drang, im vierten Artikel noch die Clausel beizufügen: „Religionis in Otholica Romana in locis sio restitutis, in statu quo nunc est, remanente“, d. h. unter der Drohung, daß der König von Frankreich sonst die Friedensverhandlungen sofort abbrechen und gegen diejenigen, welche hierin Schwierigkeiten machten, den Krieg eröffnen würde. Die Gesandten des Kaisers und der katholischen Stände, auch die von Bayern, der Wetterauischen Grafen und der Reichsstadt Frankfurt unterschrieben; die übrigen evangelischen Gesandten verweigerten die Unterschrift. In einem Postscripte der Ratifikations- Reichsgutachten vom 26. November 1697 wurde auf eine Verlesung hingewiesen, daß die Katholiken gegen die protestantischen Stände im ganzen Reich sich dieser Clausel nie bedienen würden. Der Kaiser aber ratificirte den Friedensschluß unbedingt, ohne jener Nachschrift auch nur Erwähnung zu thun. Und dabei ließ man es auch am Reichstag endlich bewenden, obwohl sich hernach ergab, daß es um 1922 Orte handelte, deren Religionszustand unter dem Schutze dieser Clausel in Gefahr war. Namentlich benützte dieselbe zur Veranbarung der Evangelischen der Pfalz von Jesuiten geleitete Kurfürst Johann Wilhelm von der Pfalz.

S. Pütter's Historische Entwicklung der Staatsverfassung des deutschen Reichs. Thl. (2. Aufl.) S. 300 ff. Scheurl.

Renata, Prinzessin von Frankreich, Herzogin von Ferrara, ist eine der angesehensten Frauengestalten des an berühmten Frauen so reichen Frankreichs, auf's Engste verknüpft mit der Reformation in Italien. Sie war die zweite Tochter von Ludwig XII. (König von Dretagne und wurde in Blois geboren den 29. Oktober 1510 *). Ihre Mutter Renée sollte die Hoffnung der Mutter ausdrücken, noch mehr Kinder zu erhalten, jedoch nicht in Erfüllung ging (Andere leiten den Namen von Ferrara ab?). — Nachdem sie ihre Mutter am 9. Januar 1514 verloren hatte, leitete ihre Schwester Claudia, die edle, tugendhafte Gemahlin von Franz I., ihre Erziehung, und nach deren Tode (1524) war Margaretha von Angoulême, später von Navarra, die Schwester von Franz I., ihre mütterliche Freundin; die beiden Frauen wirkten, sich gegenseitig ergänzend, auf die junge Prinzessin; Claudia hatte den ernstesten, strengen Sinn von Anna; ihr Einfluß war allerdings nicht groß genug, um ihrem Hofe dasselbe Gepräge

* Haag. Franco protestante VIII, 411 gibt den 25. Oktober an, Münch den 10. Ich hielt an die Angabe von Jules Bonnet (Lettres de Jean Calvin I, 43), da derselbe jedenfalls besser Gewächsmann ist, indem er, seit Jahren mit einem Werk über Renata beschäftigt, im Besitz einer großen Zahl von nicht herausgegebenen Briefen und Dokumenten ist.

aufzudrücken, aber mitten unter der sittenlosen Umgebung stand sie da, ein lebendes Beispiel der Keuschheit und Frömmigkeit; mit meisterhafter Geduld ertrug sie die Schmeißungen ihres Gemahls, und der Politik fern stehend, führte sie ein stilles, ruhiges Leben; ihr Vorbild ist für Renata nicht vergeblich gewesen; aber auch das Beispiel Margaretha von Navarra fand Anklang bei dem hochbegabten Mädchen. Schloß von Bretagne hatte Kunst und Wissenschaft geliebt und gefördert, Gelehrte und aller Art an ihren Hof gezogen; Margarethe setzte dieß fort, und selbst geistreich gebildet, liebenswürdig und lebhaft, bildete sie den anregenden Mittelpunkt der besten und ausgewähltesten Gesellschaft von Frankreich. Mächtig wirkte dieß auch auf Renata ein; das Lernen war ihr ein Spiel, leicht und freudig eignete sie sich die Kenntnisse an, welche das wiedererstandene Alterthum damals vor den Augen der Welt ausbreitete. Latein, Griechisch, Philosophie und Theologie, besonders Mathematik und Astronomie mit ihrem Auswuchs der Astrologie, waren ihr bekannte Wissenschaften und über diesem Reichthum des Geistes und der Bildung mochte man vergeblich weber schöne Gesichtszüge noch ein schöner Körper sie ziern. Renée war von Natur vorworn; ihre Mutter hatte schon den Anfang dazu gemacht, indem sie für das zehnjährige Mädchen einen Gemahl in der Person des Erzherzogs Karl von Oesterreich (nachmals Karl V.) aussuchte; die Unterhandlungen zerschlugen sich, aber seitdem richtete sich nach der politischen Constellation ihre jedesmaligen Freier oder wie man sie nannte; so war der Markgraf Joachim von Brandenburg vorgeschlagen, nach dießmaligem Reich VIII. von England (nach dessen Scheidung von Katharina), aber man fürchtete Ansprüche auf die Erblande von Renata, auf die Bretagne, erheben; dann nach der Schlacht bei Pavia durch eine Heirath Renata's mit dem Enkel von Bourbon den mächtigen Vasallen mit Frankreich zu versöhnen und den Frieden in Madrid zu befestigen. Endlich wurde sie an einen kleinen italienischen Fürsten, Hercules von Este, Herzog von Ferrara, am 30. Juli 1527 in Paris vermählt. Obwohl die Neigung des Herzens berücksichtigt wurde, können wir nicht entscheiden, welche Gründe waren mannichfach da; man wollte die französische Partei in Italien stärken und zugleich Ferrara, das ein Lehen des Papstes war, gegen römische Anschläge sichern. Ungern hat Renata Frankreichs Boden verlassen, nie ist sie im fremden Lande ganz heimisch geworden; mit Stolz erzählten ihre Landsleute, daß sie zeitlebens Wittib geblieben sey, daß kein bedrängter oder verarmter Franzose ungetröstet ihr verlassen habe; aber von Seiten der Italiener und auch ihres Gemahls zog diese Anhänglichkeit an die Heimath ihr manche Unannehmlichkeit zu. Im Jahre 1531 Hercules (II.) Herzog geworden; auf die Politik hatte Renata keinen Einfluß, angenehmer war es, daß ihr Gemahl ihren Geschmack an Kunst und Wissenschaft theilte. Das Beispiel von Florenz und den Medicern, was Anna und Margaretha in Frankreich reich gethan hatten, sollte in Ferrara wiederholt werden; eine reiche Wittigst war der Fürstin leicht, die Gelehrten länger zu fesseln. Bernardo Tasso, der Vater Torquato's, wurde im Jahre 1529 ihr Sekretär. Ariost war schon seit einiger Zeit in Ferrara, Calcagnino, Morata, Silvio, Girardo, Flaminio, Curione u. s. w. — nicht leicht einen berühmten Namen Italiens, der sich nicht länger oder kürzer aufgehalten, und das schöne Wort, welches Otho in Torquato Tasso Renata's Eleonore sagen läßt:

„Wohin sich das Gespräch der Edlen lenkt,
Ich folge gern, denn mir wird leicht zu folgen“ —

mochte bei Renata in jenem Kreise volle Geltung finden. Die Frivolität, welche solche geistreichen Kreise zu verunstalten pflegt, hielt Renata fern, die Tugenden ihrer Mutter war auf sie übergegangen. Eine Schaar schöner, blühender Kinder umgab sie: Anna (geb. 16. Nov. 1531), Alfons (22. Nov. 1533), Lucretia (16. Dezbr. 1537) und Eleonore (19. Juni 1537) und Ludwig. Renata versäumte nichts, was ihrer Erziehung förderlich seyn konnte; die berühmtesten Lehrer wurden an den Hof gezogen und

hätten die Töchter. Anna, im edlen Wettstreit mit ihren Gespielinnen Olympia Renata (s. d. Art.) und Anna von Parthenay, übersepte italienische Fabeln in's Lateinische, und als im J. 1543 Paul III. Ferrara mit einem Besuche beehrte, führten die jungen und Prinzessinnen nach der Sitte der Zeit ein Lustspiel des Terenz vor dem küniglichen Vater auf. Wohl eben so schön als richtig sagt Eleonore bei Otho:

„Die Kenntniß aller Sprachen und des Besten,
Was uns die Vorwelt ließ, dan! ich der Mutter;
Doch war an Wissenschaft, an rechtem Sinn
Ihr keine beider Töchter jemals gleich;
Und soll sich eine je mit ihr vergleichen,
So hat Lucretia gewiß das Recht.“

Aber wer im 16. Jahrhundert lebte und wer, wie Renata, Theil nahm an den großen Bestrebungen der Zeit, konnte dem Strome, der damals von Deutschland aus über die Welt ergoß, nicht gleichgültig gegenüberstehen, er mußte entweder für oder gegen die Reformation sehn. Renata war der Reformation geneigt; schon die Bildung ihres Hauses führte sie auf diese Bahn; ihr Vater Ludwig XII. hatte im J. 1500 mit Papst Julius II. eine Medaille schlagen lassen mit der Aufschrift „*Pardam Sydonis nomen*“; noch in späten Tagen, da ihr Calvin dieselbe als Geschenk schickte, fand sie in ihrem Danischreiben: „Ich habe Gott gelobt, daß der selige König, mein Vater, diese Devise gewählt hat; und wenn Gott ihm nicht die Gnade verliehen, sie zu führen, so bewahrt er dies vielleicht für einen seiner Nachkommen auf.“ — Im J. 1524 wurde sie mit der freigesetzten, selbst der Reformation geneigten Margaretha von Navarra verheiratet, wurden diese Sympathieen gendhrt. Als sie Frankreich verließ, war eben das Land der ersten Märtyrer geflossen; mit diesen Eindrücken kam sie nach Italien, wo sie in voller Gährung fand; gerade die ehrenwerthesten und bedeutendsten Männer, welchen sie in Verührung kam, erkannten die Mißbräuche des Papstthums an und waren einer Reformation nicht abhold, wenn sie auch keine Trennung von der katholischen Kirche wollten, wie Contarini, Sadoleto, Bembo u. A. Ihre Gouvernante, die sie aus Frankreich begleitet hatte, Frau von Soubise, und deren Kinder Anna und Johann von Parthenay waren entschieden evangelisch gesinnt. Ihrem eigenen inneren Wesen entsprachen die Lehren der Reformation weit mehr als der katholische Pomp. Sie vereinigete sich Alles, um sie der Reformation zuzutreiben, und sie selbst nahm bald eine darauf bezügliche Stellung ein. Bruccioli wurde von ihr ermuthigt, die erste italienische zu übersetzen, und ihr war auch die erste Ausgabe von 1541 gewidmet. Die flüchtigen Protestanten richteten ihr Augenmerk auf ihren Hof, um dort Schutz zu finden. Element Marot, der schon ihre Hochzeit durch ein carmen verewlicht hatte, kam ungefähr um's J. 1535, wurde auf das Freundlichste aufgenommen, weil „ihr seine Handschrift gefiel“, zum Sekretär ernannt. Aber um dieselbe Zeit kam ein anderer Flüchtling zu ihr, der bestimmt war, einen ganz anderen Einfluß auf Renata auszuüben, Calvin (Herbst 1535). Unter dem Namen Charles d'Espeville, wie auch unter vielen seiner Briefe finden, wurde er dem Herzog vorgestellt. In der kleinen Kapelle, die man noch im Palast der Herzogin von Este zeigt, wurde gehalten, die Bibel gelesen und erklärt; die französischen Damen nahmen daran Theil, auch italienischen Frauen waren nicht ausgeschlossen, eine von ihnen, Francisca D'wichronia, wurde von Calvin's Vorträge, welche ein eifriges Studium der Schrift begleitete, bewogen, im J. 1538 einem lutherischen Arzte Johann Sinapi die Hand zu reichen und mit ihm nach Italien zu verlassen. Der Herzog, eigentlich gleichgültig gegen jede Religion, duldet Anfangs die Versammlungen, bis der Kreis der Zuhörer sich so erweiterte, daß er von Rom aus Vorstellungen dagegen erhob. Der Herzog, durch sein Lehnsverhältnis in Abhängigkeit, hatte alle Ursache, den von dort ausgesprochenen Wünschen Gehör zu tragen, und so gebot er Calvin, seinen Hof zu verlassen. Muratori erzählt — freilich auf wenig beglaubigte Weise —, Calvin sey in Ferrara selbst ver-

haftet worden, um nach Bologna geführt zu werden, aber auf dem Wege dahin sey wie Luther nach dem Wormser Reichstage, von verkappten Reitern überfallen und Freiheit gesetzt worden; welche kühne Hand den verwegenen Streit ausgeführt, sey I zu errathen. Wie dem seyn mag, gewiß ist, daß Calvin nach einem Aufenthalte mehreren Monaten Ferrara verließ, aber die dort zugebrachten Tage waren nicht geblüht gewesen. Durch Calvin ist Renata Protestantin geworden. Allerdings ist in Italien nie förmlich vom Katholicismus zurückgetreten, nie hat ein solch feierlich Uebertreten zur neuen Lehre stattgefunden, wie etwa bei Coligny, es gab noch um Zeit des Schwankens und Zweifels, und der Biograph Renata's, dem ihre Briefe Gebote stehen, hat da noch Einiges aufzuklären. Aber dennoch, glaube ich, ist es rechtfertigt, zu sagen, sie ist Protestantin gewesen und durch Calvin es geworden. Freunde und Feinde haben sie stets als Anhängerin des neuen Glaubens angesehen, wenn sie in Italien, durch die Gewalt der Verhältnisse genöthigt, ihre Ueberzeugungen manchmal verbergen und zurücktreten lassen mußte, so galt doch ihr Hof bei den als die Wiege der Ketzerei, bei den anderen als der Zufluchtsort der Verfolgten; und sie nicht zu sehr angefleckt gewesen von dem Gifte der Reformation, so hätte man nicht so hart verfolgt, so hätte Calvin keinen so regen Briefwechsel mit ihr unterhalten. Als sie nach dem Tode ihres Gemahls nach Frankreich zurückkehrte, war sie ganz verschieden eine Hauptstütze der protestantischen Partei.

Bald nach Calvin's Weggang mußte auch Marot den Hof von Ferrara verlassen, er wandte sich nach Venedig, und Renata's Fürsprache verschaffte ihm dann die Erlaubniß zur Rückkehr nach Frankreich; Lion James, der weniger verdächtig schien, nahm seine Stelle bei der Herzogin ein; ihr Gemahl war nämlich mit Kaiser und Papst ein Bündniß getreten und hatte dadurch ganz mit der französischen Partei gebunden, alle Franzosen sollten von seinem Hofe entfernt werden, auch seine Gemahlin, mit welcher er ohnedieß nicht immer im besten Einvernehmen stand, sollte ihrer französischen Freunde und Diener beraubt werden; Frau von Soubise wurde fortgeschickt (Henri Pons durfte jedoch bleiben), Renata mit italienischen Dienern umgeben. Es war trübe, unangenehme Zeit für Renata, die sich leider mehrfach wiederholte; der Herzog damals wenigstens nicht gegen den Glauben seiner Gemahlin auftrat, aber ihm doch ihre ausgesprochene Hinneigung zu den Franzosen, ihre Freigebigkeit für ihre Landsleute stets ein Dorn im Auge. Im Jahre 1539 bittet sie den Comte Montmorency, sich bei ihrem Schwager Franz für sie zu verwenden, damit man sie anständiger behandle; vom März 1555 liegen Briefe an ihren Neffen Heinrich II. vor, nach welchen man ihr auch die Verwaltung ihres eigenen bedeutenden Vermögens abgezogen hat, selbst ihr Geschmeide habe man ihr genommen. Daß die französischen Protestanten nicht allzu viel ausrichteten, ist sicher anzunehmen.

Mehr Stärkung und Anregung fand sie in dem Briefwechsel mit Calvin, der unsere Hauptquellen für ihr inneres und äußeres Leben ist und wobei allein zu dauern ist, daß bis jetzt nur die Briefe Calvin's an Renata vorliegen (m. vgl. J. Bonnet, Lettres de Jean Calvin. Paris 1854. 2 Bde.), nicht auch die Briefe von Renata. Bis zum Ende seines Lebens stand der Reformator im häufigsten Verkehr mit der Prinzessin; er ist ihr geistlicher Führer und Berather in Allem, in den Fragen des Gewissens wie in den einfachen Erkundigungen wegen Almosen, mit welchem Blick überschaut er das Mißliche ihrer Lage, aber auch die Schwächen des eigenen Herzens bleiben ihm nicht verborgen, und mit dem edelsten Freimuth hält er kein hochgebornen Freundin ihre Fehler vor, ohne sie zu erbittern und ohne die Schwächen, welche die gesellschaftliche Ordnung zwischen ihnen gezogen hatte, zu überschreiten. Die ganze Correspondenz ist von dem Bewußtseyn durchweht, er halte sie für ein erwähltes Werkzeug, das Reich Jesu Christi in Italien und in Frankreich zu führen und demgemäß habe sie zu leben. Gleich der erste Brief Calvin's (vom 3. 1541, Bonnet I, 43 ff.) zeigt uns seine pastorale Weisheit im schärfsten Lichte, gewidmet der

gleich einen Einblick in das religiöse Leben, das den Hof von Ferrara bewegte. Renata hat einen französischen Geistlichen, François, freilich — nach Calvin's Schilderung — einen charakter- und grundlosigen Menschen, der um schändlichen Gewinnes willen bei Renata diente und ihr die Erlaubniß gab, neben dem protestantischen Abendmahl auch die Messe zu besuchen, und als eine der evangelisch gestimmten Hofdamen die ihr gottlos erklärte, hatte man ihr die päpstliche Gunst entzogen. Calvin, der davon Nachricht bekam, hielt der Herzogin eine statliche Vorlesung über Bedeutung und Wesen der Messe und beschwört sie inständig, durch ihre Theilnahme an derselben nicht die Unwissenden zu dem Glauben zu verführen, als billige sie die Messe. — Der Brief ist seine Wirkung nicht verfehlt; am Anfange der vierziger Jahre war das geistige Leben in Ferrara in seiner schönsten Blüthe, auch das Glaubensleben frisch und kräftig, die Verfolgungen hatten noch nicht begonnen. Aber sie ließen nicht lange auf sich warten. Vom Jahre 1542 an, seit Einführung der Inquisition, vor der Bestätigung des Jesuitenordens begann der Katholicismus das verlorene Land wieder zu gewinnen und die Protestanten zur alten Kirche zurückzuführen oder auszurotten. Auch Ferrara blieb nicht verschont. Im J. 1545 ward auch hier die Inquisition eingeführt, die auswärtigen Mitglieder der protestantischen Gemeinde zerstreuten sich und lehrten in ihre Heimath zurück, die Italiener wagten nicht mehr, dorthin zu flüchten. Im October des Jahres 1550 wurde Farnius (aus Faenza) nach zweijähriger harter Haft, aus welcher er weder Renata's noch Cavinia's (von Rovere) Fürbitte befreien konnte, erdroffelt, er gilt als der erste Märtyrer der italienischen Kirche. Im Jahre 1551 wurde ein Protestant Georg Siculus ohne weitere Proceßur gehängt, die gottesdienstlichen Versammlungen, welche bisher bestanden hatten, mußten aufhören, die Jesuiten erhielten die Erlaubniß, sich niederzulassen, und die drei Schulen, die sie gründeten, waren zahlreich besucht; indess strengten sie sich vergeblich an, bei Renata Einfluß zu gewinnen; sie fanden keinen vor sich. Aber es konnte nicht fehlen, daß auch gegen sie endlich ein Hauptstoß geführt wurde. Man hatte Frankreich vermocht, dazu die Hand zu bieten; Heinrich II. sandte den Inquisitor Du Dris mit einem eigenhändigen Briefe an die Herzogin (1554), worin der König seinen tiefen Schmerz ausdrückte, daß seine einzige, geliebte Tante in dieses Labyrinth von unseligen verdamnten Irrthümern eingetreten sei. Dris war bevollmächtigt, der Herzogin und ihrer ganzen Familie über die Hauptverbrechen Predigten zu halten, denen sie anwohnen mußte; halfen diese Belehrungsversuche nichts, so sollte man zu Zwangsgraden schreiten. Trotz des unangenehmen Zwangsnißes in ihrem häuslichen Leben war die Herzogin standhaft geblieben, sie beichtete nicht, sie ging nicht zur Messe; auch ihre Freunde waren nicht müßig; als Lion James, ein treuer Freund der Herzogin, vernommen, daß Dris nach Ferrara bestimmt sei, gab er sich ebenfalls dahin, um ihm Widerstand zu leisten. Calvin sandte Franz Morel (von Collonges), um ihr Seelsorger zu seyn; aus den vorhandenen Nachrichten ist jedoch nicht hervor, ob sie zur Herzogin zugelassen wurden. In dem Sturme, der über den Protestantismus in Ferrara hinbrauste, hielten nur Wenige aus; Olympia Orata rühmt von ihrer Mutter, sie sey dem Evangelium treu geblieben. Der Herzog Charles achtete die Zeit für gekommen, die Gewaltschritte, zu denen Heinrich II. ihn ermächtigt und aufgefordert hatte, auszuführen. Am 17. September 1554 ließ er seine Gemahlin mit zwei ihrer Frauen in das alte Schloß Este bringen, das ihr als Gefängniß dienen sollte; ihre Töchter Leonore und Lucretia wurden in ein Kloster geschickt; Renata ganz abgeschlossen von denen, welche ihr Stärkung und Trost bringen konnten, und dies Loos war ihr zu hart; sie gab nach und sandte am 23. September dem Pater Pelletario, um ihm zu beichten und das Abendmahl auf katholische Weise zu genießen; am 1. November wiederholte sie dieß, dann wurde sie am 1. December wieder in ihren Palast zurückgerufen. Es fehlen uns die näheren Nachrichten, um Renata's Verfahren ganz beurtheilen zu können, aber es blieb ein Akt unseliger Schwäche. Begreiflich ist der Jubel der Jesuiten über diesen Sieg, nicht minder die

gerechte Treuer ihrer Freunde. „Wie selten ist bei den Vornehmen das Beispiel Standhaftigkeit“, schrieb Calvin an Farel, aber auch in einem Briefe an die Herzogin selbst ließ er seinen Gefühlen Worte; er wußte, daß sie nur den Drohungen nachgegeben habe, und wußte auch die Quelle des Trostes; auf die Barmherzigkeit Gottes, der je Gefallenen seine vergebende Hand darbietet, wies er sie und mahnte sie mit allem Ueber der Liebe, sich zu erheben, zu bedenken, wie theuer erkauft sie sey, und so bestimmet allen Anlässen des Teufels standhaft zu widerstehen (2. Febr. 1555, Bonnet II, 3). Calvin hatte sich in seiner Schülerin nicht getäuscht; eine solche Verirrung von dem Wege wie die genannte, ist uns nicht mehr bekannt, die Prüfungen hörten allerdings auf. Am 10. Juni 1555 schrieb Calvin, obwohl er gewünscht hätte, zu hören, daß sie in Ruh und Frieden Gott dienen könne, so solle sie die Angst, in der sie schwebte, eine Prüfung ihres Glaubens betrachten, Bonnet II, 57., und noch im J. 1558 es: *Jay entendu, que vous n'êtes pas sans espines dans votre maison*, II. 2. aber sie dienten zur Läuterung und Bewährung; in großer Zurückgezogenheit ihren Glauben aus, war aber doch im Stande, Abgesandte und Briefe Calvin's halten, und unverkennbar zeigen diese letzteren ein fortwährendes Steigen ihres Glaubenslebens. Wo sie konnte, unterstützte sie ihre verfolgten Glaubensgenossen und neue Seelen für das Evangelium zu gewinnen. Es wird erzählt, Andelot, der Colligny's, sey von ihr während seiner Gefangenschaft in Mailand (1551—1554) mit den Schriften Calvin's bekannt geworden. Die beiden Männer traten Correspondenz, und so gebührt Renata und Calvin das Verdienst, den tapfersten Frankreichs für den Protestantismus gewonnen zu haben.

Werfen wir noch einen Blick auf Renata's häusliche Verhältnisse. Als Heinrich, im Jahre 1548 in Italien sich aufhielt und der Herzog Hercules ihm einen Besuch in Turin abstattete, warb der König um die Hand seiner Verwandtin Anna für Franz von Lothringen, Herzog von Guise. Es waren auch hier politische Erwägungen, welche diesen Ehebund hervorriefen; man wollte Ferrara recht fest an das französische Joch ketten; der Herzog ging bald darauf ein, denn er sah in dem brillanten tapferen Officier eine glänzende Parthie für seine Lieblings Tochter, aber lange dauerte es, bis der Widerstand Renata's überwunden wurde, die den größten Feind des Protestantismus nicht zu ihrem Schwiegersohne haben wollte; die Hochzeit fand statt am 29. Sept. 1549. Anna zeigte selbst auch entschiedene Vorliebe für diesen Glauben; sie galt am französischen Hofe eine Zeit lang für eine geheime Hugenottin, und ein herrlicher Brief an ihre Freundin Olympia Morata (Juni 1554) ermahnt sie, in der erkannten Wahrheit zu beharren und ihren ganzen Einfluß anzubieten, um das Loos der verfolgten Protestanten zu erleichtern. Es scheint nicht, daß Anna wegen ihrer Gesinnungen Mißbilligung von Seiten ihres Gemahls ausgesetzt war, auch ist sie nie förmlich zum Protestantismus übergetreten, und später ging sie Hand in Hand mit der katholischen Partei. Der letzte Sohn Renata's, Alfons, war mit seinem Vater ganz zerfallen; im Mai 1554 verließ er heimlich das elterliche Haus und floh nach Frankreich, und erst Guise, 1557 mit einem Heere nach Italien kam und Ferrara zum Eintritt in das Bündnis von Papst und Frankreich gegen Spanien nöthigte, führte den Flüchtling zurück und brachte eine leidliche Aussöhnung zu Stande. Man kann sich denken, wie Renata in diesen Verhältnissen litt, ja ihr Leben war nicht ohne Dornen, die frühlichen Zeiten waren verschwunden und die Krieglaster ruhte so schwer auf dem Lande, daß die Universität in Ferrara eine Zeit lang geschlossen wurde. Am 3. Oktober 1559 starb Hercules, eine ungetrübte Einheit der Gatten war nicht hergestellt worden, der Einfluß der Jesuiten auf den Herzog hatte in der letzten Zeit zugenommen, ein Jahr vor seinem Tode hatte er seiner Gemahlin das Lustschloß Belriguardo vermacht unter der Bedingung, daß sie als gute Katholikin lebe, und noch auf seinem Sterbebette verlangte er von ihr den Eid, daß sie die Correspondenz mit Calvin aufgebe; er wußte: dann war sie für den Katholicismus wieder gewonnen. Renata leistete das Versprechen, Calvin

1. sie ihre Noth klagte, tadelte sie, daß sie es gegeben, aber entband sie davon (vgl. *ibid.* II, 338). Da Alfons beim Tode seines Vaters in Frankreich war, ergriß Renata für ihn die Zügel der Regierung; als er den heimathlichen Thron bestiegen, ließ sie seine Mutter die berechtigte Hoffnung, nun freier ihren Glauben bekennen zu können, aber sie täuschte sich. Nach einer Zusammenkunft mit dem Papste Pius IV. schickte Alfons seiner Mutter, entweder müsse sie ihren Glauben oder sein Land verlassen. Renata wählte das letztere; es mochte sie schmerzlich ankommen, von ihren jüngsten Töchtern scheiden zu müssen, aber man hatte sie stets etwas fern von ihnen gehalten, und in religiöser Hinsicht übte sie durchaus nicht den Einfluß auf sie aus, den das Band des gemeinsamen Glaubens zu den Banden des Blutes hinzugefügt hätte. Die vielen Kränkungen, welche sie in Italien erfahren, machten die Sehnsucht nach dem Vaterlande, dem sie ohnedieß immer im Herzen trenn geblieben war, nur steigern; *feral* mit ihrem Wegziehen wieder eine der Hauptstützen des Protestantismus in Frankreich, aber sie selbst hoffte in Frankreich ungestört und in Frieden Gott dienen zu können, wenn auch die Aussicht, als Lante von Franz II. Einfluß auf die Regierung zu können, wenig Verlockendes für sie darbot; Calvin warnte sie nachdrücklich vor diesem „Abgrunde“, da man nur beabsichtige, mit ihrem guten Namen die schlechte Sache zuzudecken. Bonnet II, 339. Im September 1560 verließ sie Frankreich, bedauert von den Armen und vom Volke, bei welchem sie ein gesegnetes Andenken sich erworben hatte.

Ihre Ankunft in Frankreich fiel gerade in jene schlimme Zeit, da die Guisen und Pringen von Gublüt (Anton von Navarra und Condé) im bittersten Hader standen, letztere gefangen und schon zum Tode verurtheilt war. Renata hatte allein den Mut, ihrem Schwiegersohne in's Gesicht zu sagen: wäre sie in Frankreich gewesen, so wären solche Dinge (Condé's Verhaftung) nicht vorgekommen, aber man möge sich vor dem Blute hüten, die Wunde werde lange bluten, denn ungestraft vergeiße man sich an dem königlichen Blute von Frankreich. Der Tod von Franz II. (5. Dezbr. 1560) änderte die Lage der Dinge vollständig, der Einfluß der Guisen wurde gebrochen, der Strom der protestantischen Bewegung begann rasch seine Wogen durch ganz Frankreich zu treiben, eine Menge der bedeutendsten Männer und Frauen schlossen sich an die Reformation an. Auch Renata trat jetzt frei als Schützerin und Pflegerin auf; sie bot in Genf um einen evangelischen Geistlichen und erhielt den schon bekannten Franz Morel (de Collonges); sie war im steten Verkehr mit dem Admiral, in Rath sie in allen Dingen einholte, mit den vornehmen Frauen, welche der neuen Lehre anhängen, wie Coligny's Frau, der Schwiegermutter von Condé, Frau von Rohe, *und* Johanna d'Albret, der Königin von Navarra, welche sie wie eine Mutter verehrt und von der sie hoffte, wie die verstorbene Königin von Manassa (Margaretha) die erste Fürstin dieses Reichs gewesen sei, welche das Evangelium bezeugt habe, so werde die jetzige dieses Werk zu einem glücklichen Ende führen. In der Wittwenstube Montargis, oder wo sie sich sonst aufhielt, läßt sie regelmäßigen Bediensteten halten, ihre Dienerschaft hält sie zu einem frommen sittenstrengen Wandel und sucht durch ihr eigenes Vorbild sie ihrem Glauben zuzuwenden, ohne aber einen Zwang auszuüben, ohne die katholisch gebliebenen Diener wegzuschicken; die rigorösen Forderungen ihres Geistlichen in Betreff der Kirchenzucht konnte sie billigen, und sie wendet sich bittend an Calvin, um eine Vermittelung einzuleiten. Ein interessanter Brief in Cimber et Danjon, Archives curieuses I. Serie. Tom. V. 1599 sqq.). Eine rechte Mutter der Armen, gebraucht sie ihren Reichthum dazu, *und* alle Art zu unterstützen, besonders aber die Bedrängten der eigenen Kirche. Von allen Seiten wird sie um Rath und Hilfe angegangen. Im Jahre 1561 war es ihrer Stadt Montargis zu blutigen Kämpfen zwischen den Protestanten und Katholiken gekommen, Renata hatte alle Mühe, Frieden zu stiften, und der katholisch gestimmte *und* Schriftreiber Claude Haton versichert, daß nachher nichts mehr die Eintracht der

beiden Confessionen gestört habe. Bei dem Religionsgespräch in Poissy war falls anwesend — stets bereit, ihren Einfluß für die Protestanten geltend zu machen. Wie bekannt, waren alle Bemühungen vergeblich, und Renata hatte nicht Schmerz, den Bürgerkrieg in ihrem geliebten Vaterlande ausbrechen zu sehen, den viel größeren, daß es ihr eigener Schwiegersohn war, der die Fackel der Entzündung hatte, welcher 30 Jahre lang Frankreich verheeren sollte. Tief aber fest entschlossen, Protestantin zu bleiben, zog sie sich nach Montargis, sollte während aller Religionskriege eine Zufluchtsstätte für ihre Partei seyn. wies sie die Zumuthung, die Prediger fortzuschicken und katholisch zu werden, die Drohung, sie in ein Kloster zu sperren, war für die schon ältere Dame nicht; sie fühlte auch, daß dieselbe nicht allzu ernstlich gemeint sey, da ihre eigene davorbringen mußte, und Mutter und Tochter lebten in gutem Einvernehmen, denn es war es, als eine katholische Abtheilung von 400 Mann unter Marquis der Stadt bemächtigte und mit der Beschickung des Schlosses drohte, wenn die hugenottischen nicht herausgegeben würden. Da rief die beherzte Frau König von Frankreich habe ihr etwas zu befehlen, und wenn Malicorne zuwenden wolle, so stelle sie sich selbst auf die Mauer, dann wolle sie sehen, ob eine Königs-Tochter zu tödten. Es ist ihr nichts zu leid geschehen, auch hat den nach der Herzog von Guise sie geschützt, und in den späteren Kriegen stillschweigende Uebereinkunft, die hohe Wittwe, von deren Hand eine Fülle thaten auf beide Confessionen floß, ungekränkt in ihrem Schlosse und in der ihres Glaubens zu lassen. Eine harte Prüfung für sie war der Tod ihres Sohnes, des Herzogs von Guise (24. Februar 1563). Knüpfte sich doch an Protestanten an diesen Namen, an den Urheber des Blutbades von Vassy; in der Partei über die Ermordung ihres Todfeindes konnte Renata natürlich stimmen; ihr blutete das Herz, wenn sie an ihre Tochter dachte, welcher ein Jahr zuvor prophetisch Unheil verkündet hatte und die auch vom proß gestreift wurde, obgleich sie jenes Blutbad zu verhindern gesucht hatte. Renata's Gefühlen gibt der oben erwähnte Brief Rechenschaft; sie erkennt die Schwiegersohnes wohl an, sie weiß, daß er die Gemeinden Gottes verfolgt, ihr entgeht auch nicht, daß man alle Sünden der Andern auf ihn abgeladen nicht glauben, daß er von Gott verworfen sey (nachdem sie vorher ausgesprochen hatte, daß ihre Eltern oder Kinder verworfen seyen, würde sie dieselben hoffen und sich dem Willen Gottes fügen); davon zeugen seine letzten Worte Todtenbette. Man fühlt Renata an, wie ihr Herz gespalten war, wie das Blutverwandtschaft mit einander rangen in peinlicher Fehde — die unselige unnatürlichen Bruder- und Religionskrieges — und wie sie mit dem einfachen für Liebe und Wahrheit doch über den Parteien steht.

Als nach dem Frieden von Amboise (März 1563) Renata weder im Lande in ihrem eigenen Hause in Paris predigen lassen durfte, kehrte sie nach zurück und verließ nur selten diesen stillen Aufenthalt, der ihr durch die von Colligny's Stammschloß Châtillon sur Loing doppelt angenehm war. So wird erzählt, machte sie eine größere Reise, als sie den König Karl IX. Rundreise durch Frankreich begleitete. Sie scheint dabei die Absicht gehabt durch ihre hohe Stellung geschützt, die protestantischen Gemeinden zu stärken, schwerden beim Könige zu vermitteln, und Aehnliches. Das Verzeichniß der, welches noch auf uns gekommen ist, legt einen glänzenden Beweis von ihr thätigkeit und Freigebigkeit ab. Bei der fanatischen Bevölkerung von Toulouse ihr Thun Haß und Erbitterung, die sich darin Luft machten, daß sie mit ihr lichen insultirt und mit Steinen nach ihr geworfen wurde. Im Uebrigen still und ruhig in Montargis, immer bereit, Jedermann Gutes zu thun. Das erfreute sich ihrer wohlwollendsten Fürsorge; konnte sie auch die glänzende

von Ferrara nicht mehr um sich versammeln — und wenn sie gekonnt, so hätte es wohl nicht gethan, ihr Sinn war ein anderer geworden —, so begnügte sie sich, die Schule zu gründen und sonst die Stadt zu vergrößern und zu verschönern. Nach ihrer Rettung vom Jahre 1566 nahm sie lebhaften Antheil an der Uebersetzung des Neuen Testaments in's Spanische. Ein schmerzlicher Verlust für sie war der Tod von Calvin, noch auf seinem Sterhebette, als er nicht mehr im Stande war, selbst die Feder zu führen, hatte er durch seinen Bruder einen Brief an Renata schreiben lassen (4. April 1564), den letzten der französischen Correspondenz, der vorhanden ist. Von Jahr zu Jahr war seine Hochachtung vor ihr gestiegen, wird sein Loben häufiger, seine Zuneigung inniger. Mit gerechter Freude hebt er hervor, wie sie ihre frühere Schwachheit durch Standhaftigkeit habe vergessen gemacht, wie sie es für Ruhm erachte, wenn ihr Schloß in Nähe und Ferne den Namen Hotel-Dieu (Armen- und Krankenhaus) trage. Der ernste Reformator durfte sich freuen, eine solche Seele dem Evangelium zugewandt zu haben, und auch Renata mochte seinen Tod schmerzlich beklagen, denn Niemand hatte so viel Einfluß auf ihr inneres und äußeres Leben gehabt, Niemandem hatte sie so viel zu danken wie Calvin. — Es ist mir nicht bekannt, wer nachher ihr Beichtvater und Berater in geistlichen Dingen gewesen ist. Ueberhaupt schwinden die Nachrichten über die letzten zehn Jahre ihres Lebens in beklagenswerther Weise zusammen.

Im zweiten Religionskriege, (Sept. 1567 bis März 1568) wurde sie nicht beunruhigt, als sie dagegen im dritten (August 1568 bis 1570) nach gewohnter Weise eine Schaar von Flüchtlingen „unter ihre Fittige“ genommen, erhielt sie den gemessenen Befehl vom Herzog von Alençon, dieselben auszuweisen; sie mußte der Gewalt nachgeben, nachlagend verließen die Unglücklichen ihre betrübte Beschützerin, schon erblickten sie die katholischen Truppen, welche voll Begierde auf die Wagen und das Gepäck als sichere Beute sich stürzen wollten, da kam Allen unerwartet eine protestantische Streifschaar durch wunderbare Fügung in diese Gegend und geleitete ihre Glaubensbrüder wohlhalten nach La Charité. Während der Bartholomäusnacht war sie in Paris im Hotel de Laon; nicht nur daß sie selbst von dem Blutbad verschont wurde, sondern es gelang ihr auch, mehrere Protestanten zu retten, unter anderen den Geistlichen Merlin und seinen Sohn, sowie die Tochter des Kanzlers L'Hôpital; sie führte dieselben mit ihrer Bedeckung, welche ihr Enkel, der junge Herzog von Guise, zur Verfügung stellte, nach Montargis und sorgte für ihr weiteres Fortkommen. Man hatte nicht gewagt, die allgemein verehrte Dame in das Schicksal ihrer Glaubensgenossen zu verwickeln, und während sonst alle Großen, deren man habhaft werden konnte, zur Messe gezwungen wurden, durfte Renata ungestört in der Stille ihren protestantischen Gottesdienst halten; wohl erfuhr sie manche Drohungen, aber da sie fühlte, daß ihr nur noch eine kurze spanne Zeit zugemessen sei, achtete sie nicht auf dieselben, und man ließ sie dann gehen. Der Tod erlöste sie von ihren Prüfungen am 12. Juni 1575. Dem Glauben, der aufrecht erhalten in allen Anfechtungen, hatte sie in ihrem Testament einen berechneten Ausdruck gegeben. In der Schloßkirche von Montargis ruhen ihre sterblichen Reste. Die strenge Calvinistin hatte sie verlangt, ohne Gebränge beigesetzt zu werden, „da dieß den Todten nichts nütze und die Lebenden nicht tröste.“ —

Wie reich das Leben war, das sich hiemit geschlossen, darüber wird uns die schon angeführte Biographie Renata's von Jules Bonnet ausführlich Kunde geben; unsere Quellen konnten kaum einen annähernden Begriff geben, denn die Notizen waren sehr zerstückelt und mußten mit Mühe zusammengetragen werden. Aber doch mag das Gegebene genügen, um diese wahrhaft edle Fürstin lieb zu gewinnen. Alle die Gaben, welche Natur, Erziehung und Stand auf sie häufte, sie hat sie ausgebildet und verwendet, wie selten eine Andere; es war ihr vergönnt, ein hohes Maß von Freuden zu genießen, aber auch der Becher der Leiden ist nicht an ihr vorübergegangen; was sie war, war ihr Geist, ihre Tugend und Frömmigkeit, was sie bedeutend machte, war ihre rege Theilnahme an allem ächt Menschlichen, an allen bedeutenden Erscheinungen

ihres Jahrhunderts, mit seinem Takte wußte sie stets das Große und Bleibende herauszufinden und sich anzueignen; daher stammte die Hochachtung, die sie in allen Kreisen und in allen Ländern genoß, und wenn sie mit ihrem Wissen und ihrer Armut die Gelehrten und Dichter bezauberte, so wußte sie auch herabzusteigen zu den Krankenbetten der Armen; man weiß in der That nicht, wohin man mit mehr Wohlgefallen blicken soll: auf die glänzende Herzogin von Ferrara oder auf die stille, wohlthätige Witwe von Montargis. In ihrem inneren Leben konnten wir das ausserordentliche Wachsthum ihres Glaubens und ihrer Frömmigkeit leicht verfolgen, aber es gehörte gewiß zum Schicksal derselben, daß auch das Tragische nicht fehlen durfte, unter dem zahlreichen Kreise ihrer Kinder und Angehörigen allein zu stehen mit dem Bekenntniß des protestantischen Glaubens, ohne denselben untreu zu werden und so das Wort Christi, Matth. 10, 36—38. wahr zu machen.

Quellen: Ernst Münch, Renata von Este und ihre Töchter. 2 Bde. 1831. 81. Nicht bedeutend, auch manchmal ungenau. Some Memorials of Renée of France — mir nur aus Citaten bekannt; in Mac Cris, Geschichte der Reformation in Italien, und Gerdes specimen Italiae Reformatae — finden sich kurze Biographien, eine ausführlichere in Young, the life and times of Aonio Paleario. 2 Bde. London 1869, eine interessant geschriebene Reformationsgeschichte Italiens. Bayle und La France Protestante. T. VIII. Jules Bonnet, La vie d'Olympe Morate — sind nicht zu vermissen. Theodor Schott.

S.

Sachs, Hans. Die Aufgabe dieses Artikels ist nicht, das zu wiederholen, was sich in Monographien und Literaturgeschichten über den vielgenannten Nürnberger Poeten findet, sondern außer dem Lebensabriss und der dichterischen Thätigkeit im Allgemeinen, bestimmter und ausführlicher, als anderswo geschehen ist, die Bestrebungen nachzuweisen, durch welche H. Sachs das Werk der Kirchenverbesserung zu fördern bemüht war.

Hans Sachs hat seinen einfachen Lebenslauf selbst beschrieben in dem 1567 am 1. Januar verfaßten Gedichte: „Valets des weitberühmten teutschen Poeten Hans Sachsen zu Nürnberg.“ Er wurde geboren zu Nürnberg im Jahre 1494 am 5. November. Sein Vater, Hans Sachs, Schneidermeister, zog ihn „auf gut Sitten, auf Zucht und Ehr“ und ließ ihn von 1501 bis 1509 eine der lateinischen Schulen besuchen, welche kurz zuvor (1485) eine „Reformation“ erfahren hatten. Dort lernte er „Puerilia, Grammatica und Musica, auch Rhetorica, Arithmetica, Astronomia, Poeterey und Philosophia, Griechisch und Latein, artlich wol reden, war und sein.“ Nehmen wir aus dem uns überlieferten Lehrplane jener Zeit hinzu, daß die Schüler Anleitung zum Chordienst bei der Messe, zur Abfertigung der Vigilien und Completorien erhielten, so ist der Unterrichtskreis erschöpft. Wiewohl Hans Sachs bekennt: daß er war „nach ringem Brauch derselben Zeit, solchs als ist mir vergessen seit“, und er nennt „einen ungelerten Mann, der weder Latein noch Griechisch kann“, so verdankte er seinem Schulcurfus doch Erweiterung des Gesichtskreises und manche Anregung, die ihm gerade zu seinen Dichtungen sehr förderlich seyn mußte. Mit dem vollendeten 14. Lebensjahre kam er zum Schusterhandwerke; wahrscheinlich erhielt er schon in dieser Zeit Unterricht im Meisterfang, worin nach dem Valets der Leinweber Lienhard Kunnenbeck sein Lehrer war. Im Jahre 1511 begab er sich auf die Wanderjahre, welche ihn durch einen großen Theil von Deutschland führten. Im Valets nennt er die Städte: Regensburg und Braunau, Salzburg, Hall und Passau, Wels, Wien, Landshut, Detting und Burghausen, Frankfurt, Coblenz, Eßln und Aachen; an andern Stellen auch Erfurt, Lübeck, selbst Genua und Rom. Es ist aber nicht zu glauben,

Daß er in seinem Lebenslaufe diese letztgenannten Städte übergangen hätte, wenn er wirklich dahin gekommen wäre, und er mag sie nur gewählt haben, um für den Gegenstand seiner Dichtungen passende Orte zu gewinnen. Im Jahre 1513 empfing er zu Weis, wie er in dem Gedicht: „die neun Gabe Muse“ erzählt, den Ruf zur Poesie, welcher er von nun an neben seinem Handwerk eifrig oblag. Er besuchte die Meisterschule zu München, in Frankfurt hielt er selbst die erste Schule. Nach fünfjähriger Wanderung zurückgekehrt, machte er in seiner Vaterstadt als Schuhmacher sein Meisterstück und verheiratete sich 1519 mit Kunigunde Erengerin von Wendelsheim. Seine Wohnung hatte er zuerst in einer der Vorstädte, wo er neben seinem Handwerk auch einen kleinen Raum unterhielt; im Jahre 1540 zog er in die Stadt und bewohnte zuletzt im Mehlstein nahe dem Spitalplaz das Haus Nr. 969, welches jetzt durch eine Denksteine markiert ist. Aus seiner Ehe mit Kunigunde Erengerin wurden ihm 2 Söhne und 1 Tochter geboren, die aber alle vor ihm starben; von der ältesten Tochter überlebten ihn vier Enkel. Nachdem er 1560 Wittwer geworden war, schritt er im Jahre darauf zu einer zweiten Ehe mit Barbara Harscherin. Beiden Frauen hat er Denkmäler gesetzt, der ersten in dem ruhrenden Gedichte: der wunderliche Traum von meiner abgewandten lieben Gemahel Kunigundt Sächsin 1560, 19. Juni; die zweite verherrlichte er, obwohl schon hochbetagt, mit jugendlicher Begeisterung in dem Gedichte: Das künstliche Frauen Lob 1562, 4. September. Seit 1559 hörte man ihn klagen über Abnahme seiner Kräfte, namentlich des Gedächtnisses, des Gesichtes und Gehörs; er sah sich genöthigt, das Handwerk ruhen zu lassen; „er müßte jetzt betteln gehen, wenn ihm nicht Gott durch seine milde Hand reichliche Nahrung bescheert hätte“. Die Uebel klagerten sich mit den Jahren, so daß, wie sein Schüler Adam Buschmann von Oberrhein in seinem Elogium Johannis Saahsen berichtet: „zuletzt auch sein sturreich Gemüth schwankte, und wenn Lent zu ihm kamen, saß er am Tisch in Ölt, saß kindisch, thet schwachen, wenn man ihn fragen war, und allzeit vor ihm hatte Bücher, sonderlich die Bibel ansehen thete“. Am 20. Januar 1576 starb er; Tags darauf ward er auf dem Kirchhof zu St. Johannis beerdigt. Sein Grab ist leider nicht bekannt. Wir haben mehrere Bildnisse von Hans Sachs, aber alle nur aus dem höheren Alter; das letzte stammt aus dem Jahre 1576, es wurde kurz vor seinem Tode von Andreas Barmeyser gezeichnet. Auf allen Bildern trägt er einen langen Bart; die Gesichtszüge nach der letzten Jahre lassen erkennen, daß er im vollen Mannesalter wohlgebildet war. Von den späteren Kupferstichen ist der von Lucas Kilian in Augsburg (1617) wegen der Unterschrift bemerkenswerth; sie lautet:

Ex sutore Deus vatem magnumque poetam
Fecit, ut hinc discas, mira patraro Deum.
Non Deus acceperat personam ex gentibus ullam,
Saepe etiam sutor verba benigna tulit.

Hans Sachsens Leben fiel in die Blüthezeit seiner Vaterstadt, die von der Mitte des 15. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts dauerte. Aus dieser Periode sind uns mehrere Gedichte und Lobreden überliefert, welche die Schönheit, den Reichthum und Einrichtungen der Stadt rühmen: der Spruch auf Nürnberg von Hans Rosenplüt 150, Lobgedicht auf Nürnberg von Runz Paß 1490, Urbis Norimbergae descriptio von C. Celtes, 1494, Urbis Noribergae illustrata carmine heroico von Kobanus Hense 1532; Hans Sachs selbst hatte zwei Jahre zuvor einen Lobspruch der Stadt Nürnberg 384 Versen gedichtet. Daß auch Luther die Stadt Nürnberg hochstellte, ist bekannt; namentlich rühmt er sie in den Tischreden als eine reiche und wohlgeordnete Stadt. Sie war seit 1427 auf ihren gegenwärtigen Umfang (d. h. inner der Mauern) gewendet, hatte viele stattliche Gebäude, besonders prächtige Kirchen, unter denen die St. Lorenz im Jahre 1477 ihren erhabenen Chor vollendet sah. Die Befestigung der Stadt wurden um 1540 bei der Kaiserburg erweitert und verstärkt. Die Macht und das Ansehen der seit 1219 reichsfreien Stadt wurde noch vermehrt durch

den Zuwachs an Gebiet, welchen sie im Landeshuter Erbfolgekriege (1505) erworben hatte, woraus sie auch durch Einziehung des Frauenklosters Engelthal die Mittel gewann, (1578) die Akademie, später Universität, Altdorf zu gründen und auszustatten. Erfindungen in Gewerben, ausgedehnte und ergiebige Handelsunternehmungen, Pflege der Künste und Wissenschaften stellten die erste der fränkischen Städte zugleich in die vorderste Reihe aller Städte des deutschen Reiches: wie denn wohl keine andere Stadt aus Einer Zeit so viele glänzende Namen aufzuweisen vermag. Zu Hans Sachsens Mitbürgern und Zeitgenossen gehörten namentlich: der Maler Michael Wolgemuth († 1519), dessen großer Schüler Albrecht Dürer († 1528), der Bildhauer Adam Krafft († 1507), der Erzgießer Peter Vischer († 1529), der Bildschnitzer Veit Stoss († 1533), der Erfinder der Taschemuhren Peter Henlein († 1542), der Gelehrte und Staatsmann Wilibald Pirckheimer († 1530), der gelehrte, in die Reformation wohlverdiente Hieron. Ebner († 1532), der mit Luther befreundete Rathschreiber Lazarus Spengler († 1534), die Prediger Andreas Osiander (in Nürnberg 1522—1549), Veit Dietrich (1536—1549), Wenceslaus Lind († 1547). In dieselbe Zeit fällt die Gründung des Gymnasiums bei St. Egidien, zu welcher am 23. Mai 1526 Ph. Melanchthon die Einweihungsrede hielt. Festtage, welche wie Fürstentage noch in dieser Periode zu Nürnberg gehalten wurden, wiederholte Besuche des Kaisers Karl V. und des römischen Königs Ferdinand, viele andere festliche Begebenheiten vermehrten das Leben der an sich regsamem Stadt und boten dem offenen Auge viele und große Anschauungen dar. Dieselbe Stadt wurde aber auch der Hauptsitz der Dichtkunst, nämlich des Meistersangs, und Hans Sachs galt als Meister und Patriarch der Meistersänger.

Nach Joh. Christoph Wagenseil's „Buch von der Meister Singer holtzigen Kunst, Anfang, Fortübung, Nutzbarkeiten und Lehrsätzen“ (Altdorf 1697) gab es in Nürnberg zu Hans Sachsens Zeiten 250 Meister. Ueber die Einrichtung der Kunst entnehmen wir der genannten Hauptquelle folgenden Bericht. Die Meistersänger hielten die Kunst neben ihrem bürgerlichen Gewerbe als Mittel zur Beförderung eines christlichen Wandels und als sittsamen Zeitvertreib. Sie hielten regelmäßige öffentliche Versammlungen an Sonn- und Festtagen Nachmittags in der Marktkirche, später bei St. Katharina; außerdem fanden auch Zusammenkünfte in Wirthshäusern statt; auf öffentlichen Gassen und bei Gelagen durfte kein Meisterlied gesungen werden. In Bezug der Gesetze und Ordnungen war die Tabulatur. Wer die Tabulatur noch nicht verstand, war ein Schüler; wer sie genau inne hatte, ein Schulfreund; wer ein Lob, etwa 5 oder 6, vorsingen konnte, ein Singer; wer in andern Loben Fik machte, hieß Dichter; wer einen Ton erfand, Meister; alle eingeschriebenen Teilnehmer hießen Gesellschafter. Die Ueberwachung der Ordnung und der Gesetze war je den 4 ausgezeichnetsten Meistern als Merkern übertragen. Sie hatten in den Versammlungen ihr Gestühl, prüften den Bar oder Inbegriff aller Strophen eines Liedes, notirten die Fehler gegen Metrum und Reim und stellten zuletzt den Spruch. Ein Bar hat unterschiedliche Gesätze oder Stücke; ein Gesatz besteht meist aus zwei Stollen, die gleiche Melodie haben; darauf folgt das Abgesang, welches auch mehrere Verse begreift, aber mit anderer Melodie als die Stollen. Es gab 32 Fehler, die begangen werden konnten: Es durfte nichts gedichtet oder gesungen werden gegen Inhalt der deutschen Bibel, die einer der Merker immer vor sich hatte; falsche Meinung war ein grober Fehler, ein Verstoß gegen Lehre und Ehrbarkeit. Bei Verlust der Ehrbarkeit war verboten, abergläubische, schwermüthige, unchristliche und ungeziemende Lehren, schädliche Exempel und unzüchtige Worte vorzubringen, welche der reinen seligmachenden Lehre Jesu Christi, den guten Sitten und der Ehrbarkeit zuwiderliefen. Blinde Meinung war ein undeutlicher und unvollkommener Ausdruck; ein Laster nannte man die falsche Umwandlung eines Diphthongs in einen Vokal, wie Wein in Win, oder die Anwendung eines falschen Vokals, wie Ron (Mann) gereimt auf Sohn; wogegen Ru

er sich nach dem Dialecte erlaubt war. Man durfte nicht Homonyma reimen, wie Sieden und Beden, ebenfowenig Glück und Strid; als Fehler galten auch die sogenannten Kleb-
 üben, wie Reim statt Reinem, im statt in dem, zum statt zu dem, dann die halben
 Worte des fränkischen Dialects, wie sag statt sagen. Kurz jeder Singer sollte sich be-
 züßen, deutlich, gut deutsch, langsam und bescheidenlich zu singen. Zu einem Reim
 der Vers dürfen nicht mehr als 13 Silben seyn, „weil man's am Athem nicht wohl
 singen kann, mehr Silben auf einmal zu singen.“ Man unterschied stumpfe (d. i. ein-
 silbige, starke) und klingende (zweitsilbige, schwache) Reime. Die Zahl der Sylben und
 eine zu beobachten, war eine Hauptaufgabe des Meistersangs; ob aber die Sylbe lang
 oder kurz sey, das galt hier gleichviel. Die Sänger dichteten also, wie wir sagen, in
 mittelversen. Die Meistersöhne der Nürnberger Sänger hatten 5—34 Reime; so zählte
 A. die Bar-Weiß Ambrosius Wegger's 5, der kurze Ton Barthel Regenbogen's 7,
 Hans gäldner Ton 13, der lange Ton Ludwig Warner's 27, der schlechte lange Ton
 Hans Sachsens 34 Reime. Der Ueberfinger d. i. der Sieger im Gesang erhielt das
 Besondere, eine silberne Kette, an welcher viele silberne Pfennige hingen; dazu wurde ihm
 bei der nächsten Versammlung der Sitz im Gremio zu Theil. Als die Kette unbrauch-
 bar wurde, überreichte man dem Ueberfinger eine Schnur mit drei silbernen vergoldeten
 Kugeln, die Schnur des Königs David genannt, weil die mittlere Kugel das Bild
 des Königs trug. Die Gesellschaft hatte diese Schnur von Hans Sachs
 erhalten. Ein zweiter Preis war ein Kranz von seidenen Blumen.

Nachdem sich Hans Sachs, wie gemeldet, entschlossen hatte, „der Tugend nach all
 seinem Vermögen zu dienen und statt anderer Ergötzlichkeiten sich der Dichtkunst zu
 widmen“, gab er im Jahre 1514 die erste Probe seiner Muse zu München; es war
 ein Gedicht Gloria Patri Lob und Ehr, nach dem langen Ton Ludwig Warner's.
 Der erste Spruch d. i. ein Gedicht, welches nicht in Melodie gesetzt war, sondern in
 dieser Versart, in Reimpaaren, fortlief, war: Ein kleglich Geschicht von zweyen Lieb-
 enden, der ermdet Lorenz 1515, 7. April. Seine eigentliche Thätigkeit beginnt
 er erst nach seiner Rückkehr in die Heimath, und zwar gehören bei Weitem die meisten
 seiner Gedichte, die wir kennen, dem höheren Alter an. Er versuchte sich in allen Arten
 der Dichtkunst; alle Stoffe, auch nur prosaische, hat er in Versen behandelt; seine
 Fruchtbarkeit ist staunenswerth und wird nur von der des spanischen Dichters Lopez be-
 troffen. Hans Sachsens Werke umfaßten 34 Folianten, mit eigener Hand
 geschrieben. Als er im Jahre 1567 seine Gedichte sammelte, fand er deren 6048; die
 früheren und späteren eingerechnet, beläuft sich die Gesamtzahl nach A. Buschmann
 auf 6636. Von jenen Bänden enthalten 16 nur Meistergesänge, an der Zahl 4276,
 die übrigen 18 Bücher Sprüche mit dem Schul-
 oder den Statuten der Nürnberger Meisterschule. Die Meistergesänge waren in
 16 Meistersöhnen verfaßt, von denen er selbst 13 erfunden hatte. Aber gerade von
 diesen Gedichten wissen wir nur wenig. Denn sie waren wie Hans Sachs selbst be-
 züßte, „nicht in Druck zu geben, sondern die Singschul mit zu zieren und zu erhal-
 ten.“ Nur einige, wie der Jungbrunn, kamen, aber umgearbeitet, in die gedruckten
 Werke; von den geistlichen Liedern werden wir besonders zu sprechen haben. In neuerer
 Zeit wurden aus Manuscripten, die sich vorzüglich in Zwidau, dann in Dresden,
 Leipzig, Nürnberg und Augsburg befinden, einige Stücke an's Licht gegeben. Wir ver-
 weisen darüber auf die Einladungsschrift zum Valediktionsakte der Nicolaischule in
 Leipzig und die dazu gehörige Abhandlung von Dr. Robert Naumann über einige
 Manuscripten von Hans Sachs. Leipzig 1843, und auf das Programm des Zwidauer
 Gymnasiums 1854, in welchem der Rektor und Bibliothekar M. Hertel über 13
 Hefenbände geschriebener Gedichte, die sich im Rathsarchiv zu Zwidau fanden, ausführ-
 lich Bericht erstattet. Dasselbst ist auch der Nürnberger Schulzettel d. i. Statut für
 die Singschule, vom Jahre 1540, abgedruckt, desgleichen ein Beispiel eines Buchliedes
 (Hefliedes) von Hans Sachs.

Von den für die Oeffentlichkeit bestimmten Gedichten erschienen zuerst etwa 200 einzeln im Druck, die meisten mit Holzschnitten verziert. Diese gehören jetzt zu den größten Seltenheiten. Die Gesamtausgabe wurde von Hans Sachs selbst im Jahr 1558 begonnen, nachdem er von guten Herren und Freunden war gebeten worden „gemelte Spiel nicht also einsperren und in ein Winkel zu stoßen, da sie etwan nimmer an tag kommen noch gesehen möchten werden, sondern zerstreuet verglengen, alsdenn ist gar on nutz so lange zeit in windt gearbeit hett“. Zu seinen Lebzeiten kamen nur 3 Bände heraus, zwei andere folgten nach seinem Tode. Alle wurden mehrmals gedruckt wie folgende Uebersicht darstellt:

a) Verlag von Georg Willer, Bibliopol. August.: Sehr herrliche schon warhafft Gedicht ic. durch den sinreichen und weitberühmbten Hans Sachsen ic., gedruckt Nürnberg durch Christoph Heußler, 1. Th. 1558. 1560; gedruckt durch Peter Heußler 1570. 1589. 1590. 2. Th. 1560. 1570 gedruckt durch Christoph Heußler 1591 durch L. Heußler. 3. Th. 1561 gedruckt durch Ch. Heußler, 1577 durch C. Koler, 1588 durch L. Heußler. In Folio.

b) Verlag von Joachim Lochner in Nürnberg. 1. und 2. Th. 1570. 3. Th. 1577 sämmtlich gedruckt durch Ch. Heußler. 4. Th. 1578. 5. Th. 1579 gedruckt durch L. Heußler. In Folio.

c) Verlag von Hans Krüger in Kempten, Druck von Christoph Krause 1611–1616. 5 Bände in Quart. Dieselbe Ausgabe mit neuem Titel: Augsburg 1744. In der Quart.-Ausgabe fehlen die beiden Gedichte: Inhalt zweierlei Predigt 1544 und Klagrede ob der Leich Doktor M. Lutheri 1546.

Die hier vorliegende Ausgabe von Willer-Lochner (1570. 1570. 1577. 1578. 1579) enthält im ersten Theile 376, im zweiten 311, im dritten 103, im vierten 260, im fünften 382, somit im Ganzen 1432 Gedichte. Außerdem besitz ich einige kleinere Sammlungen geistlicher Gedichte, dann vier Dialoge in Prosa, unten.

Die Gedichte der Gesamtausgabe sind in jedem Bande nach Gattungen verschieden; im 1. Bande werden sie in fünf Rubriken gebracht: 1) Geistlich Gedichte und Sprich (Tragödien, Comödien oder Gespräche, Erzählungen, Betrachtungen geistlichen Inhalts); 2) Weltlich Histori und Geschicht (d. i. dramatische Stücke, Erzählungen aus der Profangeschichte); 3) Von Tugend und Laster, Einnahme, Kampfgesprech, Klagrede und Sprich; 4) Mancherley ungleicher Art und Materi; 5) Fabel und gute Schwend, Faßnachtspiele. Diese Theile, welcher scharfe Abgränzung mangelt, wurde in den folgenden Bänden verlassen, so daß im zweiten nur vier, in den übrigen nur drei Rubriken vorkommen.

Man sieht, daß hier alle Dichtungsarten vertreten sind, die epische, lyrische, tragische und die dramatische. Aber die Einreihung der einzelnen Gedichte stimmt nicht zu unsern Begriffen. Die Gespräche und Dramen gehen in einander über; viele dramatischen Stücke sind nur Dialoge; auch die Arten des Drama's sind nicht verschieden. Nur im Allgemeinen kann man sagen, daß unter Tragödie ein Stücker verstanden ist, welches einen ganz traurigen Ausgang nimmt, während die Comödie auch bei einzelnen traurigen Scenen doch erfreulich und tröstlich endet: womit freilich unsere heutige Aesthetik sich nicht begnügt. Gervinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. 2. Th. S. 420. Vischer, Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. 6. Th. S. 1419 ff. Die dramatischen Stücke wurden für die Aufführung geschrieben und wirklich aufgeführt, mit ganz einfacher Zurüstung, meist in Wirthshäusern, wobei Hans Sachs selbst mit agiren und spielen half. Die frühesten Versuche zu einem Theater in Nürnberg fallen erst in den Anfang des 17. Jahrhunderts.

Der Inhalt der Dichtungen ist den mannichfaltigsten Gebieten entnommen, te heiligen und der Profangeschichte, der Sage, der Naturgeschichte und Geographie, te bürgerlichen und häuslichen Leben, eigenen und fremden Erlebnissen. Hans Sachs

Alles in Verse, die 110 fließenden Wasser Deutschlands, die 100 Thierlein nach Art und Natur, die 120 Fisch und Meerwunder, den ganzen Hansrath, bei 300 m, so ungefährlich in ein jedes Haus gehört, das Gesellenflecken, den Landspiegel, die 36 Turnier in Deutschland, den Schönpart, die Kaiser des römischen von Christi Geburt bis auf Kaiser Karl V. So wenig Poesie darin zu gem ist, geschah es doch, daß (nach Wagenseil) „viele Historici und Politici die missimos Norici Vatis metricos lusos vom Ursprung und Anknst des Turniers haben, um ihre Werke gleichsam damit zu schmücken“.

Das Wort J. Grimm's: „Hans Sachs erdichtet nichts, aber dichtet Alles“ ist buchstäblich zu nehmen. Wenn wir uns nur an die Schriften halten, welche

Sachs als Quellen seiner Dichtungen angibt, so sind es mehr als 120. Er hat griechischen und lateinischen Schriftstellern geschöpft, sei es aus Uebersetzungen oder andere Vermittlung, namentlich aus Rufans, Homer, Hesiod, Aesop, Oebes, Xenophon, Lucian, Josephus, Herodian; aus Plautus, Terenz, Cicero, Livius, Ovid, Valerius Maximus, Seneca, Plinius dem Aelteren, Sueton, Apulejus; den Kirchenvätern Eusebius, Ambrosius, Theodoret u.; dann aus der neueren Zeit, aus Petrarca, Boccaccio, Reuchlin, Erasmus, Melanchthon, Alberus, aus vielen aller Länder, aus den deutschen Volksbüchern, aus den pikanten Schriften des Meisters Johannes Pauli u. s. w. Seine Belesenheit ist so umfassend wie sie nur einem Gelehrten zu erwarten ist. Dazu haben eigene Anschauung, Erfahrungen Wandererschaft, mündliche Ueberlieferungen zu Erzählungen und heiteren Schwänken geliefert; endlich ist doch nicht zu läugnen, daß das eigene Sinnen nicht bloß zu entlehnten Material manchen schönen Gedanken hervorgebracht, sondern auch in den meisten Dichtungen und in Charakterbildern wirkliche Poesie zu Tage gefördert hat.

Der Zeit nach vertheilen sich die Gedichte sehr ungleich. Da Hans Sachs den Jahr und Tag beigelegt hat, so läßt sich eine ziemlich sichere Uebersicht seiner Thätigkeit gewinnen, soweit diese nicht der Singschule gewidmet war. Die datirten Gedichte fallen zwischen 1515 und 1569; denn auch nach dem Valots von 1567 ruhte die Feder nicht ganz. Bis zum Jahre 1530 haben wir (in der Gesamtausgabe)

16 Gedichte; in dieser Periode scheint er mehr im Meistergesang gearbeitet zu sein. In die nächsten 20 Jahre fallen 162 Gedichte; das fruchtbarste Jahrzehnt ist 1550 bis 1560 und die reichsten Jahre sind 1557—1559. Aus den fünfziger Jahren stammen auch die meisten dramatischen Stücke, namentlich Fastnachtspiele, dann die Mehrzahl der Schwänke; man kann sagen, Hans Sachs war in der Lebenszeit, in welcher die Dichter zu ruhen oder nur zu sich pflegen, gerade am meisten thätig; und was ihn am bestimmtesten zeichnet, Jovialität und schalkhafter Scherz, waltet bei Abnahme der körperlichen Kraft am lebhaftesten hervor. Polemik und bitterer Ernst der früheren Jahre fehlen nicht ganz, doch sind die Aeußerungen dieser Art selten.

Wir dürfen nicht unterlassen, einige der bedeutendsten und charakteristischen Dichtungen namentlich anzuheden, und zwar

1) aus den geistlichen Gesprächen und Sprüchen. An der Spitze des ersten Bandes steht: Tragedia von der Schöpfung, Fall und Austreibung Ades aus dem Paradies. Hat 11 Personen und 3 Actus. 1553. So weit der Gegenstand von der heutigen Schaubühne abliegt, nähert sich das Stück derselben doch in sofern, als freie That und wirksame Motive eingebracht sind. Denn während in den übrigen Stücken gewöhnlich der Ehrhold den Gegenstand ankündigt und die Schlußworte spricht, treten hier drei Engel (Raphael, Michael, Gabriel) auf und verkündigen das Verhängnis des Schöpfers; sie klagen über den Fall des ersten Menschenpaares, den die Teufel (Lucifer, Belial, Satan) angestiftet haben. Das Schlußwort, in welchem die Verurteilung des Erbsüßers nicht fehlen kann, wird vom Cherub gesprochen. Ohne Zweifel ist hier Hans Sachs eine Ahnung des Chors, der zur Tragödie gehört. Daran

reicht sich eines der bekanntesten Gedichte: *Comedia*, die ungleichen Kinder, wie sie Gott der Herr anredt, hat 19 Personen und 5 Actus 1553. Es ist, wie Hans Sachs im Prolog angibt, nach Philipp Melanchthon „in deutsche Sprach gewendt“, stammt aber ursprünglich von Dr. Alberus (1541), dessen lateinischer Text zuerst Leonhard Jakobi Pfarrherr zu Calbe deutsch wiedergegeben hat. Aber bei Hans Sachs treffen wir viele glückliche Zugaben und Wendungen; den Mittelpunkt bildet die Katechisation, welche Gott der Herr mit den Kindern Eve anstellt. Daß die Erwähnung Abels aufgenommen wurde, hat man mit Recht als technischen Fehler gerügt. Dasselbe Thema behandelte Hans Sachs noch einmal in einem kurzen Spiel: *Wie Gott der Herr Adam und Eva ihre Kinder segnet* 1553, dann in einem wohlhabenderen Schwanke: *die ungleichen Kinder Eve* 1558. Vgl. über das Alles: *Corpus Reformae* III, 653 und R. Hase, *das geistliche Schauspiel*. Leipzig 1858, S. 217—239. Es gibt aber keine wichtige Historie des Alten Testaments, die Hans Sachs nicht als Drama oder sonst in Versen bearbeitet hätte. Eine Reihe von Bildern ist zusammengefaßt in dem Ehrenport der zwölf fleghaften Helden des Alten Testaments, in dem Schandenport der zwölf Tyrannen des Alten Testaments, in dem Ehrenspiegel der zwölf durchleuchtigen Frauen des Alten Testaments, wozu als Seitenstück aus der Profangeschichte anzusehen ist das Spiel: *Die zwölf durchleuchtigen getreuen Frauen* — mit Unterscheidung zwischen heidnischer und christlicher Tugend. Aus dem Neuen Testament nennen wir als das bedeutendste Stück: *Tragedia*, mit 31 Personen, der ganz *Passio* nach dem Text der 4 Evangelisten, vor einer christlichen Versammlung zu spielen, und hat 10 Actus 1557. Hans Sachs gibt hier einen neuen Text zu den herkömmlichen Passionspielen, die sich bekanntlich in Süddeutschland (z. B. im bayerischen Oberammergau) bis heute erhalten haben. Obwohl das Drama von großem Umfange ist, konnte es doch in Einem Tage aufgeführt werden, während andere Bearbeitungen des Thema's zwei Tage in Anspruch nahmen. Den Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium veranschaulicht die: *Tragedia*, mit 34 Personen, das jüngste Gericht, aus der Schrift überall zusammengezogen, und hat 7 Actus, 1558. Ebenso als theologisches Stück zu betrachten: *Ein Comedi*, von dem reichen sterbenden Pechschinken, der *Hekastus* genannt, hat 19 Personen und 5 Actus zu spielen 1549. Der Reiche, der herrlich und in Freuden gelebt hatte, wird mitten aus seinen Wohlthaten Gottes Gericht gefordert; von Freunden verlassen, geht er in sich und findet Trost und Seligkeit in dem Glauben an Christi Verdienst. Es herrscht darin hoher Ernst, und wahrhaft ergreifende Scenen kommen vor, reichlich mit Bibelsprüchen ausgestattet, die dem Dichter wie einem erfahrenen Beichtvater zufließen. Die Fabel stammt aus der *Legenda aurea*, wurde aber mit der Zeit vielfach verändert, umgestaltet, 1529 in englischer Sprache dramatisch bearbeitet (*Every man*), dann lateinisch von Georgius Neopredius in Utrecht, dessen Text (wahrscheinlich mit Beihilfe eines Gelehrten) von Hans Sachs, jedoch mit ziemlicher Freiheit, wiedergegeben wurde. Der englische Text hat 919, der deutsche 1283 Verse. Später faßte Hans Sachs die *Summa* in einer Fabel zusammen: *Die drei Freunde im Tod des Menschen* (1556). (Eine merkwürdige Umformung derselben finden wir bei Herder, zur schönen Literatur und Kunst 9, 64.) Vgl. *Every-Man*, *Homulus* und *Hekastus*, ein Beitrag zur internationalen Literaturgeschichte von R. Goedecke. Hannover 1865. In die Klasse geistlicher Sprache gehören auch die Legenden, z. B. *Historia Johannes Evangelist mit dem Mörder Jüngling* (Herder: der gerettete Jüngling), sowie die Geschichten von den Märtyrern der alten Kirche. Uebrigens hat sich Hans Sachs nicht gescheut, Namen der heiligen Heiligen auch zu Schwanen oder sonst scherzhaft zu verwenden, z. B. *S. Peter mit dem Weib*, ein Gespräch zwischen S. Peter und dem Herrn von der jetzigen Welt, *Gespräch S. Peter mit dem faulen Bauernknecht*, *Gespräch S. Peter mit den Bauernknechten*. Und diese poetischen Erzählungen, in welchen die Zeiten sehr ergötzlich vermischt sind, dürfen zu den gelungensten Dichtungen des Meisters gerechnet werden.

2) Aus dem reichhaltigen Fache „Weltlicher Histori“ ist vor allen der dramatischen Gedichte zu erwähnen, weil hier Hans Sachs über das Herkommen, profane Stoffe zu verwerthen, hinausging und der Begründer des neueren Drama's wurde. Alte und neue Geschichte, die Fremde wie die Heimath wurden ausgebeutet. Im Jahre 1527 erschien die Tragödie: Lucretia, 1530 Virginia, dann die Comedie, worin die Göttin Iphigenia die Jugend, die Göttin Venus die Wollust verführt. Als Richter tritt Kaiser Maximilian V. auf; das Stück enthält viele Anspielungen auf Zeitverhältnisse und manche Schalkheit. Aus den deutschen Volksbüchern schöpfte er den Stoff zu den Comedien: Oriseldis, Magelona, zu den Tragödien: Fortunatus, Tristan und Isolde, Dufayna. Die zarteste Behandlung offenbart sich in der Tragödie: Elisabetha. Das Beste der dramatischen Stücke ist die: Comedi von der Duhlerin Thais (nach Terenz) 1534. Von den Erzählungen mögen des Inhalts wegen angeführt werden: die Zertrümmung Troja, Ulysses mit den Berbern, Erichon mit Solone, Herzog Polycrates, türkische Belagerung von Wien, Kaiser Caroli V. Einreiten in Nürnberg 1541. Aus der römischen Mythologie fehlt fast keine Person. Es ist aber in diesen Erzählungen wenig heidnische Thätigkeit zu entdecken. Vergleicht man z. B. die Geschichte vom Herzog Polycrates (1558) mit der Erzählung Herodot's (übersetzt von Boner 1535), so findet man, daß der Dichter lediglich den Text in Verse gebracht hat. Die eigenen Gedanken finden sich auf die Lehre in dem „Beschluß“. Seinen Meister erhielt dieses Thema von Schiller.

3) Mehr Erfindung zeigt sich in der dritten und vierten Klasse, welche von Tugenden und Laster handeln und verschiedene Betrachtungen und Lebensbilder, Personifikationen und Allegorien in sich schließen. Man begegnet hier einer reichen Anschauung, einer aufmerksamen Betrachtung, vielen treffenden Gedanken, gut gezeichneten Gemüthen, wahrhaft poetischen Schilderungen; Ernst und Scherz wechseln. Freilich ist auch die Nothwendigkeit der Nachbildung nicht selten. Die Einleitung in Visionen, Träume, Begegnungen auf Spaziergängen ist vorherrschend, und hierin liegt nicht die Stärke des Dichters; mehrere Zeichnungen leiden an Weiterschweifigkeit, ein Fehler der auch sonst oft vorkommt. Heben wir auch hier einige der erwähnenswerthen Gedichte hervor: das hübsche Frauen Lob, das bitter süß ehelich Leben, Art und Lob eines schön höflichen gezeigten Frauen Bildes, Lob einer tugendhaften ehrbaren frommen Frauen, von der die Liebe, der ehelichen und der unehelichen (Hans Sachs eifert gegen die letztere, und ruft er den jungen Gesellen zu: die Lieb zu sparen bis in die Eh); — das hübsche Bild, Hans Unfleiß mit dem faulen Lenzen, welcher ein Hauptmann ist des faulen Hauses, Heinz Widerporst, der Häderlein bin ich genannt, der Dmetschen der unruigen und irrigen Welt, Mercurius ein Gott der Kaufleute, Fama das schmeichelnde Gerücht, Nachred das greulich Laster sammt seinen zwölf Eigenschaften, die hübsche Frau Einigkeit, Frau Tren ist todt, die gut und böse Eigenschaft des Gelds, der verloren redend Gulden, die unterdrückt Frau Wahrheit, der Jungbrunn (ein ergößliches Traumgezicht getäuschter Hoffnung, im Bade die Jugend wieder zu sehen), und das (allbekannte) Schlauraffenland, wozu gelegentlich bemerkt sey, daß sich in den Epistolis obscurorum virorum ein „Carmen rithmicoale Magistri Philippi Lauraff“ findet, woraus manche Züge entlehnt seyn mögen. In diese Klasse reihen sich auch die Kampfesgespräche ein, in denen Hans Sachs bald Blide in sein inneres Leben eröffnet, bald Lehren der Weisheit und Tugend vorträgt oder auch Scenen aus der bürgerlichen Umgebung verarbeitet. Den Typus hiezu hat Hans Sachs alten griechischen, namentlich philosophischen Werken entnommen; lediglich Reproduktion ist: das Kampfesgespräch Xenophont's des Philosophi mit Frau Tugend und Frau Untugend, welche die ehrlicher sey (d. i. Hercules am Scheidewege). Daran schließen sich dem Inhalte nach an: Kampfesgespräch zwischen Frau Tugend und Frau Glück, zwischen Frau Unlust und Frau Ehr, zwischen der Hoffart und der edlen Demuth, zwischen Frau Muth und Pluto, welches unter ihnen das besser sey; ferner der Form nach: Kampf-

Gespräch zwischen Winter und Sommer, zwischen Gesundheit und Krankheit, Wasser und Wein (ein oft behandeltes Thema, später von Klopstock und in des Knaben Wunderhorn), dann das gehobene und gedankenreiche Gespräch: welches der künft. liest Wertmann sey. Endlich: die Klagesprache über das schwere Alter, bei Waldbruders über alle Stände auf Erden, der neun Mäusen über ganz Deutschland, ein artlich Gespräch der Götter, die Zwietracht des römischen Reichs betreffend.

Unsere Darstellung würde aber eine wesentliche Lücke haben, wenn nicht kommen, welche gegen die Sitten unserer Zeit arg verstoßen. Fehlt es schon in der genannten Gedichte nicht an unanständigen Worten, so tritt der Eynismus der herber hervor in folgenden Stücken: die Eischucht, die verlehrt Eischucht, der wunderbaren Eigenschaft und Wirkung des Weins, Comparatio oder Berg eines fargen reichen Mannes mit einer Sau, in vierzig Stücken. In sequellen ist Hans Sachs zurückhaltender, und wenn er sich ja der Gränze naht, wie in die dichte: die achtzehn Schön einer Jungfrauen, so sagt er zum Schluß: Berahrt das bitt Hans Sachs.

4) Den Glanzpunkt bilden, wie allgemein anerkannt ist, die Gedichte, das heitere, zu Scherz und Satyre geneigte Naturell des Meisters sich zu entfalten. Die meisten Gelegenheiten fand: die Fabeln, Schwänke und Fastnachtsspiele. fallen meist zwischen 1550 und 1563, also in die spätere Zeit seines Lebens, sich gewöhnt hatte, das Treiben der Welt lächelnd zu betrachten. In der Zeit er sich meist an Uebersetzungen; eine der eigenthümlichen Dichtungen ist: der lein und die Spinne; jener wird aus dem Dorfe vertrieben, da sich die ihrer strengen Arbeit mit einem solchen Gaste nicht befreunden können, dagegen er seinen Ort in den Städten, besonders bei den Reichen, wo andererseits die nicht weilen darf. Auch die Schwänke, deren Zahl sich auf 210 beläuft, sind schiedenen Quellen geschöpft, viele aus Joh. Pauli's Schimpf und Ernst, werden genode, aus Erlebnissen seiner Wanderschaft, manche stellen drollige Vorgänge math dar. Aber so viel man aus Vergleichungen erschen kann, ist überall thümliches. Erzählungen, welche in Pauli's Prosa wohl erscheinen, werden kleidet, sie erhalten durch mannichfaltige Wendungen mehr Leben, schalkhafte und Einfälle werden meisterhaft vorgetragen. Teufel und Narren spielen deutende Rolle; aber der Teufel zeigt sich mehr lächerlich als gefährlich. lungen von Narren sind ernst gemeint und lassen bei dem Hörer und Leser zurück. Wir wissen, daß Hans Sachs hier seine Vorgänger hatte; v hat Hans Sachs selbst eine Comedie gedichtet: „die Stulticia mit ir Das den Schwänken unseres Dichters oft gespendete Lob wird Jeder r etwa folgende Stücke gelesen hat: der Teufel nimmt ein alt Weib Teufel läßt keinen Landsknecht mehr in die Hölle fahren; der Teufel dem Hnigkeut; von dem frommen Adel (der allein das Recht zu rav mit dem Studenten (gegen das Unwesen der Juristerei, die Glossen mit dem Beil weggehauen); der Pfaff im Meßgewand; die Lappen Fünfinger Bauern, Disputation Eulenspiegel's mit einem Bischof of Einen seltsamen Contrast zu diesen Pöffen, die doch oft Natürlichkeit darstellen, bildet bisweilen die ernste Lehre im „Beschluss“, dess entzathen kann. Denn er moralisirt überall. Manche der Schwä doch in anderer Gewandung, auch kürzer gefaßt, bei Hebel, Gel und bei dem Nürnberger Volksdichter Gröbel.

Die Fastnachtsspiele, deren in der Gesamtausgabe Sachs mit den Worten ein: „Sie sind mit schimpflichen

„Nur und ohne alle Anzucht, allein zu ziemlicher Freud und Fröhlichkeit, so zum Vorhin in etlichen Fürsten und Reichsstädten mit Freud und Wunder der Zuseher gespielt wurden.“ Im Grunde sind die Fastnachtsspiele dramatisirte Schwänke, wie in etliche Fabeln in beiden Dichtungsarten vorkommen. Die Sitte der alten Kirche, dem Eintritt der strengen Fastenzeit einige Lustbarkeit zu genießen, hatte auch das komische Spiel im Gefolge gehabt, in welchem „ohne eigentliche Bühnenausrüstung armeren Gesellen in den Räumen befreundeter Häuser aus dem Leben gegriffene Stücke vorgeführt wurden.“ Ohne einige Verbtheit waren dergleichen Vorstellungen denkbar; doch steht Hans Sachs auch hierin, wie sonst, weit über seinen Vorfahren, deren Schmutz uns anwidert (vgl. R. Goedeke, Geschichte der deutschen Dichtung, S. 95). Das komische, wenn auch nur niedrig-komische Element dient immer einem Zweck; Hans Sachs will die Thorheit, die Untugend lächerlich machen; im Scherz, der Lachen zwingt, liegt Lehre. Wie in den übrigen Gattungen, so gibt es auch hier verschiedene Werthe; im Ganzen aber hat sich hier der Charakter des Komischen am bestimmtesten ausgeprägt, und je weniger in der Folge ähnliche Dichtungen kamen, desto glänzender tritt hier für die gesammte deutsche Literatur der Name unseres Dichters hervor. Sehr bezeichnend für diese Spiele ist die Figur, in der die Fastnacht personificirt wird. Er stellt sie in dem „Gespräch mit der Fastnacht“ ein „großes Thier dar, dessen Bauch ist wie ein südrig Faß, sein ganzer Leib beschellen rund, hätt stark Zähn und ein weiten Schlund, sein Schwanz schwieg war ein Horn, das hätt weder Augen noch Ohren.“ Deshalb schreibt Hans Sachs Fastnacht nicht Fastnacht. (Vergl. übrigens W. Wackernagel, Geschichte der deutschen Sprache, Basel 1863, S. 314). Das erste Spiel der Art: das Hofgesind Veneris trägt diesen Charakter noch nicht ausgeprägt; es enthält nur ein Stück der Tannhäuser Sage. Desto mehr passen zu jenem Bilde die späteren Spiele: das böse Weib, die Rodenstuben 1536, der Gesellen Fastnacht, der fahrend Schüler im Paradeiß 1540, das heiß Eisen 1551, der Partekensack, der Bauer im Fegfeuer 1552, das Weib Dürren 1553, der blind Refner mit dem Pfaffen und der Refnerin 1554, das Harnschneiden 1557, der groß Eiferer, der sein Weib Beicht hört, die alt verschlagen Martin mit dem Thumherren 1563. Die Fastnachtsspiele sind, wie die übrigen überhaupt, kürzer als die Comödien und die Tragödien und bestehen nur aus einem Akte. Aus den Titeln ist der Inhalt oder das Ziel meist unschwer zu errathen; wir noch einige Namen der auftretenden Personen hinzu: Dilltapp, Uletapp, Kadmey, Wursthans, Hermann Hirnlog, Ulen Wiffstuck, Nidel Stubendunst (andere wollen wir zurückhalten), so wird man nicht zweifeln, daß die Spiele „zur Treibung der Melancholie“ gewirkt haben.

Gehen wir von dieser allgemeinen Uebersicht zur Schilderung der Thätigkeit über, die Hans Sachs in Bezug auf Religion und Kirche entfaltete, so ist voraus zu bemerken, daß der Dichter, so weit wir nur sein Leben kennen, sich als gläubigen Mann, als Liebhaber tugendhaften Wandels darstellt. Wir haben es durchaus mit einem wahrhaften, biederen Charakter zu thun, mit einem Manne, der, indem er fremde lernt, die eigenen Gebrechen nicht übersteht und Verfehlungen der Jugend offen rügt. (Vgl. „die Werk Gottes sind alle gut, 1568). Hans Sachs gehörte in der That Nürnberg zu den frühesten und entschiedensten Anhängern der Reformation. Er sah Luther's im Jahre 1518 zu Augsburg gesehen und sammelte dessen Schriften, er im J. 1522 schon 40 Stück besaß (s. Kautsch, Lebensbesch. Hans Sachs', 65). „Diese puechlein hab ich Hans Sachs also gesamlet und Gott und seinem heiligen Geiste zu Ehren und dem nechsten zu guet einpfinden lassen, als man zelt Christi gepurt 1530 jar. Die wahrheit bleibt ewiglich.“ Im Jahre 1523 (8. Juli) erschien sein genanntes Gedicht: „die Wittembergisch Nachtigall, die man heutz horet müß“, 700 Verse, mit einem Titelbilde, welches die Unterschrift hat: „Ich sage euch,

wo diese stehgen so werden die sein schreien. Luc 19.* Es sollte, wie die Vorrede anzeigt, „dem gemein Mann eine kurze Erklärung thun, daraus er sich erkennen die göttlich Wahrheit und dargegen die menschlichen Lügen, darinn wir gewandert haben.“ Der Anfang ist poetisch: „Wach auf es naht sich gen dem Tag, Ich hör singen in grünen hag Ein wunigliche Nachtigall, Ir stumm durchklinget berg und dal, Die nach neigt sich gen occident, Der tag get auf von orient.“ Allmählich geht die Fabel in prosaische Beschreibung über; es wird nämlich der falsche Gottesdienst, mit dem selbst erwählten Werken, eitel Gedicht und Menschenfand, das päpstliche Regiment, Wucher und Simonie geschildert und dieser Entartung gegenüber der evangelische Gottesdienst gestellt, wie ihn Luther aus dem Evangelium begründete und wider. Gegner öffentlich und mannhaft vertheidigte. Das Gedicht schließt: „Darumb ihr Christen wo ihr seht, lert wider aus des Pappes wüste, zu unserm hirten Jesu Christe, derselbig ist ein guter hirt, hat sein lieb mit dem tod probirt, durch den wir alle seyn erlost, der ist unser einiger trost, und unser einige hoffnung, gerechtigkeit und seligung, all die glauben in seinen namen, wer das beger, der spreche Amen. Christus amator. Papa peccator.“ Dieses deutliche und laute Zeugniß eines Mannes vom Volke mußte auf die Gemüther, die ohnehin schon durch einen Lazarus Spengler und Andreas Osiander vorbereitet war, Eindruck machen und die Kirchenreform erleichtern. In der That ist auch die Umgestaltung des öffentlichen Gottesdienstes, welche in der Charwoche 1524 durch den Kapstiner Prior Wolfgang Bolprecht begonnen und im März 1526 von dem Rathe der Stadt beschlossen wurde, in wenigen Städten mit geringeren Hindernissen und so gut ohne Beschädigung der kirchlichen Gebäude und Kunstwerke vollzogen worden, als in Nürnberg. Auch weiterhin zeigte Hans Sachs seinen Eifer für die Reformation. In seinen sieben Dialogen in Prosa, die in die Gesamtwerte nicht aufgenommen wurden, sind vier auf uns gekommen, theils polemischen, theils belehrenden, beglückwünschenden Inhaltes, nämlich: 1) „Disputation zwischen einem Chorherrn und Schuhmacher, daß das Wort Gottes und ein recht christlich Wesen verfochten wird, 1524.“ Das Gespräch schließt sich an die Wittenberger Nachtigall an, auf welche der Schuster zu großen Verdruß des Chorherrn aufspielt. Auf des Schusters Frage, ob eine Bibel im Hause sey, bringt die Ädchin ein groß alt verstaubt Buch; der Chorherr hat nichts und näheres zu lesen; mehr als die Schrift liegt ihm Essen, Stein, Würfel und Spiel am Herzen. Phil. 3. Ir Bauch ist jr Gott. — 2) „Ein Gespräch von den Klösterleuten, werden der Geistlichen und jren Gelübden, damit sie zu verleserung des bluts werden selig zu werden, 1524.“ Es handelt sich zwischen Peter und einem Klosterführer um Spenden an das Kloster. Der Bürger versteht sich wohl am Ende zu einer Gabe, doch ist er geneigter, Hausarmen Almosen zu geben, welche dabei arbeiten; er rath er dem Mönche, lieber die Bibel als Scotum und Bonaventuram zu lesen. — 3) „Ein Dialogus des inhalt ein argument der Römischen wider das christliche Leben, den geiz, auch ander öffentlich laster x. betreffend, 1524.“ Romanus wirft den Evangelischen vor, daß sie ihre Augen allein auf Mönch und Pfaffen, auf Wucher, Bann, Opfer, Vigil, Seelmessen x. werfen, und dabei ihre eigenen Fehler, ihren Betrug in Kaufhändeln und Wucher übersehen. Reichenburger entgegnet, daß es nicht recht sey, nach dem großen Haufen die Befenner der evangelischen Lehre zu richten; Romanus hat noch keine Lust zu der neuen Lehre, „weil also ruhigs und reudigs man einander geht. Wenn aber ein hirt und ein schaffal wurd, alsdann wolt ich mich mit ihnen Ruten an jaun henken und zum hauffen treten.“ Hans Sachs wollte damit seinen Glaubensgenossen eine Mahnung geben, daß sie das Reich Gottes nicht durch ihren Wandel aufhalten. — 4) „Ein Gespräch eines evangelischen Christen mit einem Lutherischen, darin der ergerlich Wandel etlicher, die sich lutherisch nennen, öffentlich und brüderlich gestraft wird, 1524.“ Dieses merkwürdige Gespräch, von dem Sachs in „von der christlichen Freiheit“ ausgehend, führt in das Innere der neuen Kirchen- und

haft und zeigt, daß auch in Hans Sachs' Umgebung, wie anderswo, viele der Lutherschen die evangelische Klugheit und Liebe verlängneten, in Bezug auf Außendinge grob murrten und dadurch den Schwachen viel Anstoß gaben. Schluß Phil. 2. Allenfalls sind dem Verfasser der Gespräche passende Aussprüche der Schrift zur Hand; er liest natürlich nach Luthers Bibelübersetzung, so weit diese im Jahre 1524 erschienen war; wo diese noch fehlte, greift er zu der alten Version von 1483 (Nürnberg, Anton Lotzburger).

Besonderes Aufsehen erregte ein im Jahre 1527 gemeinschaftlich mit dem Prediger L. Oslander herausgegebenes Büchlein: „Eyn wunderliche weyffagung von dem Papst, wie es ihm biß an das endt der welt gehen sol, in Figuren oder gemäl be-
schriben, gefunden zu Nürnberg im Cartheuser Closter und ist seher alt. Eyn vorred Oslanders. Mit gutter verständlicher außlegung, durch geleerte leut, verfertigt. Welche Hans Sachs in teutsche reymen gefaßt und darzu gesetzt hat.“ Nach Oslander's Vorrede stammt die Weissagung aus dem Jahre 1278; Ratisch (Lebensbeschreibung Hans Sachs' S. 95) nennt einen Abt Joachim als Verfasser. Luther schrieb darüber an Melancthon und W. Rind, seinen Beifall bezeugend. Es sind 30 Bilder, die den Papst als in seiner Herrlichkeit, theils im Gedränge vorstellen; ein Rösch mit einer Krone auf einer Sichel deutet auf Luther u. Zur Seite der Bilder steht die Auslegung, dem Hans Sachsens Verse; der Beschluß, gleichfalls in Versen, faßt Alles zusammen. Die können nicht umhin, aus dieser selten gewordenen polemischen Schrift einige Proben mitzutheilen:

- | | |
|---|---|
| 1. Weil sich der Papst von Got abwendt
Auf gut und weltlich regiment
In blut vergießen krieg und freit
Ist er kein hirt der Christenheit. | 19. Das göttlich wort was krefftig stard
Und decket auff das Papstumb ard
Mit gunst etlicher stet und stürzen
Die auch nach Gottis wort was dürsten. |
| 10. Der Papst rümpf sich er sey geleich
Ein rechter erb zum Römischen reich
Ob es den adler schon verdries
Muß er ihm küssen doch sein sues. | 20. Das that der heiligt Martinus Luther
Der macht das Euangelii luther
Al menschen leer er ganz abhant
Und selig spricht der Gott vertraut. |

Ob schon der öffentliche Gottesdienst in Nürnberg seit zwei Jahren geändert war, wurde doch der Vertrieb dieser Schrift nicht geduldet; selbst nach Frankfurt ließ der Rath schreiben, um die Exemplare, die dorthin gegangen waren, anzukaufen und abzuhandeln. An den Prediger, den Buchdrucker und den Poeten aber ergingen nach Rang und Stand abgestufte Verweise, und zwar an Hans Sachs: „An solches Büchlein hab die Reimen zu den Figuren gemacht, nun sey seines Amts nicht, gebühr ihm auch nicht, darum E. E. R. ernster Befehl, daß er seines Handwerks und Schuhmachens weis, sich auch enthalte, einig Büchlein oder Reimen hinfürs ausgehen zu lassen. E. R. werd sonst ihr Nothdurft gegen ihn handeln, und dießmal woll E. R. die Noth bei ihm behalten, doch mit einer offen Hand, die nach ihrer Gelegenheit vornehmen.“ Aber nicht lange nachher lieferte Hans Sachs ähnliche Verse. Der Ton des Wittenberger Nachtigall wurde wieder angeschlagen 1529 in dem Gedicht: In dem zweierlei Predigt, jede in einer kurzen Summ begriffen. Die Summa des evangelischen Predigers (Hanc dicit Dominus Deus) enthält in 59 Versen die Heilslehre genau nach dem Bekenntniß der Lutheraner; in der Summa des päpstlichen Predigers (Sic dicit papa) werden in 55 Versen alle Uebungen der römischen Kirche unter Androhung des Banns anbefohlen, unter Andern: „Wer Gnad hat soll Katten tragen, Pf bescheren, beten Netten, Besper, Complet, viel fasten mit langem Gebet, mit Ketten hauen, kreuzweis liegen, — mit Heilthum zeigen und fanen tragen, mit reuten und mit gloden taufen, mit Terminiren, gnad verkaufen — und dergleichen. Ich jr Lehen mit opfern und dem lichtelein brennen, mit wallfahrt zum heiligen rennen u. u. u. Schluß: Hier urtheil recht du frommer Christ, welche Lehr die wahrhaftigst ist.“ —

In dieselbe Klasse gehört: „Das Epitaphium oder Klagred ob der Leich Doctor M. Lutheri“ (1546), da die Theologia von dem treuen und kühnen Helden rühmt: „Du thetst mich erledigen aus großer trübsal und gezwungnuß meiner babylonischen Gefengnuß, darin ich lag so lange zeit bis schier in die vergessenheit, von mein Feinden in herzenlehd, von den mir mein schneeweißes kleid vermahligt wurd, schwarz und besudelt, zerissen und schenplich zerhudekt“; ferner: „Der gut und böß hirt“, Joh. 10., wo das Pabstthum zwar nicht genannt, aber deutlich genug angezeigt und (in dem Einzeldruck 1531) durch eine markirte Conterfeierung vor Augen gestellt wird. An die Stelle der direkten und scharfen Polemik treten in den späteren Jahren des Dichters schallhafte Anekdoten, Satyren auf das Wesen der Klerisei, ironische Darstellungen, wie: „der Mönch Zwysel mit sein Heilthum, der Mönch mit dem gestolen Hun, der Mönch mit dem Kapau 1558, der Teufel mit dem Gnabbrief, Ursprung des Weihwassers, Ursprung des ersten Mönchs 1659, der Cortisan mit dem Bedentuecht 1562, der Pfarrherr mit dem Stationirer 1563, und einer der anmuthigsten Schwänke: „Das Heilthum für das unfleißige haushalten, 1554, wo einem bornirten Hansherrn die Augen gedffnet werden, was er thun müsse, um zu Wohlstand zu kommen. Daß auch viele Fastnachtsspiele x. ähnlichen Tendenz haben, ist aus der oben gegebenen Uebersicht zu entnehmen. In einzelnen Stücken war die Rollenvertheilung nicht übel berechnet. Es war vom Standpunkte, aber „artlich“ gebichtet, wenn in der Comddie: „Die ungleichen Kinder Eve, 1553“, die guten Kinder den Glauben und das Vaterunser, wohl memorirt, und dem Luther'schen Katechismus herfagen, wogegen die böße Kotte entweder atheißtisch, römisch oder ganz verworren antwortet. Bisweilen offenbart unser Meister, daß ihm die Spaltungen in der Kirche wehe thun; die Hoffnung, daß die Reformation Uebereinstimmung in Einem Glauben nach Gottes Wort zu Stande bringen solle, war leider nicht erfüllt worden. Die „Gemartert Theologia“ läßt er (1539) sprechen: „Wo ich nimmt zu heyl die Schrift auf seinen Theil, sein meinung mit zu stercken — — weil die Gelehrten sind spaltig, derhalb glaub du einsaltig der heiligen Geschrift“; und das „Klagend Evangelium“ (1540) läßt sich vernehmen: „Ich werd untrieben von dreierley partey, ich sey gleich wo ich sey: erstlich von den Maulschriften, darnach von den Romanisten und den Religiosen, sind eins tuchß drey hosen, der ich nit ziehen kan; also hecht mir an ein armes heufflein klein, die wahr recht christlich gemein.“

Aber weit überwiegend ist die Zahl der Dichtungen, welche rein für religiöse Belehrung und Erbauung bestimmt sind. Aus ihnen schöpfen wir die Uebersetzung, die Hans Sachs mit ganzer Seele der evangelischen Kirche angehörte und in der Dichtung mit der heil. Schrift seinen Frieden suchte. Wir gedenken zuerst der Lieder, welche, aus älterer Zeit überliefert, von ihm „verändert und christlich corrigirt“ erschienen erst einzeln, dann zusammengefaßt unter dem Titel: „Etlich geistliche Lieder der Schrift gegründte Lieder für die Layen zu singen“, 1525. In die Gesamtausgabe kamen sie nicht. Es sind ihrer acht, nämlich: 1) O Jesu zart Gütchen; 2) Christum von hymel ruff ich an; 3) Wach auf meins herzen schrey; 4) Wach auf in Gottes name du werde Christenheit; 5) Christe wa war dein gütchen; 6) Christe du anfenglichen bist; 7) Christe warer son Gottes fron; 8) O Gott du hast gewalt. S. Ph. Wadernagel, das deutsche Kirchenlied, 1841. Nr. 238—244. Schon im Jahre darauf ließ Hans Sachs eine neue Sammlung ausgehen unter dem Titel: „Drehgehen Psalmen zu singen, in den vier hernach genotirten thönen, in welchem man wil oder in dem thon Nun freut euch lieben Christen gemein, auf Christen in widerwertigkeit seer trößlich. Hans Sachs 1526. Die Psalmen sind 9. 10. 11. 13. 15. 30. 43. 56. 58. 124. 127. 146. 149., lediglich Paraphrasen der Luther'schen Uebersetzung vom Jahre 1524. Es wird sich des Raumes lohnen, als Probe zur Anschauung und Vergleichung einzufügen:

Der 127. Psalm.

Luther 1524.

Wo der Herr nicht das Hans bawet,
so arbeyten umb sonst, Die dran bawen.
Wo der Herr nicht die stad behuettet,
So wachet der wechter umb sonst.
Es ist umb sonst das yhr frue auffstehet,
und verzihet das stgen, und esset das
hartselige brod, denn wem ers gonnet,
dem gibt ers schlaffend.
Siehe, die kinder sind das erbe
vom herrn, Und die frucht des
leybs ist das lohn.
Wie die pfeyle von der hand
des gewaltigen, Also sind die
kinder der jugend.
Vol dem man der seynen löcher
der selben voll hat, Die werden
nicht zu schanden, wenn sie mit
yhren seynen reden ym thor.

Hans Sachs 1526.

1. Wo das Hans mit bawet der Herr
So arbeiten umb sunst
Alle die daran bawen seer.
Wo nicht der Herr durch gunst
Selber behütten ist die Stat
Durch sein Bawung gut und genad
So wacht umb sunst der wechter.
2. Umb sunst ist das jr frue auffsat,
Und arbeyt lang in schwere,
Und esset das hartselig brot,
Denn wem es gñt der Herre,
Dem gibt ers schlaffend sanft und stund,
Das erb vom Herren seind die kindt
Das lon die frucht des leybes.
3. Gleich wie die pfeyl sind in der handt
Eines stardten gewaltigen
Also stundt die kinder allsandt
Der Herr muß sie selbst ziehen
Vol dem der sein löcher vol hat
Die werden nit zu schanden brat
Wenns mit jrn feinden reden.

Gewöhnlich wird das Lied „Warum betrübst du dich, mein Herz?“ unserem Dichter zugeschrieben. Ranisch gibt in der Lebensbeschreibung Hans Sachs' (S. 190—250) eine ausführliche Geschichte desselben mit vielen Beispielen trostreicher Erfahrungen, die er an das Lied knüpfen, dazu drei lateinische, eine griechische, französische, niederländische und holländische Uebersetzung. Es findet sich aber weder in seinen Gesammtwerken, noch in einzelnen Drucken mit seinem Namen; erst in einem Nürnberger Gesangbuche vom J. 1653 ist er beigezeichnet, in einigen älteren Sammlungen trägt es die Bezeichnung H. S. Es wird daher vorläufig das Urtheil R. Goedeke's gelten, daß der Verfasser unbekannt ist (f. Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung, 1859. B. I. S. 340).

In den Arbeiten rein religiösen Inhaltes gehören ferner die Umschreibungen biblischer Bücher und Abschnitte, die als Beschäftigung des friedliebenden Alters meist im Jahre von 1550 an fallen: Der ganze Psalter, das Buch Jesus Sirach, die Sprüche Salomons, der Prediger Salomon, die Figuren (Typen) des N. Testaments, die Sonnenwangelien, — nach dem dichterischen Werthe gering, weil lediglich Reimereien, aber nicht unbedeutend, weil sie eine Bekanntschaft mit der Lehre der Kirche bezeugen, welche selbst einem Theologen zur höchsten Ehre gereichte. Daran schließen sich insbesondere die schon erwähnten „geistl. Gespräch und Spruch“.

Was die Sprache in Hans Sachs' Gedichten anlangt, so war für die Nürnberger Singschule zwar die Luther'sche Bibelübersetzung als Norm aufgestellt (der terminus a quo ist nicht zu bestimmen), und was für den Meistergesang vorgeschrieben war, sollte ihm wohl auch für die Spruchgedichte gelten. Aber diesem Muster ist er nicht ganz nachgekommen, selbst da nicht, wo ihm für die Versifikation ein Vortheil erwachsen wäre. Luther's Arbeiten an der Bibelübersetzung fallen bekanntlich in die Jahre 1517 bis 1546, Hans Sachs' gedruckte Gedichte in die längere Periode von 1515 bis 1550. Bei Luther ist zwischen den ersten Versuchen, die in den sieben Bußpsalmen liegen, und der letzten Ausgabe der ganzen Bibel (1545 oder 1546) ein sehr bedenklicher Unterschied zu bemerken; er regelte die Orthographie, wandte großen Fleiß auf die richtige Aussprache der Flexionsformen, eine große Anzahl von Wörtern, die nicht mehr verständlich oder dunkel waren, ersetzte er durch bessere, überall gewahrt man das Streben nach Gleichmäßigkeit, Deutlichkeit, Bestimmtheit und Wohlklang. Bei Hans Sachs hält sich die Sprache auf einer Stufe; selbst da, wo wir, wie in einigen Psal-

men, mehrfache Bearbeitungen aus verschiedenen Perioden vor uns haben, ist kein wesentlicher Fortschritt zu entdecken, der bedeutendste noch in der Interpunktion, die anfangs ganz fehlte. Seine Orthographie blieb regellos; er behält sein „mit“ bei, das Luther frühzeitig ausmerzte: er gebraucht „lehren“ für „lernen“; er schreibt „er was gehn“, „er wurd gohn“ für „er ging“. Dazu kommen sehr viele Wörter und Redeweisen der heimischen Mundart, Ausdrücke, die jetzt für ganz unedel gelten oder gar nicht mehr verstanden werden. Es kommt hier, wenn wir bei der Vergleichung mit Luther beharren, freilich in billige Erwägung, daß Hans Sachs durch seine Gegenstände oft auf Gebiete geführt wurde, die der Bibel ferne liegen, und die gemeine Volkssprache hier ganz am Orte war. Aber während nun einerseits Hans Sachs' Werke durch die Mannigfaltigkeit der Ausdrucksweisen zu einer wahren Fundgrube für den Sprachforscher werden, sieht sich der ungelehrte Leser fast in jedem Gedichte durch veraltete, abgewürzte, unverständliche Wörter gehemmt, so daß auch aus dem Zusammenhange nicht immer der Sinn zu errathen ist. Um nur einige Beispiele anzuführen, wem sind folgende Wörter und Redensarten ohne Weiteres klar: Anzammen (die Zähne weisen), beren (schlagen), beiten (warten), Böttig (Kumpf), drat (rasch), dröm (Balken), Egart (unbebautes Land), garten (betteln), genost (verbunden), gronet (brummig, zänkisch), jarritt (Herzstieber), luff (lothig), popigen (ein liebreiches Leben führen), finwel (rund), nieten (genießen sich erfreuen), in nobis haus faren (in die Hölle fahren, sterben; kommt auch in Luther's Tischreden vor), heilichlein nehmen (geheime Ruchlein als Bestechung nehmen), ausschippen (ausschelten)? Ohne Beihilfe eines Glossars ist also nicht fortzukommen. — Schmeller's bayer. Wörterbuch (Stuttg. u. Tüb. 1827 — 1837. 4 Thle.) gibt für die meisten Fälle sicheren Aufschluß; für die Zukunft wird das Grimm'sche Wörterbuch die beste Unterstützung leisten.

Der Versbau ist sehr einfach; die meisten Gedichte haben für die Verse mit stumpfem Reim 8, für die mit klingendem 9 Sylben, wenige (z. B. der Landstumpfspiegel, das Gefellenstechen) 6 und 7. Da die Sylben nicht gemessen, sondern nur gezählt wurden, so kann von Versfüßen eigentlich nicht die Rede seyn; indeß ist doch der Jambus der bestimmteste Ansat gemacht, daher gilt dieser als das herrschende Versmaß. Die Reimform der Spruchgedichte ist fast durchgehends die der alten Reimpaare, aa, bb, oo etc., bisweilen ist der Reim dreifach aaa, bbb etc., z. B. in dem Gedichte „Die zween und siebenzig Namen Christi.“ In den geistlichen Liedern finden sich gekreuzte Reime mit Reimpaaren: ab, ab, co. Die Reime selbst lassen kein festes Gesetz zu. Hans Sachs reimt: Noth und Gott, Guts und Nuth, ehrlich und lüch, Son und lahn (lassen), gesandt und wohnt (wohnt); oft werden, um einen Reim zu erzwingen, Dehnungen oder Zusammenziehungen und andere Abnormitäten vorkommen wie: Herren und ferren (fern), gern und wern (werden), kumb und sumb (kumm, Summe), hinnen und finnen (finden), wogegen sich auch wieder für dieselben Verse unsere schriftgemäßen Formen finden. Der Schluß der meisten Spruchgedichte enthält den Namen des Dichters, nach einer von den Vorgängern entlehnten Sitte. Man weiß nicht, welchem der Nürnberger Poeten man hierin den Preis zuerkennen soll. Der Rosenplütz schließt: „Das Gott all Fräwen und man behüt, das hat gedicht Hans Rosenplüt; Hans Folg: „Die volgen meiner trewen ler und banden Hans Folg. Bei Hans Sachs sind vorherrschende Reimworte: Wachs, Ungewachs, auch stochs. Wachs kommen vor; z. B. „auf das sein lob grün, blü und wach, das wünscht Nürnberg Hans Sachs“, oder: „weil kein Kraut auf Erden ist gewachsen, hat verjungen mich Hans Sachsen.“ Ein andermal schließt er: „Wir wollen in die Venus berg, so spricht Hans Sachs von Nürnberg“; noch besser: „Er kann sie nicht aus Gesehr, durch Gnad, spricht Hans Sachs Schumacher.“ Von diesem Gedichte mag irgend ein Genie Anlaß genommen haben, die Kunst zu steigern zu dem bekannten: „Hans Sachs war Schuch Macher und Poet dazu.“ In Hans Sachs' Werken ist dieses Reimpaar nicht zu treffen.

In welcher Stellung Hans Sachs bei seinen Mitbürgern stand, darüber dürfen wir uns im Allgemeinen an seine eigenen Worte halten in dem Gedichte: „Die Werde des sind alle gut“ (1568): „Jedermann hielt mich hoch und ehrlich.“ Dieß konnte rühmen, ohne sich einer Selbstüberhebung schuldig zu machen. Mit seinem Stande zufrieden, sah er neidlos auf die Höheren. Auch das geringere Loos des Handwerkers ihm eine dankenswerthe Gabe Gottes. In dem Spiele: „Wie Gott der Herr am und Eva ihre Kinder segnet“ (1553), lautet die Rede an einen der Söhne: „du sollt werden ein Schuster, dich nehren mit leder und schmer, und sollt das er mit dein zänen groß weit und breit hin dehnen, darans machen den Menschen huz, da gib ich dir den Laist darzu.“ Da Eva sich darüber im Kopf kratzt, belehrt der Herr: „Es ist ein stand wie der ander, sie sind mähselig allesander.“ Besondere Kenntnisse über den einfachen Bürgersmann dürfen wir aus einer Zeit, die noch nicht druckfähige Tagblätter hatte, nicht verlangen. Die Todtentafel verkündigte ohne Prunk: „bestorben ist Hans Sachs der alte deutsche Poet, Gott verleih ihm und uns eine liche Urstet.“ Daß er aber als Poet geachtet war, ersieht man aus dem Verlangen nach seinem Bildnisse, aus den Unterschriften dazu, aus der frühzeitigen Verbreitung seiner Werke, aus den Vorreden des Buchhändlers Georg Willer und den Widmungen

Christoph Weitmöser zu Windel, Bergherrn in der Gastein, an den Rath der Stadt Bamberg, an Ulrich Fugger Grafen zu Kirchberg und Weißenhorn. Dasselbst lesen wir auch, daß Ph. Melancthon ihm zugethan war. Bei jenen Humanisten freilich, die nur Latein und Griechisch achteten, konnte der ungelehrte Dichter nicht auskommen; es darf man nicht wundern, daß Eobanus Hessle in seinem Gedichte: „Urbs Noriberga notrata Carmine heroico 1532“ — auf den zwei Jahre vorher ausgegebenen Lobenspruch der Stadt Nürnberg von Hans Sachs mit Geringschätzung hinweist. Die Nachwelt führte ihn durch alle Stufen zwischen Spott und Bewunderung. Bisweilen äußerte sich eine confessionelle Abneigung Einfluß auf das Urtheil. So nennt ihn ein zum Papstthum übergetretener Odysinger einen Reimschmied und Britschmeister, wogegen ihn aber Philipp Reyscher († 1610) ernsthaft verteidigte: „Hans Sachs ist kein Britschmeister gewesen, der sich lieberlicher oder leichtfertiger Sachen beklaffen hätte, sondern hat sich in allen seinen Sachen bei lustiger Lieblichkeit einer recht ehrbaren teutschen Gravität und Tapferkeit gebraucht.“ Es konnte natürlich nicht fehlen, daß mit der Regelung des deutschen Verses, welche wir dem Schleier Martin Opitz verdanken, eine Scheidung gegen den alten Meistersang und gegen die Dichtungen des 16. Jahrhunderts überhaupt aufgerichtet wurde. Doch tadelt Opitz selbst unseren Meister milde. Er von da an lastete doch auf Hans Sachs lange Mißachtung; man überbot seine Limeriken, um sie lächerlich zu machen. Am stärksten trat diese Tendenz heraus in der literarischen Fehde zwischen Christian Bernicke und Christian Heinrich Postel zu Bamberg am Anfange des 18. Jahrhunderts. Vergl. hierüber A. Roberstein im Weimarschen Jahrbuch für deutsche Sprache, Literatur und Kunst. Hannover 1854. Bd. I.

299—321. Dem gegenüber erhob einer der größten Gelehrten seiner Zeit, Christian Thomafius († 1728) unseren Meister zu dem Grade, daß er ihn nicht bloß, sondern wirklich war, Coryphaeus phonasorum Noribergensium, sondern Homocyn Germanicum nannte. War damit zu viel geschehen, so wurde nun bald auf den richtigen Weg eingelenkt. Goethe war es, der, wohl für immer, den Spruch leitete. Im 17. Buche seiner Lebensbeschreibung (Ausgabe der Werke in 40 Bänden, Bd. 20. S. 332) sagt er: „Indem wir auf die vorgangene Zeit zurückgingen, um den Boden zu finden, worauf man poetisch fußen, um ein Element zu finden, in dem man freisinnig athmen könnte, lag uns Hans Sachs, der meisterliche Sänger, am nächsten. Ein wahres Talent, freilich nicht wie die Ritter und Hofmänner der älteren Zeit, sondern ein schlichter Bürger, wie wir es auch zu sehn rühmten. Ein didaktischer Realismus sagte uns zu, und wir benützten den leichten Rhythmus, den sich willig anbietenden Reim bei manchen Gelegenheiten. Es schien diese Art so bequem zur Poesie

des Tages, und deren bedurften wir jede Stunde.“ Am wirksamsten aber war das Zeugniß, welches Goethe im Jahre 1776 durch die „Erklärung eines alten Holzschnittes, Hans Sachsens poetische Sendung“ der Mit- und Nachwelt übergab. Das Gedicht in Hans Sachsens Reimpaaren, aber in veredelter Form, weilt ihm den „Eichtrou ewig jung belaubt; in Froschpfuhl all das Volk verbannt, das seinen Meister je verkannt.“ Auch Herder, obwohl der langweiligen Meistersängerei abhold, nennt doch Hans Sachs „der M. S. Meister in Deutschland, vielleicht in Europa. In seiner schönen Provinzialsprache herrscht eine so angenehme Naivetät, deutsche Urbanität, daß ich jedem Jahrhundert in seiner Art einen Hans Sachs wünschen möchte“ (Im schönen Liter. und Kunst, Bd. 20. S. 214). Das Studium der deutschen Sprache und Literatur, bei welchem die einzelnen Dichter nicht einseitig nach dem Abstände in der Gegenwart, sondern nach ihrer Zeit, nach dem Verhältnisse zu Vorgängern und Nachfolgern geschätzt wurden, mußte auch unserem Dichter sein wahres Verdienst erkennen. So hat sich denn in den namhaftesten Werken über deutsche Literatur der Urtheil dahin vereinigt: „daß Hans Sachs der fruchtbarste und tiefstinnigste Pfleger der volkstümlichen Kunst, der bedeutendste Dichter des 16. Jahrhunderts sey, dessen Werk, obwohl ihnen seine Sprache und geregelte Form abgehe, obwohl in Einkleidung die Mannichfaltigkeit vermisst werde, doch würdig seyen, im deutschen Volke lebendig zu halten und immer wieder empfohlen zu werden.“ Das Zeitalter der Denkmäler kommt daher unsern Hans Sachs nicht unberücksichtigt lassen. König Ludwig I. von Bayern hat dessen Büste in der Ruhmeshalle zu München aufgestellt, und in Raulbach's Monumentation finden wir den Schuhmacher und Poeten von Nürnberg, auf den ersten Blick kenntlich, im Vordergrunde.

Die umfassendste Biographie ist: „Historisch-kritische Lebensbeschreibung Hans Sachsens, ehemals berühmten Meistersängers zu Nürnberg, von M. Salomon Henrich.“ Altenburg 1765. — Die gebiegenste Schrift der neueren Zeit: „Hans Sachs Sein Leben und Wirken aus seinen Dichtungen nachgewiesen von J. L. Hoffmann.“ Nürnberg 1847. — Außerdem verweisen wir auf die Literaturgeschichten von A. Reberstein, G. G. Gervinus, W. Wadernagel und F. Kurz und für die einzelnen gedruckten Gedichte besonders auf R. Goedeke.

Da die Gesamtwerke Hans Sachsens selten zu finden sind, noch seltener im früher einzeln ausgegebenen Gedichte, so erschienen, seitdem Goethe den Meister zu Ehren gebracht hatte, mehrere Sammlungen ausgewählter Stücke, nämlich:

1) Proben aus des deutschen Meistersängers Hans Sachsens Werken, zum Teil einer neuen Ausgabe derselben ausgestellt von F. J. Bertuch. Weimar bei C. F. Hoffmann 1778. 4. Enthält 9 Stücke; die Fortsetzung unterblieb, da die Theilnahme fehlte.

2) Hans Sachsens sehr herrliche schöne und wahrhafte Gedichte, Fabeln und Schwend. In einem Auszug aus dem ersten Buch mit beigelegten Worterklärungen von J. G. Hasle. Nürnberg. Raspe. 1781. 8.

3) Hans Sachsens ernstliche Trauerspiele, liebliche Schauspiele, seltsame Fabeln, lustliche Schwanke und Possen. Bearbeitet und herausgegeben von D. Jos. Bäsching. Drei Bänder. Nürnberg. J. L. Schrag. 1816—1824. 8. (Im 1. Bande wurde die Sprache modernisiert; da diese Aenderung gerügt wurde, ging der Herausgeber in den folgenden Bänden zur ursprünglichen Form zurück).

4) Des Meisters Hans Sachs Historien und gute Schwanke, herausgegeben von Conrad Spät genannt Fröhlich. Pesth 1818. 8.

5) Hans Sachs im Gewande seiner Zeit. Gotha, in der Veder'schen Buchdruckung, 1821. gr. Fol. (Enthält 23 Gedichte mit kräftigen Holzschnitten nach dem Muster der alten Einzeldrucke).

6) Auszüge aus Hans Sachsens Schriften. Zwidau 1823. 16.

7) Hans Sachs. Eine Auswahl für Freunde der ältern vaterländischen Dichtkunst v. Joh. Adam Oßz. Vier Bändchen. Nürnberg. Bauer u. Raspe, 1829. 1830 8. In einem Glossar. Enthält auch einige Gedichte aus Handschriften).

8) Schwänke von Hans Sachs mit den nöthigsten Worterklärungen von Johann Christoph Kasser. Kiel 1827. 8.

9) Hans Sachs. Eine Auswahl aus dessen Werken herausgegeben von D. Georg Wilhelm Hoppf. Zwei Bändchen. Nürnberg. L. Schmid. 1856. kl. 8. (Diese Sammlung ist darauf angelegt, aus allen Gattungen charakteristische Proben zu geben, wodurch eine Gesamtanschauung möglich zu machen. Sie enthält 80 Stücke mit einem Glossar).

D. Hoppf.

Sach, August Friedrich Wilhelm, s. B. erster Hofprediger und Oberconsistorialrath in Berlin, ist, abgesehen von Universitätslehrern, als einer der bedeutendsten logischen Schriftsteller und Prediger, vielleicht als der bedeutendste, der deutsch-reformirten Kirche in dem zweiten Drittel des 18. Jahrhunderts anzusehen, theils weil er, in Ablegung eines unfreien Gehorsams gegen die symbolischen Bücher, das biblische Selbstthum mit starker Ueberzeugung festhielt und vertheidigte, theils weil er während ganzen Regierung König Friedrich's des Zweiten von Preußen durch die erfolgreiche Wahrung des Predigtamts am Dom zu Berlin der mächtig eindringenden Freigeisterei in den höhern Ständen in der preussischen Hauptstadt einen Damm entgegensetzte.

Er wurde geboren den 4. Februar 1703 in dem anhalt-berenburgischen Städtchen Gerode, wo sein Vater, Daniel Sach, Bürgermeister war. Seine Vorfahren haben Nordhausen gewohnt, und es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß er von einem Aler, oder anderen Seitenverwandten, von Siegfried Sach der im Jahre 1527 zu Nordhausen geboren und im Jahre 1567 der erste evangelische Pfarrer am Dom zu Nordburg wurde, abstamme. In seinem 15. Jahre wurde er auf die Schule zu Nordburg und ein Jahr darauf auf das Gymnasium zu Zerbst geschickt. Im Jahre 1712 bezog er die Universität zu Frankfurt an der Oder, wo er zwei Jahre blieb und besonders an Paul Ernst Jablonski (den Verfasser des Pantheon Aegyptiorum) sich anschloß zu haben scheint. Hierauf ward er Lehrer eines jungen Herrn v. Wilke, mit welchem er anderthalb Jahre im Hause eines Verwandten seines Zögling's, eines französisch-reformirten Predigers zu Stettin, von Manclerc, lebte: eine Verbindung, die ihm durch die wissenschaftliche Bildung und den Charakter des Geistlichen sehr theilhaft wurde. Diefem Umgange verdankte er auch eine gründliche Bekanntschaft mit der französischen Sprache, die er später mit ungemeiner Fertigkeit schrieb und sprach, daß er nicht selten in französischen Gemeinden zu predigen unternehmen konnte. Nachdem er im Jahre 1724 als Begleiter seines Zögling's zum zweiten Male nach Frankfurt an der Oder gegangen war, begab er sich zu seiner weiteren theologischen Ausbildung nach Holland. Er verweilte zuerst in Leyden und ging dann als Erzieher eines jungen friesländischen Edelmannes nach Orbinen, wo ihm der Vorzug zu Theil wurde, ein Jahr lang Hausgenosse von Johann Barbeyrac zu seyn, des früheren Rectors der Akademie zu Lausanne, in deren Namen derselbe im Jahre 1716 gegen die Forderung der Unterschrift der formula consensus vom J. 1675 protestirte *). Der länger geführte Umgang mit einem Gelehrten von umfassendem Wissen und liberal-theologischer Denkart konnte nicht anders als sehr anregend auf den Geist des jungen deutschen Theologen wirken. Es scheint, daß Sach sich schon damals mit einer gewissen Liebe mit den vorzüglicheren Schriften der Remonstranten beschäftigt habe, mit deren Theologie die seinige wohl stets einige Verwandtschaft behalten hat. Vielleicht hat er schon damals socinianische Schriften gelesen, von denen er später urtheilte, daß er aus ihnen Manches zu lernen sey; daß er aber ihr System angenommen habe,

*) Barbeyrac ist der Verfasser eines berühmten gewordenen traité de la morale des péres de l'église, Amsterdam 1728, und der Herausgeber der Werke des Hugo Grotius, Amsterdam 1720.

wie Gegner ihm vorgeworfen, wird durch das, was wir nachher von seiner Hauptschrift berichten werden, durchaus widerlegt.

Nach Deutschland zurückgekehrt, ward ihm der Antrag gemacht, Erzieher des jungen unmündigen Erbprinzen von Hessen-Homburg zu werden. Er trat diese Stelle im Februar des Jahres 1728 an und verlebte drei sehr glückliche Jahre auf dem Schlosse zu Hohenstein, einem hessen-homburgischen Amte, vier Meilen von Magdeburg, wo die verwitwete Landgräfin residirte. Das Leben an diesem kleinen Hofe, in der Gesellschaft einer vorzüglichen, religiös-gesinnten Fürstin, erfreute und bildete ihn, während seine Pflichten der Unterweisung ihm noch Muße ließen zu eigenen Studien, die er besonders der Philosophie und der Naturgeschichte zuwandte. Er las die Werke von Wolff, dessen System um diese Zeit anfang, das herrschende zu werden, machte sich auch mit Baco, des Cartes und anderen Vorgängern von Leibniz und Wolff bekannt. Mit den Naturwissenschaften hat er sich stets eifrig beschäftigt. Im Jahre 1731 kam ihn das Presbyterium der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg zu deren dritten Prediger. Er erwarb sich in dieser Amtsführung Hochachtung und Vertrauen und wurde der Begründer eines für seine Gemeinde und die dortige wallonisch-reformirte gemeinschaftlichen Armen- und Waisenhauses, welches noch besteht. Bald nach dem Antritt seines Amtes verheiratete er sich mit der Tochter eines Richters der französischen Colonie zu Frankfurt an der Oder, Cardel. Diese starb nach der Geburt einer Tochter vier Jahre nach diesem Verluste, im J. 1737, trat Sad in eine zweite Ehe mit der Tochter eines Juweliers zu Magdeburg, Garrigue, aus Masamet in Languedoc glücklich, welcher wegen der Religionsverfolgungen in Frankreich im Anfange des Jahrhunderts sich mit seiner Frau, aus Grenoble gebürtig, in die preussischen Lande geflüchtet hatte. Diese zweite Gattin hat ihn überlebt und ist im Jahre 1787 gestorben. Im J. 1740 wurde Sad erster Prediger der genannten Gemeinde, auch Consistorialrath und Inspektor der reformirten Gemeinden im Herzogthum Magdeburg.

Im Anfange des Jahres 1740 wurde Sad, auf die Empfehlung Reinbeck's (Professors zu Köln an der Spree *), vom Könige Friedrich Wilhelm I. nach Berlin berufen, zunächst um eine Probepredigt zu halten, und zwar (nach der eigenthümlichen Weise des Königs) aus einem Exemplar des N. Testaments, das dieser ihm zugesandt hatte. Nachdem diese Predigt gehalten worden und dem Könige wohlgefallen hatte, wurde ihm eine zweite übertragen, da der König ihm sagte, er sey zuweilen durch eine Predigt gelangt worden. Auch die zweite befriedigte den König und nun ward Sad zum Hof- und Domprediger in Berlin und zugleich zum Mitgliede des Consistoriums ernannt. Der König, der schon krank war, ertheilte ihm von seinem Bette aus, in Gegenwart des Oberhofpredigers Jablonski und Reinbeck's, Ermahnungen, wie er sein Amt zu verwalten solle. „Er muß gleich herkommen“, sagte er, „denn wenn ich so werden wie Alles über den Haufen werfen und ihn verdrängen.“ Bald nach seinem Amtsantritte in Berlin starb der König, 31. Mai 1740. Von dem Verdrängen ist allerdings keine Rede, vielmehr scheint der König Friedrich II. den neuen Hofprediger geachtet zu haben, wie aus manchen Zügen hervorgeht, wiewohl er, bei seiner bekannten Abwendung vom kirchlichen Leben, einen näheren Verkehr mit ihm nicht gehabt zu haben scheint. Dessen ungeachtet war der Anfang der Amtsführung Sad's in Berlin nicht da er nicht nur nicht sogleich zu seinem vollen Gehalte gelangte, sondern auch hatte, die seine Rechtgläubigkeit anfochten und eine Vielheit neuer Verhältnisse und schäfte auf ihn eindrang. Dieß verursachte eine Hypochondrie, die ihn nöthigte, im December des Jahres 1740 von seinen Amtsgeschäften loszumachen und zu seinen Freunden nach Magdeburg zu begeben. Seine Gesundheit stellte sich allmählich wieder

*) Dies ist der Verfasser der „Betrachtungen über die Augsburgerische Confession“ (seit 1731 u. f.), ein gemäßigter Wolffianer und ein vorzüglicher Prediger, der bei dem Könige Friedrich Wilhelm I. in großem Ansehen stand. Er starb 1741.

, doch trat er in seine volle Wirksamkeit zu Berlin erst im Sommer des Jahres 42 wieder ein. Von dieser Zeit an begann nun seine an vierzig Jahre hindurch geübte kirchliche und schriftstellerische Wirksamkeit, die des Eigenthümlichen und Zeichnenden so Manches hatte, welches einer näheren Charakterisirung würdig ist.

August Friedrich Wilhelm Sack besaß einen natürlich-kraftigen Geist, klaren Verstand und lebhaftes Phantasie, und war von einem tiefen, ja mächtigen Gefühl der Heiligkeit der in der heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung und des Bedürfnisses der Erlösung für die gefallene Menschheit durchdrungen. Sein durch Sprachkenntnisse, die durch philosophische und theologische Studien genährter Geist wurde, auch durch Umgang, früh abgeneigt jedem theologischen und kirchlichen Lehrzwange, und man wird Grundrichtung seiner Theologie und seines Wirkens am richtigsten auffassen, wenn man Beides als auf der Wechselwirkung jener festen biblisch-christlichen Ueberzeugung und dieses stark protestantischen Unabhängigkeitsgeistes beruhend ansieht. Das Zeitalter, das sein kräftigstes Wirken fiel, etwa von 1742 bis in den Anfang der sebziger Jahre, war noch so gerichtet, daß die edleren Geister in Deutschland entweder mehr das Eine oder das Andere wollten, ohne doch Eines von Beidem nicht zu wollen. Hier erklärt sich, daß ein Charakter, welcher in eigenthümlicher Sicherheit und Stärke des zugleich repräsentirte, überwiegend Anerkennung fand, ohne doch vor Verleumdung unangriffsen gänzlich bewahrt zu werden. Erst in den späteren Jahrzehenden gingen die beiden Seiten des evangelisch-theologischen Strebens mehr und mehr auseinander, da war es dann natürlich, daß Sack zum Theil von neologischen Protestanten mißgünstig und parteimäßig erhoben und darauf von einseitig dogmatisirenden Christen ignoriert wurde. Die gesunde Lehre und die klare, kräftige Sprache in seinen Schriften, die Forderung der Heiligkeit, gebaut auf die Offenbarung des erlösenden Gottes, und die von Kenntnissen und anschaulicher Darstellung unterstützte Ueberzeugungskraft in seinem „Vertheidigten Glauben der Christen“ gewannen ihm Freunde und Schüler aus allen Ständen. Jährliche Erholungsreisen brachten ihn in Verbindung mit auswärtigen Gelehrten, wie Klopstock *), Gleim, Jerusalem, Semler. Späterer Umgang genoß er seit dessen Versetzung nach Berlin im J. 1764. Sein wissenschaftliches Interesse erhielt im Jahre 1745 Anerkennung durch die Wahl zum ordentlichen Mitglied der Akademie der Wissenschaften, und zwar in der physikalischen Klasse, in der er jedoch nur einmal eine Vorlesung über einen naturhistorischen Gegenstand gehalten hat. In der Theologie fuhr er fort, seine Kenntnisse zu erweitern, Kirchenväter und Reformatoren und schätzte unter den Neueren vorzüglich den jüdischen Luratin, Osterwald, Werensfels, Grotius, Clericus und Clarke. Er unterhielt einen sehr mannichfaltigen Briefwechsel mit Gelehrten, unter anderen mit Breitinger, Meier, Eöllner, Zimmerman in Zürich, J. D. Michaelis, Kennicott in Oxford, dem er bei der Variantensammlung für seine Ausgabe des Alten Testaments behülflich war. Schon vor der Zeit, in welcher er das Christenthum mit der griechischen Lebensphilosophie vertauschte, dedicirte ihm seine „Empfindungen eines Christen“ (Zürich 1757) eine Bezeugung seiner Verehrung und Dankbarkeit. Johannes Müller, der spätere Gedichtschreiber, wandte sich im Jahre 1771 von Göttingen aus an ihn und sprach ihm einen Wunsch aus, in Preußen angestellt zu werden. Personen verschiedener Bildungsgänge versicherten ihn warm ihrer Dankbarkeit für die Befestigung ihrer christlichen Ueberzeugungen, die ihnen durch das Buch vom Glauben der Christen zu Theil geworden sei.

Diese literarischen Verbindungen traten jedoch zurück hinter der Ausübung seiner kirchlichen Aemter. Er wurde Mitglied des 1750 errichteten Oberconsistoriums. Im Jahre 1751 ward er zum Vistator des reformirten Joachimsthalischen Gymnasiums

*) Vgl. Klopstock's Werke in 12. Achtehnter Band, Leipzig 1830, Brief 19, worin eine warme Erwähnung der persönlichen Bekanntschaft mit Sack enthalten ist.

bestellt und bekleidete dieses Amt funfzehn Jahre hindurch, nach welcher Zeit es, seinem Wunsche gemäß, seinem Freunde Sulzer übertragen wurde. Bis dahin arbeitete er mit dem Direktor Heinius auf die Vervollkommnung dieser wichtigen Schule hin. Er verwaltete eine Zeit lang die milden Stiftungen der Domkirche und sorgte für deren Erweiterung. Als nach dem Beginne des siebenjährigen Krieges das königliche Haus sich nach der Festung Magdeburg begab, erhielt Sad den Befehl, demselben als Geistlicher zu folgen. Er brachte drei Jahre in Magdeburg zu und lehrte erst nach geschlossenem Frieden zurück. Während dieser Zeit hatte er die königlichen Prinzen und Prinzessinnen in der Religion zu unterrichten und segnete im J. 1765 den Thronfolger, nachmaligen König Friedrich Wilhelm II., in der dortigen deutsch-reformirten Kirche ein. — Ein Zeichen, wie noch im Jahre 1770 eine rechtmäßige theologische Fortschreitung argwohnt wurde, erwähnen wir, daß, als Sad in dem genannten Jahre mit einigen befreundeten Männern, Spalbing, Ebert, Semler und Jerusalem, einer Zusammenkunft in Magdeburg sich erfreute, ein Gerücht entstand, diese Männer hätten hier Rath gepflogen, die bisherige Kirchenlehre zu stürzen und eine socinianisch-natürliche Religionslehre zu verbreiten. Dieß wurde sogar behauptet in der Schrift: „Unsere Gedanken von der Nutzbarkeit des Predigamts auf dem Lande“ *). — Die Leerheit dieses Gerüchts geht, abgesehen von der Gesinnung und Schriftstellerwirksamkeit dieser Männer, daraus hervor, daß Sad im Jahre 1771 „Zwei Predigten von der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion zur wahren Beruhigung des Menschen“ herausgab und 1772 den „Vertheidigten Glauben der Christen“ neu erscheinen ließ **). — Eine besonders fruchtbringende Wirksamkeit übte noch der Kreis auf die in Berlin lebenden reformirten Candidaten aus, zu denen sich auch einige lutherische gesellten, indem er an den Rath mittagen der Sonntage sie um sich versammelte und sich heiter und beredt über theologische Fragen und Bücher mit ihnen unterhielt ***). Im Jahre 1777 hatte Sad die Freude, seinen ältesten Sohn, Friedrich Samuel Gottfried (den nachherigen Hofprediger und Bischof Sad), als seinen Collegen an der Domkirche zu Berlin einführen zu dürfen. Im Sommer des Jahres 1780 hielt er, als ein Siebennundsteiger, seine letzte Predigt über Ps. 90. Vs. 10. Allmählich nahmen seine Kräfte ab. Er entschlief, nachdem er, gleich einem Patriarchen, seine Kinder und Kindeskinde gesegnet hatte, den 23. April 1786.

Es liegt uns jetzt ob, die Theologie und die Predigtweise dieses Mannes zu charakterisiren, da wir Beides bisher nur im Allgemeinen berührt haben.

Die theologischen Ueberzeugungen Sad's ergeben sich hauptsächlich aus seinen größeren Werken, dem „Vertheidigten Glauben der Christen“, welches vom Jahre 1740 stückweise herausgegeben wurde und im J. 1751 als ein Ganzes an's Licht trat. Der Verfasser schrieb es in seinem kräftigsten Mannesalter, von seinem 42. bis zu seinem 48. Lebensjahre, und gab es nach 25 Jahren (1773) so gut als ganz unverändert heraus. Die Veranlassung war der Eingang, den damals englische und französische freigeistliche und antichristliche Schriften in Deutschland fanden, und besonders in der Wirkungskreise des Verfassers, welcher Richtung er, bei seiner Belesenheit auf diesen Gebiete, Einhalt zu thun für seine Pflicht hielt. Diese Vertheidigung, in der von Selbstgesprächen geschrieben, ist nicht eine Apologie in dem engeren Sinne, welcher nur der göttliche Ursprung des Christenthums dargethan wird, sondern der Inhalt wird im Wesentlichen mit dargestellt und vertheidigt. Die Schrift umfaßt

*) Ohne Zweifel dasselbe Buch, welches ursprünglich gegen Spalbing's Schrift: „Nutzbarkeit des Predigamts“ — gerichtet war und dem Superintendenten Semler in Jena geschrieben wurde. Vgl. Spalbing's Lebensbeschreibung. Halle 1804. S. 93.

**) Eine ruhige Widerlegung jenes Gerüchts findet sich im „Journal für Prediger“, 1774, sechster Band, drittes Stück.

***). Eine anziehende Beschreibung dieser Gespräche findet sich in dem Journal für Prediger, achtzehnter Band, drittes Stück, Halle 1786, verfaßt von G. J. Pauli.

populärer Weise das, was in der Wissenschaft Apologetik und Dogmatik genannt wird, und zwar so, daß das Begründende und Entwickelnde sich gegenseitig unterstützt. Das Ganze zerfällt in acht Hauptstücke, die wieder einzelne Betrachtungen enthalten, von jeder an Schriftstellen angeknüpft wird und sich mit praktisch-ascetischen Ausführungen zu schließen pflegt. Eine weitere nicht unwichtige Quelle für die Auffassungen unseres Apologeten sind die im ersten Theile seiner Lebensbeschreibung enthaltenen Entwürfe und Marginalien, sodann die „Betrachtungen über den Einfluß der christlichen Religion auf Moralität und bürgerliche Wohlfahrt“ im zweiten Theile. Es ist unverstänlich, daß ein Schriftsteller, der um die Mitte des Jahrhunderts schrieb, unter dem Einflusse der damals herrschenden Leibnitz-Wolffischen Philosophie stand, wiewohl dieser Einfluß bei der eigenthümlichen Unabhängigkeit und populären Geistesrichtung des Verfassers nie ein drückender wird. Wir finden hier also die Voraussetzung einer natürlichen Religion, welcher die Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten, von der mittelst vernünftigen Nachdenkens zu erlangenden religiösen Uebergewissung, von der Predication der Gottseligkeit und Tugend, oder von dieser, als dem ganzen Willen Gottes, von einer gewissen Gefchiedenheit von Seele und Leib, von Vollkommenheit und Verwerfung zum Grunde liegen. Da aber Beobachtungsgewiss, Gefühl und eine sehr gewöhnliche Einbildungskraft die Urtheile des Verfassers immer begleiten, so entstehen aus niemals trockene Ausführungen, sondern meistens kräftige Appellationen an den menschlichen Verstand und das Gewissen. Der Apologet knüpft zwar an die natürliche Religion an, als an einen Theismus, der an sich schon tiefe Ehrfurcht und dankbare Verehrung erwecken müsse, aber er besteht nicht nur darauf, daß jene unzulänglich sey, sondern daß jene hinreichende religiöse Lebenskraft und Beruhigung zu gewähren, sondern daß jene allgemeinere Vernunftansicht selbst schon dem Menschengeschlechte durch die von Anfang der Welt an ergehende göttliche Offenbarung und Belehrung müsse gegeben seyn: ein Standpunkt, der ihn von späteren verwandten Schriftstellern unterscheidet. So kommt er zur heiligen Schrift als dem Prinzip des christlichen und allein verbindenden religiösen Erkennens und Glaubens. Die heilige Schrift ist ihm aber nicht etwa in einem bloß formalen Sinne, sondern vom Anfang an zu verbinden mit dem Eindrucke von ihrem Inhalte. Er gründet ihre Autorität nicht auf einen zufälligen Inspirationsbeweis, sondern er nimmt ihre Göttlichkeit an, beides wegen des Inhalts und wegen der Erhabenheit und Kraft der Sprache, welche die Vernunft zu überzeugen und das Herz nöthigen, den Geist Gottes als Urheber der Schrift anzunehmen. Dieser, durch Erwägung der Zeugnisse des Alterthums *), z. B. für die Echtheit der Bücher Moses, unterstützte Totaleindruck von der Schrift als Offenbarung, von der Offenbarung als Schrift, ist der Ausgangspunkt unseres Autors. Er geht auf diesem Wege zwar nur eine durch vernünftige Gründe erlangte Uebergewissung, stellt nicht den Begriff einer unmittelbar dem Innersten des Menschengewisses einwirkenden Evidenz in Betreff des Mittelpunktes des Evangeliums auf: ein Mangel allerdings, allein ein solcher, der nicht nur vielfach gut gemacht wird durch das Mitwirken des Gefühls zu dem, was ihm Uebergewissung wird, sondern der sich auch daraus ergibt, daß jene unmittelbare Evidenz (ein erst zu unserer Zeit reiner entwickelter Beweis) damals fast nur vorhanden zu seyn pflegte in der Form eines einseitigen Vorurtheils oder einer ungeläuterten Mystik, wie beide dem Geiste unseres Schriftstellers fremd waren. Als Mittelpunkt der ganzen Offenbarung betrachtet er die Lehre von der dem gesunkenen Menschengeschlechte durchaus nothwendigen Erlösung durch den Sohn Gottes, und der von ihm durch Vergießung seines Blutes gestifteten Vergebung. Er behauptet vom Sohne Gottes, daß „es nicht möglich sey, ihn unter die Creaturen zu zählen“, und es, „daß der Erstgeborene nicht zu erklären sey als der Erstgeschaffene“, und ur-

*) Dazu er doch gleich im Eingange die treffende Bemerkung macht: „Gesezt auch, wir hätten keinen einzigen von den Verfassern der heiligen Bücher, würde dann deswegen deren Inhalt weniger wahr oder weniger göttlich seyn?“ Verh. G. S. 198.

theilt, daß es doch auch wohl „den Socinianern nach und nach in die Augen leuchten sollte“, daß von den drei göttlichen Personen alles Creatürliche abzusondern sey. Begriff von Christus als dem verordneten Mittler, dem Herrn über Alles, unser Fürsprecher und Richter, wird stark hervorgehoben *). Es ist auch interessant und auf einer gesunden dogmatischen Grundansicht beruhend anzusehen, daß im sechsten und die Lehre von der göttlichen Dreieinheit (allerdings vorzugsweise ökonomisch) vor der Lehre von der Person Jesu Christi im siebenten Stücke abgehandelt wird, so daß der historische Mittelpunkt des Evangeliums diesem so biblisch-populären Verfasser als gegründet in dem Ontologisch-Trinitarischen erscheint. Doch wird, unter Bindung der näheren Bestimmungen im Sinne des Athanasianischen Symbols, eine Subordination angedeutet. — Die Thatfache der Verführung unserer ersten Eltern durch den Satan wird als der Vernunft nicht widersprechend anerkannt und zugleich die „die Geschichte des Falls unserer ersten Eltern sey die Geschichte eines jeden folgenden Menschen“. Es wird gelehrt, daß Adam nur seine verdorbene und finstere Natur fortpflanzen konnte. Der Gang aller Menschen zum Bösen müsse aber im Zusammenhange mit dem geoffenbarten Rathschlusse der Erlösung betrachtet werden, so um jenes willen kein Mensch verdammt werde, weshalb auch das unbedingte Verworfen wird. Vielmehr lehrt unser Verfasser, daß die unendliche Barmherzigkeit und Liebe Gottes durch Zulassung des Falls nur um so mehr verherrlicht werde, von dem Menschengeschlechte umso tiefer gefühlt werden könne. Hieraus wird nun geleitet, daß Gott den sündigen Menschen Vergebung und Seligkeit unter den Bedingungen der Buße und des Glaubens an den Mittler darbiete; und zwar sey es genug, die Göttlichkeit der Sendung Christi zu glauben und bloß den moralischen Inhalt seiner Lehre anzunehmen, sondern es heißt: „Ich muß zugleich an Ihn glauben, Ihn verehren, wie er mir ist offenbart worden“ **). Indem nun die göttliche Forderung, an den Mittler zu glauben, überwiegend als die der Vernunft einleuchtende Pflicht des Menschen bezeichnet wird: so wird dadurch nicht allein die Selbstbestimmung des Menschen in der Erfüllung dieser Bedingungen der Buße und des Glaubens erkannt, sondern es tritt auch der Begriff der Befähigung dazu durch die verdankte Gnade mehr in den Hintergrund. Erneuerung wird gelehrt, aber die Begriffe der Rechtfertigung und Heiligung werden nicht bestimmt auseinander gehalten, sondern dem Ganzen der dargebotenen und angenommenen Veröhnung, Gnade und Errettung zusammengefaßt ***). Der höchste Beweggrund zur Heiligkeit und Tugend wird in dem Glauben an die Erlösung gefunden und in dem Bewußtseyn, Jesu Eigenthum zu seyn. Der Beistand der göttlichen Gnade zu einem christlichen Leben wird gelehrt, aber ein solcher, der durch Nichtwollen abgewehrt werden kann, und das tägliche, ja ständige Gebet gefordert. Die Auferstehung der Leiber wird gelehrt und der Versuch gemacht, sie aus der Annahme eines schon im sterblichen Leibe vorhandenen Grundfasses der Unsterblichkeit zu erläutern. — Den Beschluß der Apologie macht eine Betrachtung der Taufe und das Abendmahl, wobei der Verfasser auf dem Zwingli'schen Standpunkte steht, jene als eine göttliche Anordnung zum Bekenntnisse des christlichen Glaubens und Aneignung der Verheißung Gottes, dieses als ein vom höchsten Eindrucke der Christi begleitetes Gedächtnismahl darstellend. Außerdem, daß die Lehre von der Auferstehung sehr zurücktritt, zeigt sich die Abwendung unseres Theologen auch von der Mystik, wie sie doch in der symbolischen Lehre der reformirten Kirche bestimmt erhalten ist. Beweist dieß auf der einen Seite eine furchtlose Unabhängigkeit von dem, was ihm nicht in der heiligen Schrift gegründet erschien, so auf der anderen die Thätigkeit, welche der Grundrichtung seiner Schriften anhängt, nämlich die göttlichen Zeugnisse nur vermittelst der vernünftigen Reflexion zur Ueberzeugung werden zu lassen.

*) Bertheld. Glaube, sechstes Stück, 3., 5. u. 6. Betrachtung. Das siebente Stück.

**) Berth. Gl. S. 564.

***) Marginalien, Lebensbeschr. Th. 2. S. 335.

so lebendig auch diese Reflexion vom religiösen Gefühle begleitet ist. Jedoch ist dieser Mangel an Mystik bei Sad nicht so zu verstehen, als wenn er überhaupt Geheimnisse in der göttlichen Offenbarung nicht annähme. Vielmehr erkennt er solche und ihre Verbiadung mit den klareren Lehren des göttlichen Wortes ausdrücklich an, will nur die Ausdeutung derselben in gehörigen Schranken gehalten wissen.

Diese Darstellung des Lehrgehalts in den Schriften von A. F. W. Sad vermochte nicht den ganzen Eindruck derselben, namentlich seines Hauptwerks, zu geben, weil die Zusammenstellung des Didaktischen nicht die ungemeine Kraft und Lebendigkeit der Darstellung zur Anschauung bringen, noch auch zeigen konnte, wie durch Mannichfaltigkeit von Kenntnissen, Reichthum an treffenden Bemerkungen und Bezugnahmen auf freigeistliche Schriften und Denkweisen dem sich damals verbreitenden Unglauben entgegengetreten wird. Die seinem Zeitalter vorlaufende Würde und Kraft der Sprache in Sad's Predigten ist stets anerkannt worden. Aber auch in dem „Vertheidigten Glauben der Christen“ trägt sie (nach dem inneren Zusammenhange von Inhalt und Form) sehr dazu bei, das nicht hinreichend Bestimmte und Konkrete der Auffassungen zu erläutern und zu beleben, welches, wenn der Raum es erlaubte, leicht durch eine ansehnliche Reihe von Stellen nachgewiesen werden könnte.

Der „Vertheidigte Glaube der Christen“ ist ohne Zweifel auch noch nach dem Erscheinen der zweiten Ausgabe im J. 1773 vielfach mit Segen gelesen worden. Zeller*) versichert in Bezug auf die erste, daß es in Leipzig auch von Familien lutherischer Confession sehr als Handbuch gebraucht worden. In den achtziger Jahren drängte sich eine neuere Vorstellungs- und Ausdrucksweise hervor. Da man aber in unserem Jahrhundert etwa seit dreißig Jahren viele ältere theologische Werke zur Belehrung und Erbauung der christlichen Lesewelt wieder aufgelegt hat: so kann wohl die Frage entstehen, warum nicht dasselbe mit diesem das Belehrende mit dem Erbauenden in so eigenthümlich lebendvolle und schriftgemäße Verbindung bringenden Werke geschehen sey. Die Antwort liegt sich, unseres Erachtens, aus dem Zwiefachen, daß man in neuerer Zeit vorwiegend ascetische Werke, in denen die dogmatische Grundlage streng symbolisch ist, wieder herausgegeben hat, und dann, daß die reformirte Confession des Verfassers mehreren andern Herausgebern schon ein Grund der Nichtberücksichtigung gewesen seyn mag, wenn auch allerdings im achten Stücke, in der Lehre von den Sakramenten, eine Veranlassung lag. Allein diese könnte weggelassen werden; auch läme es nicht auf ein Wiederholen des ganzen Werkes an, das überdies manche Wiederholungen und mehrere Untertage einer genaueren Bestimmung bedürfende enthält, sondern etwa auf einen besonderen Abdruck einzelner Abschnitte. So würde, unseres Erachtens, das ganze siebente Stück „Vom Glauben an Jesum Christum, den göttlichen Erlöser der Menschen“, einen gemein trefflichen Traktat zum Nutzen der Christen unserer Tage abgeben. — Der „Vertheidigte Glaube“ ist in's Holländische übersetzt, der erste Band (wohl die ersten Stücke umfassend) in's Französische. Von einigen Gegenschristen möchte nur eine dem gräßlich Putbus'schen Hofprediger und Pastor Koch zu Bilmnis: „Vertheidigung des Glaubens der Christen von der heil. Taufe und des Herrn Abendmal, Rostock und Lemar, 1754“ — zu erwähnen seyn.

Es bleibt uns noch übrig, die Predigtweise von A. Fr. W. Sad zu kennzeichnen, wobei wir uns deshalb kürzer fassen dürfen, weil das Materielle seiner Lehrweise in dem über seine Hauptschrift Gesagten dargestellt worden ist. Erwägt man den Raum, in welchem er diesen seinen Hauptberuf ausgeübt hat, nämlich während der Jahre von 1731 bis 1780: so fällt davon ein Licht auf die Originalität und Selbstständigkeit, mit welcher er, namentlich für die deutsch-reformirte Kirche, eine neue Bahn brach. Man hat daher mit Recht in dieser Beziehung ihn mit Mosheim in Parallele gestellt, wie er denn fast zu gleicher Zeit mit diesem zu predigen anfang. Von

*) In der Berliner Monatsschrift, Juli 1786. S. 22.

dem sonstigen bedeutenden Unterschiede zwischen jenem berühmten, mehr gelehrten u sehr oratorischen Prediger ist dabei abzusehen. Eine Aehnlichkeit bestand aber dar daß Beide die Bahn traditioneller Vorstellungen und pietistischer Redeweisen verließ und, auf dem Grunde von klaren Schriftbegriffen, sich an die religiös-geweckte Vernunft das Gewissen und die Lebenserfahrung wandten. Sad seinerseits überwand auf die Weise das todtte Vertrauen auf Rechtgläubigkeit und ließ alles typologisch spielen fahren. Seine Predigten sind sämmtlich gebaut auf einen festen Glauben an den lebendigen Gott und den offenbarten Rathschluß der Erlösung, und nehmen die praktische Richtung auf Heiligung des Sinnes und Besserung des Wandels. Sie behandeln allerdings meistens allgemeine Gegenstände, wie Unwissenheit Gottes, Vorsehung, göttliche Größe Jesu, wie Jesus die geistlich Blinden sehend mache, Nothwendigkeit und Möglichkeit eines heiligen Lebens, Buße, Aufrichtigkeit, Demuth, Gebet, Bekenntnis des Evangeliums, den schmalen Weg und ähnliche. Aber diese Allgemeinheit ist entfernt, eine leere, intellektualistische oder moralisirende zu seyn, sondern sie ist dem starken Drange eingegeben, dem theils in herkömmlich-todtem Glauben sich betragenden, theils dem eindringenden Zweifelgeist ausgesetzten Zeitgenossen nur erst aller Kraft des Glaubens und der Liebe die Wahrheit und Seligkeit eines ernsten und von innen aus rechtschaffenen und trostreichen Lebens an das Herz zu legen. Dieses gelingt dem Prediger mittelst einer reichen Schriftkunde, klaren Verstandes, kräftig-natürlicher, geistvoll-edler Sprache in einem hohen Maße. Wer (nach einem ohne Zweifel sehr einseitigen Gesichtspunkte) nur solche Predigten für christliche erachtet, möchte, in welchen eine Glaubenslehre nach didaktisch-symbolischer Präcision abgehandelt oder die persönliche Gemeinschaft mit dem Erlöser in einer das Gefühl vorzugsweise erregenden Weise beschrieben wird: der wird vielleicht manchen dieser Predigten für christliche abzusprechen wagen. Wer aber das Verkündigen der Liebe Gottes in der Dahingebung seines Sohnes, die johanneische Aufforderung, zu glauben, weil Gott redet, zu lieben, weil Gott uns geliebt, und heilig zu leben in der Hoffnung der Seligkeit, als christlich ansieht, der wird die Klarheit und Stärke, mit welcher die in den meisten der Sad'schen Predigten geschehen ist, bewundern müssen. Dabei vermißt allerdings öfter (wie wir schon erwähnt) eine bestimmte Betonung des paulinischen Fertigungsbegriffs, wie auch entwickeltere Gedanken über die Einwirkung Christi auf die Gemeinschaft der Glaubenden, so wie überhaupt den vollen Begriff von der Kirche. Aber keineswegs bleibt die Rede bloß bei dem stehen, was in der Apologie vorzugsweise als vernünftig-fromme Ueberzeugung auftritt, sondern an entscheidender Stelle wird von „Erfahrung“ gesprochen und Erfahrung gefordert und verheißen, wie die folgende Stelle in der siebenten Predigt des vierten Theils beweist, welche wir jetzt als eine Probe des Stils dieser Predigten anführen: „Die Ueberzeugung der Christen ist auch größtentheils mit einer Erfahrungserkenntniß, eine wirkliche Erfahrungserkenntniß: Du hast Worte des Lebens. — Denn was man fühlt und erfährt, das läßt man sich nicht abdisputiren, eben so wenig, als sich ein Mensch in der Ueberzeugung, daß er einen Leib habe, oder die Sonne am hellen Mittage am Himmel stehen, wankend machen läßt, wenn er gleich nicht alle Verstandesdränke und Spitzfindungen eines falschen und geschwägigen Weltweisen dagegen mit gleicher Fertigkeit beibringen kann.“

Die Predigten haben Hauptsätze, Themen, und die Theile gehen meist einfach und sachlich aus dem Hauptgedanken hervor, wobei freilich eine konkrete Bezugnahme auf den Text meist fehlt. Dagegen findet sich eine reiche und oft sehr treffende Benutzung aus beiden Theilen der Bibel, aus dem Alten Testamente an einzelnen Stellen oft in einer Weise, die an Saurin erinnert. Schon in den Eingangsstellen oft eine passende Anwendung von Schriftstellen, die auf den Textgehalt

tritt hervor in der von Sad während des

ischen und des siebenjährigen Krieges gehaltenen Dankpredigten über erfochtene Siege und über die Friedensschlüsse von Dresden und Hubertsburg, wo das patriotische Gefühl und die Anwendung der christlichen Lehre auf das Volksbewußtseyn kräftig sich geltend macht*).

Die Predigten erschienen nach einander zu Magdeburg und Berlin in 6 Theilen, vom Jahre 1785 bis 1784. Die beiden ersten Bände sind sechsmal aufgelegt worden. Eben diese sind in's Holländische übersezt, Harlem 1750. Die Predigt über den Sieg bei Zorndorf wurde in's Englische übersezt, London 1758. Eine französische Uebersetzung von sechs dieser Predigten hat die Königin Elisabeth, Gemahlin Friedrich's des Großen, zur Verfasserin und erschien unter dem Titel: Six sermons de Mr. Sack, 1776, bei Decker.

Außer einigen kleineren Schriften, meist erbaulichen Inhalts, verfaßte Sack Vorreden zu verschiedenen Uebersetzungen großentheils englischer Werke, nämlich von Foster, Hoadly, Benson. Er gab im J. 1764 „D. Heumann's (des Göttingischen Professors der Theologie) Erweiß, daß die Lehre der reformirten Kirche von dem heil. Abendmahl die rechte und wahre sey“, heraus. Es geschah auf den Wunsch der Hinterbliebenen dieses der lutherischen Kirche angehörigen Gottesgelehrten, der in seinem Testamente die Veranlassung dieser seiner Privatconfession nach seinem Tode verordnet hatte. Der Herausgeber nannte sich nicht unter der Vorerinnerung, wurde aber bald bekannt. Das Buch von Heumann ist allerdings in symbolisch-dogmatischer Hinsicht unbedeutend, jedoch wegen literarisch-biographischer Mittheilungen nicht uninteressant. Es erschienen auch andere Schriften, und Manche verdachten es Sack, daß er das Buch herausgegeben habe, mit Unrecht, da er, dazu aufgefordert, nur den Willen des verstorbenen Verfassers auszusprechen hatte. Hieran schließen wir die Bemerkung, daß Sack an mehreren Stellen seiner Schriften, namentlich in der Einleitung zum achten Stücke des „Vertheidigten Glaubens“, die höchsten Wünschenswürdigste der Vereinigung beider protestantischen Kirchenparteien hervorhebt.

Der Charakter des vorzüglichen Mannes, dessen schriftstellerische und Predigerthätigkeit wir geschildert haben, wird von seinen Zeitgenossen fast ganz einstimmig als ehrenwürdiger, durch aufrichtige Gottesfurcht, standhafte Berufstreue und Menschenliebe ausgezeichnet beschrieben. Besonders erkannte man in ihm große Freimüthigkeit, die er auch in den höchsten Kreisen der Gesellschaft, in denen er sich mit Würde und Ansehen bewegte, ausübte. Der Bischof Eylert in seinen „Charakterzügen und historischen Fragmenten aus dem Leben des Königs von Preußen Friedrich Wilhelm III. (Magdeburg 1842—1846)“ erzählt einen Beweis von seiner Geistesgegenwart und Freimüthigkeit bei einer Taufhandlung am Hofe, Friedrich II. gegenüber**), den Eylert aus Zweifel aus der Mittheilung von Sack's Sohne gehört hatte, wie denn der Verfasser dieses Artikels sich erinnert, dieselbe Erzählung aus derselben Quelle vernommen zu haben***). Auch von einigen seiner Verehrer wurde diesem Manne von starken Ueberzeugungen und Empfindungen eine zu große Entschiedenheit in der Aeußerung seiner Meinungen beigelegt. Etwas dieser Art scheint sich wirklich in seinem Eifer gegen orthodoxe Härte kundzugeben, wie z. B. in der Vorrede zur zweiten Ausgabe des

*) Vgl. „Drei Dankpredigten über die von dem großen Könige Friedrich II. im J. 1767 erfochtenen Siege bei Prag, bei Kollbach und bei Kottbus, in demselben Jahre im Dom zu Berlin gehalten von A. F. W. Sack, f. J. Königl. erstem Hofprediger. Zum hundertjährigen Gedächtniß genannten Schlachten wieder herausgegeben.“ Berlin 1857. Bei W. Herz. — Hierbei ist zu merken, daß in der Vorrede dieses Buchs der Geburtstag von Sack unrichtig als der 3. Februar angegeben worden ist; es ist der 4. Februar.

**) Thl. I. S. 165. 166.

**) Der König unterhielt sich, während Sack die Taufrede sprach, hörbar mit einem der Prinzen. Plötzlich schwieg der Geistliche. Der König fragte ihn, warum er innehalte. Sack antwortete: „Wenn der König spricht, muß der Unterthan schweigen.“ Der König forderte ihn auf, weiter zu reden, indem er nun selbst bis zum Ende der Handlung schwieg.

„Vertheidigten Glaubens“; wie es denn bekanntermaßen eine nicht leichte Aufgabe ist, der Intoleranz gegenüber selbst hinreichend tolerant zu bleiben. Seine Abneigung gegen theologische Streitigkeiten wird übrigens durch seine ganze literarische Laufbahn bewiesen.

Die Hauptquelle zur Kenntniß dieses Gottesgelehrten ist die Schrift: „August Friedrich Wilhelm Sad's 1c. Lebensbeschreibung nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften. Herausgegeben von dessen Sohne Friedrich Samuel Gottfried Sad, Rdn. Hofprediger, Oberconsistorialrath und Kirchenrath. Zwei Bände. Berl. 1789.“ Sodann: Teller, Zum Andenken A. F. W. Sad's. Berlinische Monatschrift, Juli 1786. S. 19—34. — Eloge de Mr. Sack in den Nouveaux mémoires de l'académie des sciences et belles lettres (von Formey), 1786. — Döring, die deutschen Kanzelredner des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, 1830, S. 358—360. — Berliner Kalender auf das Gemeinjahr 1827. S. 334. D. A. F. Sad.

Sad, D. Friedrich Samuel Gottfried, erster Hof- und Domprediger in Berlin, Oberconsistorialrath und Bischof, der Sohn des im Jahre 1786 verstorbenen August Friedrich Wilhelm Sad, verdient ein ehrenvolles Andenken in der neueren preussischen Kirchengeschichte, theils als Prediger und als Religionslehrer sämtlicher Könige König Friedrich Wilhelm's des Zweiten, so wie des nachmaligen Königs Friedrich Wilhelm's des Vierten, theils als vieljähriger Verwalter des reformirten Kirchenwesens in der preussischen Monarchie, sodann als der, von dem eine erfolgreiche Anregung zur Union der beiden evangelischen Kirchenparteien ausgegangen ist.

Er wurde am 4. September 1738 in Magdeburg geboren, aber in Berlin erzogen, wohin sein Vater im Jahre 1740 war versetzt worden. Seine Mutter, welcher er in der Lebensbeschreibung seines Vaters *) einen kindlich-dankbaren Nachruf gewidmet hat, war die Tochter einer französischen Flüchtlingsfamilie, und daher schreibt sich wohl an gewisse Vorliebe für die französische Sprache und Literatur von Seiten des Sohnes her. Nachdem er das Joachimsthalische Gymnasium besucht, bezog er in seinem sechsten Jahre die Universität Frankfurt an der Oder, um Theologie zu studiren. Er hielt besonders den Freund seines Vaters, den Kirchenhistoriker Paul Ernst Jablonski, und den Aesthetiker Alexander Gottlieb Baumgarten, und lebte viel in den geselligen Kreisen der französischen Kolonie. Im Herbst 1757 verließ er Frankfurt.

Sein äußerer Lebensgang hatte große Aehnlichkeit mit dem seines Vaters **). In dieser, nach Vollendung seiner Studien in Frankfurt a. d. Oder, zu seiner weiteren Ausbildung nach Holland ging, so der Sohn nach England, wohin er im Herbst 1758 sich begab und von wo er im Februar 1759 zurückkehrte. Dort ward ihm der Umgang und die Gunst mehrerer ausgezeichneten Männer zu Theil, wie des Erzbischofs von Canterbury, Seder, Kennicott's, Lardner's, Benson's u. And. Er lernte beide englische Universitäten kennen. Schon vor seiner Reise nach England hatte er sich in Kenntniß der englischen Sprache angeeignet, welche er, so wie die französische, sehr gut sprach und schrieb. Wie sein Vater Erzieher eines hessen-homburgischen Prinzen war, so der Sohn, nach seiner Rückkehr nach Deutschland, Erzieher eines jungen Grafen von Finkenstein, dessen trefflicher Vater auf seinem Gute Trebichow in der Neumark war. Dieß gab Veranlassung zu einer nahen Freundschaft des jungen Sad mit dem Sohne des Ministers Grafen von Finkenstein, Oheims seines Zöglings, und mit einem andern (selben ***) trieb er klassische Studien und las neuere poetische Werke. Im Jahre 1760 ging Sad mit seinem Zöglinge abermals nach Frankfurt a. d. Oder, wo er selbst juristische Vorlesungen hörte, und mit Tölnner Umgang pflog. Nach einer in dieser Weise vollbrachten glücklichen Jugend ward er, wie vordem sein Vater, zum

*) A. F. W. Sad's Lebensbeschreibung, nebst einigen von ihm hinterlassenen Briefen und Schriften. Herausgegeben von dessen Sohne Fr. S. G. Sad. Berlin 1789. 2 Bde.

**) Vgl. den vorübergehenden Artikel über August Friedrich Wilhelm Sad.

***) Dem Grafen von Finkenstein auf Rablitz, dem Uebersetzer der bukolischen Dichter in Griechisch und Herausgeber der Werke Kleist's.

diger an der deutsch-reformirten Gemeinde in Magdeburg berufen, welches Amt er im Jahre 1769 in seinem 31. Lebensjahre antrat. Im Jahre 1770 verheirathete er sich mit Johanna Wilhelmine Spalding, der einzigen Tochter des Probstes Spalding in Berlin. Im Jahre 1777 wurde er vom Könige Friedrich II. als fünfter Hof- und Domprediger nach Berlin berufen, wo er noch neun Jahre als Amtsgenosse an derselben Gemeinde mit seinem Vater vereinigt lebte. Er wurde im J. 1780 Rath im reformirten Kirchendirektorium und 1786 reformirtes Mitglied des Oberconsistoriums. Er gelangte nach und nach in die erste Hofpredigerstelle, mußte es aber bald wegen eines ihm oft überfallenden Schwindels aufgeben, regelmäßig alternirend mit seinem Kollegen in der Kirche zu predigen, und hat diese Aufgabe nur seltener, doch oft in inneren Versammlungen am Hofe und bei feierlichen Veranlassungen, erfüllt. Seine Hauptthätigkeit bestand im Religionsunterrichte in hohen und niederen Kreisen, so dann in einer sehr ausgedehnten Geschäftsführung als Mitglied der beiden obersten Kirchenhöfden. Im Jahre 1804 ward er auch zum Oberschulrath ernannt. Die für Preußen, und namentlich für die Bewohner Berlins, überaus drückenden Jahre von 1806 bis 1813 durchlebte der beim Anfange derselben schon 68jährige Mann mit bewundernswerthiger Fassung und Gottvertrauen, und stärkte während derselben seine Gemeinde mit seine Mitbürger durch eine Reihe kleiner Schriften voll frommen und milden Rathes *). Im Jahre 1814 ward er vom Könige zum vorsitzenden Mitgliede der zu Vorschlägen für die Verbesserung des protestantischen Kirchenwesens niedergesetzten Commission ernannt **). Im Jahre 1816 ertheilte ihm, zugleich mit dem Generalsuperintendenten Vorowski in Königsberg, der König die Würde eines Bischofs der evangelischen Kirche, auch ward ihm die erste Klasse des Rothen Adlerordens zu Theil. Seine letzten Lebensjahre waren verhältnißmäßig gesünder als die früheren. Er erkrankte an seinem Geburtstage und starb einige Wochen darauf am 2. Oktober 1817, umgeben von seiner Gattin, drei Söhnen und fünf Töchtern, von denen zwei, verheirathet an dem Geheimrath Erbsam und den nachmaligen Minister Eichhorn, ihm Enkel gebracht hatten. Nach dieser kurzen Skizze des äußeren Lebens des Mannes, von dem wir handeln, versuchen wir, seine Eigenthümlichkeit als Theolog, Prediger und Schriftsteller, so dann seine Wirksamkeit als höherer Kirchenbeamter zu zeichnen, und zuletzt Einiges über seine persönlichen und geselligen Seiten hinzuzusetzen.

Wenn er am Schlusse der Lebensbeschreibung seines Vaters sagt, es werde immer der größte Ruhm bleiben, wenn das Virgilische Wort von ihm gelte: Sequitur patrem, non paribus aequis; und wenn er von diesem seinem Vater sagt, er sey mit Ueberzeugung Christ gewesen; so galt dies Letzte auch von ihm. Zwar sich unerschütterlich wissend von dem orthodoxen System seiner Kirche als solchem, steht er doch auf dem Evangelium, wie die Schrift es bezeugt. Ein ehrfurchtsvoller Theismus, durch den Vaterbegriff, ein Glaube an Jesus als Sohn Gottes und Erlöser durch sein Selbstopfer, die Dankbarkeit und Liebe zu Gott und Christus als tieffter Grund eines christlich-sittlichen Lebens, Beistand des Geistes Gottes, Gericht, Vergebung, ewiges Leben: dies sind die Grundideen seiner Theologie und seiner Predikation. Hieraus leitet er vorzugsweise sittliche Betrachtungen und Ermahnungen ab, die nicht immer religiös gehalten sind, obwohl (nach damaliger Weise) mehr das verständig Klare als das geheimnißvoll Tiefe hervorgehoben wird. Als Prediger hat er die Stärke der Einbildungskraft, das Ergreifende und Mächtige im Strafen und Mahnen, welches in der ganz populären Weise der Predigten seines Vaters liegt; in seiner Rede hat bei großer Ausbildung und einfacher Schönheit des Ausdrucks mehr

*) Hiezu gehören: „Ein Wort der Ermunterung an meine Mitbürger.“ Berlin 1807. — „Rath und Trost der Religion beim Tode unserer verewigten Königin.“ Berlin 1810.

**) Der Ausdruck „Liturgische Commission“ ist zu eng. Die übrigen Mitglieder waren Wedd, Hanstein, Feder, Offelsmeier und Eylert.

mild Erbauendes. „Seine Rede“, sagt Schleiermacher *), „war würdig, einbringlich und mit dem einfachsten Schmuck ausgestattet, aber immer rein und edel in ihrer ganzen Haltung.“ Das Edle in der menschlichen Natur, woran die Gnade anknüpfen hat, tritt allerdings zuweilen so bedeutend hervor, daß das Belehrende von jener und das Rechtfertigende des Glaubens zu sehr zurücktritt, obwohl es nicht fehlt. Ein gewisser Semipelagianismus, mehr oder minder bewußt, war einmal auch Vielen der Besten dieses Zeitalters eigen. Eine besondere Gabe besaß er für Casual-Predigten und -Reden; wie er denn zwei Guldigungspredigten und zwei Gedächtnispredigten, diese auf die Könige Friedrich II. und Friedrich Wilhelm II., gehalten hat **). Welcher Begriff von Predigen ihm beizuhnte, geht aus der Bemerkung in seiner kurzen Selbstbiographie hervor, daß er „durch die Lesung der Schriften Luther's mehr als aus allen homiletischen Anweisungen gelernt habe“ ***). Ausführlich erklärt er sich über seine homiletischen Grundsätze in der Vorrede zur Uebersetzung der Predigten von Fawcett, von Schleiermacher, 1 Thl. 1798.

Wie sehr er dem Deismus, d. i. dem zu seiner Zeit in dieser Form anstehenden Nationalismus und Naturalismus, der in den siebziger bis neunziger Jahren in Deutschland mit vieler Anmaßung die Herrschaft zu erringen suchte, abgeneigt war, geht aus den von ihm herrührenden „Schriften an einen Freund, den Herrn Dr. Vahrdt und sein Glaubensbekenntniß betreffend“ †), hervor, so wie aus der Vorrede zum ersten Theil der von ihm übersehten Predigten von Hugo Blair, die er vorzüglich schätzte und die zwar überwiegend moralische Gegenstände behandelnd, entschieden offenbarungsgläubig sind ††).

Als Religionslehrer und Rector war Sad vielleicht noch mehr in der Sphäre seines eigenthümlichen Talents als in der Predigt. Darauf lassen schließen nicht nur seine verschiedenen, durch den Druck bekannt gemachten Reden bei der Confirmation der Königlichen Söhne und Töchter, sondern auch der Dank, der ihm von Hohen und Niederen für die ihnen zu Theil gewordene Erkenntniß bewahrt wurde. Bestimmtheit der Begriffe, Einführung in die Schrift, Sicherheit in der Auffassung des Verstandes und Herzens der Jugend, verbunden mit Ernst und Freundlichkeit, zeichneten ihn in diesen Geschäften aus.

An gelehrter Kenntniß der Kirchenväter und der reformatorischen Theologen war er wohl seinem Vater nicht gleich, doch besaß er nicht nur eine gute Kenntniß der Sprachen und sprach und schrieb das Lateinische gewandt, sondern beschäftigte sich gern mit römischen Schriftstellern, wie er denn noch in hohem Alter zu seiner Uebersetzung Cicero's Schriften vom Alter und von der Freundschaft übersehte †††). Er las vieles Philosophische und Poetische in der älteren deutschen, französischen und englischen Literatur gelesen und sich einen feinen Geschmack und ein sehr bestimmtes Urtheil dargeeignet. Schon seine Geschäfte hielten ihn von der Abfassung größerer Schriften ab.

*) In einem Nekrolog über Sad, abgedruckt in Ullmann's und Umbreit's Studien und Mittheilungen, Jahrg. 1850. Heft 1. S. 148—150.

**) Es gibt zwei Predigtsammlungen von ihm; die erste vom Jahre 1781, Berlin bei Bohn, die zweite, welche auch Confirmations- und Trauungsreden enthält, unter dem Titel: Amtliche Reden bei verschiedenen wichtigen Veranlassungen. Berlin 1804. In der Realschulbuchhandlung. Außerdem sind mehrere Predigten von ihm einzeln gedruckt.

***). Schon im J. 1777 ließ er in Magdeburg erscheinen: „D. M. Luther's Auslegung des Vaterunsers von einfältige Layen. Abgekürzt und zur Erweckung christlicher Gesinnungen“ ausgegeben von F. S. G. S.“

†) Berlin und Leipzig 1779. S. 26.

††) Die beiden ersten Theile erschienen 1781, Leipzig, in der Weidmannischen Buchhandlung; der dritte 1791. Den größeren Theil des vierten Bandes übersehte Schleiermacher (1795) und den fünften Band (1802) dieser allein.

†††) Kato oder Ueber das Alter, aus dem Lateinischen des M. T. Cicero, überseht und mit Anmerkungen versehen von Fr. S. G. Sad. Berlin und Leipzig 1808. — Etkins oder Ueber die Freundschaft u. s. w. Berlin 1811.

wie er denn auch einen produktiven Geist nicht hatte. Er sagt von sich selbst, „daß das Reich der Wissenschaften keinen Zuwachs durch ihn erhalten habe, daß er sich aber gern in diesem Reiche aufgehalten habe.“ Der neueren deutschen Philosophie seit Fichte (diesen eingeschlossen) war er eher abgeneigt, theils weil er ein zu großes Uebergewicht der Spekulation für schädlich hielt, theils weil er die mehr und mehr hervortretende pantheistische Richtung als die Feindin aller christlichen Religiosität ansah. Zurückhaltend und bescheiden, wo er nicht selbst geprüft hatte oder prüfen konnte, erklärte er sich stark und fest gegen jede Verletzung religiöser und sittlicher Grundsätze, mochte sie auch von den genialsten und berühmtesten Schriftstellern ausgehen. Die Verbindung dieser Festigkeit mit großer persönlicher Güte und Humanität gehörte zu seinem eigensten Charakter.

Als kirchlicher Geschäftsmann hat er bis in sein höheres Alter sehr viel gearbeitet; und hierin wurde sein praktischer Blick und seine Sicherheit gerühmt. Die Chefs der Ministerien, Obernberg, Dohna, Rastow, Schudmann, Nicolovius und Andere, zogen ihn vielfach zu Rathe. Als im Jahre 1788 unter dem Ministerium Böllner das Religionsedikt erlassen wurde, gehörte Sad zu den fünf Oberconsistorialrätthen, welche in einer Vorstellung an den König das Schädliche einer solchen obrigkeitlichen Geltendmachung der Rechtsläubigkeit auseinandersetzen, und Sad war der Verfasser dieser feinsinnigen und besonnenen Darlegung*). Seine Auffassung und Behandlung des kirchlichen Lebens ging, in der ihm eigenen besonnenen und gemäßigten Weise, stets auf eine relative Loslösung der Kirche von zu enger Verbindung mit dem, und Unterordnung unter den Staat, und auch in dieser Beziehung hatte er eine mehr reformirte Auffassung. Auch einer gemäßigten Kirchendisziplin redete er das Wort. Der tiefe Verfall des kirchlichen Lebens in beiden evangelischen Kirchenparteien, der in der Zeit seiner Amtsführung zu Tage kam, bekümmerte ihn oft sehr, und nur in den letzten Jahren seines Lebens, wo er sich vom Wiedererwachen eines evangelischen Geistes allmählich überzeugte, sagte er, doch nur für eine fernere Zukunft, frohere Aussichten. Zeugniß für Sad's Richtung, das kirchliche Leben in reinere und wirksamere Bahnen zu bringen, sind mehrere Veröffentlichungen seiner Ansichten. Dichtin gehört namentlich das ohne Zweifel von ihm verfaßte, aus den Verathungen im kurmärkischen Oberconsistorium hervorgegangene „Gutachten über die Verbesserung des Religionszustandes in den königl. preussischen Ländern“, welches jene Behörde unterm 8. April 1802 dem Könige vorlegte**). Vorzüglich aber weckte er, noch in der Zeit des Drucks, unter dem der Staat die Gemüther zum Nachdenken über die Lage der Kirche durch seine Schrift: „Ueber die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preussischen Monarchie***) — in welcher er das Wünschenswerthe und, unter Voraussetzungen, Durchführbare einer evangelischen Union mit Klarheit und ruhiger Wärme entwickelte. Und zwar verlangte er, daß die Union auf die allgemeine Anerkennung des apostolischen Symbols und der Augsburgischen Confession gegründet werde, so daß also die oft wiederholten Klagen der Gegner der Union über Bekenntnißlosigkeit gerade den Urheber neueren Empfehlung derselben keineswegs treffen. Der König Friedrich Wilhelm III. durch diese Schrift seines alten Lehrers bestimmter auf die Idee der Union geführt worden seyn. Der Aufruf des Königs erschien schon im September 1817. Da Sad schon am 2. Oktober desselben Jahres starb, so hatte er keinen Antheil weder an

*) Das Nähere über die Schritte der fünf Rätthe und die Art, wie sie beschieden wurden, findet sich urkundlich mitgetheilt in D. Niebner's Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1830. Heft I.

**) Vgl. über dasselbe, und wie es zu manchen heilsamen Maßregeln Anregung gegeben, Dr. von Mühlher's Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weimar 1846. S. 286.

***) Berlin 1812. Hier ist auch, S. 115 u. f., das eben erwähnte Gutachten vom J. 1802 abgedruckt.

den heilsamen noch an den bedenklicheren Schritten, die zur Befiederung der Union gethan wurden; und wenn er die Freude nicht erlebte, zu erfahren, daß seine Ideen im protestantischen Deutschland vielfach lebendig aufgenommen wurden, so ward ihm auch der Schmerz über den Hader, der sich daraus entwickelte, erspart.

Das Aehnliche gilt von dem Erfolge der Vorschläge, an denen Sad als vorsitzendes Mitglied der sogenannten liturgischen Commission Antheil hatte. Aus dem, was über diese Vorschläge bekannt geworden *), kann man natürlich nicht ersehen, welche Gegenstände von ihm speciell dabei in's Auge gefaßt worden sind; doch läßt es sich aus dem oben über seine kirchlichen Gesichtspunkte Gesagten entnehmen.

Es ist mehrfach, in verschiedenem Sinne, das Verhältniß des Hofpredigers Sad zu Schleiermacher erwähnt worden, deshalb möge hier eine kurze Mittheilung darüber stattfinden. Es war, kurz zu sagen, das väterlicher Liebe schon zu dem Jünglinge. Sad freute sich, einen jungen Geistlichen von dieser Gesinnung und so großen Gaben unter den ihm näher Angehörigen zu sehen; er nahm ihn gern in seinen nächsten häuslichen Umgang auf, und wies in der Vorrede zum vierten Bande der Blair'schen Predigten (1795) auf das hin, was von diesem seinem Mitübersetzer zu erwarten sey. Als Schleiermacher ihm seine Reden über die Religion in der ersten Ausgabe von 1799 übersandte, glaubte er in denselben eine Darstellung des Pantheismus zu erkennen, wozu mehrere Stellen in jener Ausgabe Veranlassung gaben. Er irrte allerdings in der Auffassung des Zwecks und Ziels der Reden; aber das an Schleiermacher gerichtete Schreiben Sad's **) ging aus treuer Liebe der Wahrheit und zur Person des Verfassers im Reden hervor, indem es diesem offen seine Bedenken und seinen Schmerz aussprach. Es wäre also gewiß verfehlt, den Beweggrund des Schreibens in einer einseitigen Theorie zu suchen, wofür man nicht das Bekenntniß zu einem christlichen Theismus so nennen will. Schleiermacher's Antwort und noch mehr sein stets edles und jenseitiges Verhalten gegen den Greis, der ihm entgegengetreten war, beweist, daß er die reine Absicht desselben nicht verkannt hatte. Auch hat er viele Stellen seiner Reden in den späteren Ausgaben gemildert.

Die persönliche Erscheinung Sad's, welcher in den höchsten Kreisen sich zu bewegen verpflichtet und gewohnt war, zeichnete sich durch Würde aus, aber eine ungezwungene, einfache. Wer meinen sollte, daß er nicht fähig gewesen sey, mit den geringeren Ständen und Kindern aus denselben umzugehen, hätte ihn nur dürfen die christlichen Hören in den von ihm mitgegründeten Erwerbschulen Berlin's. Einige noch lebende Greise, welche als Domschüler seiner Unterredungen theilhaftig wurden, rühmen seine Art und Weise in diesem Verhältnisse.

Sein ältester Sohn, geboren im Jahre 1772, war der im J. 1854 verstarbene Oesepresident des Obertribunals zu Berlin. Seine beiden jüngsten Söhne widmeten sich der Theologie; der ältere von diesen, Friedrich, war vom J. 1817 bis zu seinem Tode im Jahre 1842 königl. Hof- und Domprediger; der jüngere, Karl Heinrich, noch am Leben.

Die beste Quelle zur Kenntniß von Sad's Leben ist seine kurze Selbstbiographie in „Lowe's Bildnissen jetztlebender Berliner Gelehrten“, doch reicht sie nur bis zum April 1806. Ein Verzeichniß seiner kleineren Schriften und einzeln erschienenen Predigten und Casualreden findet sich in „Döring's deutschen Kanzelrednern des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts, 1830“, S. 365. Zu ergänzen sind hier noch die Bete und Uebersetzungen. Der königl. Jugend des Preussischen Hauses gewidmet von F. S. O. Sad. Berlin bei Unger, 1792.“ Bei der von Thieremin gehaltenen Gedächtnißpredigt, Berlin 1817, findet sich ein Anhang über die „Lebensumstände des seligen Bischofs Sad“. R. S. Sad.

*) Bgl. von Näpfer im angeführten Werke S. 309—317.

**) Mitgetheilt in Ullmann's und Umbreit's Studien und Kritiken. Jahrg. 1850. Bd. I. S. 150 u. f.

halb von seiner Gattin mit deren Zustimmung, und nahm die Priesterwürde an. In dieser Eigenschaft reiste er im Lande umher, vereinigte 60 Schüler um sich, und suchte durch Lehre und Beispiel seine Landsleute zur Frömmigkeit und Tugend zu belehren. Nach dem Tode seiner Gattin verheirathete er seine Tochter Sahakanusch mit dem edeln und frommen Hamazasp aus dem Geschlechte der Mamilonier, deren drei Söhne Bawan, Smajeal und Hamazaspian später den Märtyrertod starben.

Nach Tschamtschean, Gesch. der Armenier, Bd. I. S. 470, war Sahal zu der Zeit, da sein Vater Kerses d. Gr. (s. a. a. D.) durch den König Pap vergiftet starb, zu seiner weiteren Ausbildung in Constantinopel, und blieb wahrscheinlich noch längere Zeit dort; jedoch erwähnt dieß J. B. Aucher in den Biographien der Heiligen Bd. II. S. 131 ff. gar nicht.

Im Jahre 388 n. Chr., als auch der dritte Nachfolger Kerses des Großen, Vpatales, gestorben war, wurde Sahal durch den König Chosrov II. mit allgemeiner Zustimmung in einem Alter von 50 bis 60 Jahren zur Katholikoswürde erhoben. Seine erste Sorge war nun, eine bestimmte gleichmäßige Ordnung in die Liturgie, den ganzen Cultus, zu bringen, und nicht allein das Volk, sondern auch der König und die Großen des Reiches betrachteten und schätzten ihn als ihren geistlichen Rathgeber. Aber wie immer, so gab es auch damals unter den Vornehmen einige Uebelgestimte, welche mißfaß den König Chosrov bei dem Schach von Persien, Schapuh, als einen Anhänger des griechischen Kaisers verläumdeten, und dieß dadurch zu bestätigen suchten, daß er ohne seine, des Schah's, Zustimmung Sahal zum Katholikos ernannt habe. Schapuh ließ den König Chosrov an seinen Hof entbieten, und als dieser nicht kam, sandte er seinen Sohn und Mitregenten Artaschir nach Armenien, welcher Chosrov gefesselt nach Persien führte, dessen Bruder Bramschapuh als König einsetzte, und die von Chosrov ernannten Großen, unter ihnen auch den Katholikos Sahal, ihrer Würden beraubte. Da aber Schapuh kurz darauf starb, so bestätigte Artaschir, sein Nachfolger, Sahal wieder in seiner Würde, weil er sich von dessen Treue überzeugt hatte. Er bewies ihm auch seine Zuneigung, als Sahal, um für seinen Schwiegersohn Hamazasp die erledigte Stelle eines Oberfeldherrn in dem armenischen Heere zu erbitten, an seinen Hof kam, abgesehen von den großen Diensten, welche Anal, Sahal's Ahnherr, durch die Ermordung des armenischen Königs Chosrov I., seiner Dynastie geleistet hatte, und erfüllte seine Bitte. Die unter Artaschir und dessen Nachfolger Bram (Behram) Kerman eingetretene Ruhe benutzte Sahal zum Aufbau und zur Wiederherstellung von Kirchen und Klöstern. In diese Zeit kam sein Jugendfreund (nach J. B. Aucher a. a. D. S. 422) Mesrob, welcher nach dem Tode Kerses des Gr. eine Zeit lang in der Hofkanzlei beschäftigt gewesen war, sich aber dann in die Einsamkeit zurückgezogen hatte, zu Sahal, und wurde ihm ihm beauftragt, im Lande umherzuziehen und das Evangelium zu predigen. Bald wurde Mesrob das Bedürfniß einer eigenen Schrift für das Armenische recht fühlbar, die er aber erst nach langjährigem, in Verbindung mit Sahal unternommenen mühseligen Bemühungen (s. den Art. „Mesrob“) zu Stande brachte. Von nun an arbeiteten Beide gemeinschaftlich, errichteten überall im ganzen Lande Schulen zum Unterricht in der Schrift und der Religion, und überlegten mit Beihülfe einiger ihrer tüchtigen Schüler die ganze Bibel erst nach der syrischen Uebersetzung und dann nach dem Hebräischen. Aber auch viele andere Schriften, Werke der Kirchenväter und andere heilige Werke wurden theils durch sie selbst, theils durch ihre Schüler, deren sie mehrere in Syrien, Aegypten, Griechenland und namentlich nach Constantinopel schickten, übergeben. Nach dem Tode des Königs Bramschapuh wurde Sahal an den persischen Hof gesandt, um die Wiedereinsetzung des noch immer gefangen gehaltenen Königs Chosrov zu erbitten, und erlangte dies auch. Als dieser aber kurz darauf starb, schickte der Schah Yazkert (oder Yazkert, d. i. Jezbedscherd) seinen Sohn Schapuh als König nach Armenien mit der Weisung, den Feuertempel im Lande zu verbreiten oder doch vorzubereiten. Aber die väterliche Fürsorge Sahal's bewahrte seine Heerde vor

Sein Leichnam wurde von seinem Archidiaconus Jeremia und anderen seiner Schüler nach Aschtischat in sein erbliches Besizthum gebracht und über seinem Grabe eine prächtige Kirche mit einem Kloster zur Seite erbaut. Sein Gedächtniß wird alljährlich von der armenischen Kirche den 9. und 17. September gefeiert.

Alle seine Schriften gelten als Muster der armenischen Sprache und sind ausgezeichnet durch einen reinen, edeln, eleganten Styl, wie durch Einfachheit und Klarheit des Ausdrucks. Außer seiner Bibelübersetzung und namentlich des Alten Testaments nach der LXX. und einigen Hymnen, sind von ihm noch zwei Briefe vorhanden, der eine an den Kaiser Theodosius den Kleinen, der andere an den Patriarchen Nikon von Constantinopel gerichtet ist, und eine Abhandlung über die die Disciplin der Kirche und der Geistlichen betreffenden Canones. Diese Arbeit hat zum Zweck, die Defonam des äußeren Cultus in ein besseres System zu bringen, die heilige Psalmodie auf die regelmäßige Methode zurückzuführen und die Fasttage nach bestimmten Regeln eines wohlgeordneten Kalenders festzusetzen. — Vgl. Sukias Somal Quadro della storia letteraria di Armenia. Venozia 1829. 8. p. 13 sq. Petersmann.

Sam (mundartlich Som, Saum), Konrad, Reformator der Reichsstadt Ulm. Sam war geboren im J. 1483 in Rothenader, einem württembergischen Dorfe an der oberen Donau, aufwärts von Ulm und Ehingen, an den Abfällen der schwäbischen Alp malerisch über der Donau gelegen. Die Eltern sind unbekannt, sie scheinen sehr wohlhabenden Leute gewesen und später in die benachbarte Donaustadt Munderkingen übergesiedelt zu seyn. Sam inskribirte nämlich später in Tübingen als Conradus Sam de Munderkingen. Er lernte zuerst an der damals berühmten lateinischen Schule in Ulm, wo er mit Johann Faber aus Lentkirch, dem berühmt gewordenen Reformationsgegner und Bischof von Wien, sich befreundete und als Singschüler im Münster der alten Kirche neben Faber noch unbefangen diente, dafür auch manche „Guthheit“ von der Stadt genoß. Am 25. Okt. 1498 inskribirte er sich in Tübingen, doch über sein Lehrer und über sein Lernen hören wir nichts. Denn wir finden ihn erst wieder als Mann im Beruf, geschmückt übrigens mit dem Magister- und Licentiatengrad. Der Ulmer Rath nennt ihn später den Meister Sam, Joh. Eberlin den Licentiaten. Er erinnert auch die freie Richtung und die humanistische Bildung des angehenden Mannes daran, daß er schon in der Zeit des angehenden Kampfes von Scholastik und Humanismus in Tübingen studirt und sehr wahrscheinlich den berühmten Professor der Theol., Heinrich Bebel, gehört hat. Erst im Jahre 1520 taucht sein Leben uns wieder auf; er ist Prediger (concionator) in dem württembergischen Städtchen Bradenheim im Jagbergau nahe bei Heilbronn. Doch muß er auf dieser im Jahre 1513 gestifteten Predicatorat nach vielen Spuren schon längere Zeit gewirkt haben und in dieser Zeit mit seinem Altersgenossen Desolampadin, der zwischen 1512 und 1518 wiederholt in seiner Vaterstadt Weinsberg bei Heilbronn lebte und predigte, bekannt geworden seyn. Desolampad redet nämlich bei der Auffrischung der Bekanntschaft im Abendmahlsstreit wiederholt von einer alten Freundschaft, deren greifbare Spuren am ehesten dorthin führen. Im Jahre 1520 war er, unter den Ersten mit Desolampad, schon ein entschiedener Vertreter der neuen Lehre und wegen derselben schon so angefochten, daß er, wie ein Brief Luther's zeigt, an Wegzug dachte. Magister Johannes Gehling (Luther und ihn Heilingen) aus Isfeld in der Nähe von Bradenheim, später ein bekannter Anhänger der sächsischen Reformation, machte in Wittenberg Luther'n aufmerksam auf den überflüssigen Prediger zur gleichen Zeit, wo Joh. Ed die Verkündigung der päpstlichen Bulle gegen Luther und seine Anhänger in Norddeutschland begonnen hatte. Aus diesem Anlaß schrieb ihm Luther den herrlichen Ermunterungsbrief vom 1. Oktober 1520, der uns erhalten ist (de Wette I, 489 f.), und sandte ihm von da an auch seine neuen Schriften. Exemplare mit der Inschrift „an den Som, Pf. zu Bradenheim, M. Luther, Dr.“ haben sich noch erhalten. Sam selbst nennt in einer Druckschrift vom J. 1527 Luther den theuern Diener Gottes, durch welchen Gott Vielen, auch ihm die Erkenntniß

Wahrheit verliehen. Mit der Uebernahme des dem Herzog Ulrich verlorenen Herzogthums Württemberg durch den Erzherzog Ferdinand, den Bruder Karl's V., im Frühjahr 1522 war freilich das Schicksal Sam's entschieden. Verathen von dem ehrgeizigen Johann Faber, damals Generalvikar von Constanz und seit der Römerfahrt 1521 aus einem Humanisten ein Römer, sowie von den Tübingen Theologen Lempp und Plantisch räumte er rasch mit allen jungen Fortschrittskräften des Landes auf; es war ein Wunder, daß Sam sich bis 1524 behauptete. Auf die Denunciationen des eifersüchtigen Pfarrers von Bradenheim, M. Hans Rotbart, des „alten Tübingischen Sophisten und Stolzisten“ (Eberlin), sowie des Bogts, „des Rameluten“ beim Stuttgarter Regiment wurde Sam wegen dreistündiger Beherbergung des geistreichen flüchtigen Ulmer Franziskaners Eberlin im Frühjahr 1524 entlassen (vgl. Schurrer's Erläut. S. 26).

Die Vertreibung vom Amt (welches ihm 110 Gulden getragen) brachte ihn augenblicklich in Roth und Joh. Faber rühmte sich später in einem Schreiben an den Ulmer Rath, ihm viel Gutes bewiesen zu haben, „insonders als er zu Bragtnau (vielleicht nicht ohne seine Mitwirkung) vertrieben worden“; aber die Roth brachte ihn rasch an den Ort seiner Bestimmung. Die Bürgerschaft der Reichsstadt Ulm, durch die Feuergeister Eberlin und Kettenbach der Neuerung gewonnen, welcher dennoch nach der Vertreibung dieser Männer die durchschlagenden Organe fehlten, errang am 22. Mai 1524 von dem schwäbischen Rath auf Grund der Beschlüsse des reformationsfreundlichen ersten Nürnberger Reichstags das Versprechen der Aufstellung eines Predigers, der das klare, lautere Wort Gottes verkündigen sollte. Die Bürgerschaft selbst erleichterte dem Rathe die Wahl, indem sie ihn auf Sam verwies, der durch das Zeugniß Eberlin's wie durch seine in Ulm von Hand zu Hand gegebenen Briefe an einen Stiefbruder (Seb. Fischer, Schuhmacher) das Vertrauen gewonnen hatte. Während der Vorentscheidung in Bradenheim, wo er vorerst hatte bleiben dürfen, war er selbst schon eine Stunde vorher Ulm zu geritten, wo er am 15. Juni Nachmittags 3 Uhr eintraf. Am anderen Tage meldete er sich auf dem Rathhause und wurde sofort unter der Bedingung dreier Probepredigten, welche er noch vor dem 24., dem Tage Johannes des Täufers hielt, mit einem Gehalte von 100 Gulden zunächst auf ein Jahr in Dienst genommen. Seine Bestallung hieß: „das Wort Gottes, in biblischer und evangelischer Schrift begriffen, lauter und rein ohne allen Zusatz der Menschenlehre, doch aber friedlich und ohne Zank, mit Ermahnung des Volkes zu Frieden und Gehorsam und mit vorläufiger Unterlassung aller Ketzereien an den Kirchengebräuchen, so weit es das Wort Gottes erleiden würde, zu verkündigen.“

Seinem Auftrage ist er nachgekommen, doch weit mehr den Freiheiten als den ungeschwiegenen gestellten Clauseln. Kräftig, ja rücksichtslos, seine Affekte selbst zugestehend und später sogar von Desolampad zur Mäßigung neben der Tapferkeit gemahnt, hat er vorwärts getrieben, in günstigen wie in den schwersten Zeiten, und so ist es sein Verdienst gewesen, daß in dieser Reichsstadt, wo Patriciat und schwäbischer Bund die lahmen und ungenügenden Resultate der reichen Nachbarin Augsburg ausnehmend begünstigte, durch den Druck des von Sam geführten Volkswillens die Reformation zum vollen Siege gelangte. Sam war eine gerade, derbe und cholerisch angelegte Persönlichkeit, das Organ einer stürmenden Zeit; seine Predigt hatte den Volkston und Volksthum und seiner gewaltigen Stimme (stentor sano egregius nannte ihn Frecht einmal) lauschten sich auch die unansäufbaren Räume des Münsters, dieser größten deutschen Kirche, an denen Blarer und Frecht erlagen. Seine populäre Form entbehrte doch des eiferfernen Gehaltes nicht. Zwar ein Mystiker war er ganz und gar nicht, aber eine mächtige ethische Kraft und ein verständiger, feiner scharfer Beobachter des Lebensgetriebes und der theologischen und politischen Fragen der Zeit, welche er frisch, wie Zwingli, der ihn ganz verstand und würdigte, auch vor die Gemeinde trug. So kam es, daß er rasch einen großen Theil der Bürgerschaft für sich eroberte, während er freilich eine Minorität durch seine Festigkeit und „Großheit“ bleibend verbitterte; die Darßbückerkirche,

in welche man ihn zuerst eingewiesen, wurde bald zu klein, er mußte in den nachbarlichen Münstern überfiedeln und das Laufen von Freund und Feind war so, daß der Rath ihn mitunter „mit gewehrter Hand“ zur Kirche führen lassen mußte. Selbst Johann Eck hat diese Popularität zugestanden. Sie brachte es mit sich, daß der Rath ihn nicht mehr entlassen konnte, auch wenn er wollte, wie man denn die Vorsicht ergriffen hatte, seine Entlassung auch vor Jahresfrist und seine Schutzlosigkeit gegen den Constanzener Bischof vorzubehalten.

Bis zum Speyer'schen Reichstage im Sommer 1526 hatte Sam freilich die stärkste Geduldsprobe zu bestehen. Der zweite Nürnberger Reichstag, die Regensburger Coalition (Juli 1524), der schwäbische Bund raubten dem Rath allen Muth, während gleichzeitig der „legerische Same Luther's“ allenthalben aufging (Weismhorner Chronik). Sam stritt sich mit den Mönchspredigern herum, besonders mit dem Dominikaner Peter Kessler, den er 1525 aus der Stadt brachte, widerlegte Kirchenlehre und Kirchenfassung, ohne neue Ordnungen aufbauen zu dürfen, kaum daß deutsche Messe und deutsche Taufe gestattet wurde. Der Rath wehrte, bat um Mäßigung; Sam bot den Abschied an und man ließ ihn wieder bleiben, gestand Kleines zu und sah ihm nach, wenn er in der Stille seines Hauses evangelische Taufe und evangelisches Nachtmahl spendete. Er drängte um so mehr vor, weil mit dem Tode des Münchspfarvers Eßchenbrant (Juli 1525), dessen Stelle nicht mehr besetzt wurde, ihm die ganze Leitung der Kirche zugefallen war. Sein Ruf wuchs im Oberland; der Memminger Rath, der gegenüber dem drängenden Volke im Dezember 1524 evangelisches Nachtmahl und für den Januar 1525 eine entscheidende Disputation zugestanden hatte, beehrte von ihm und Urbanus Regius in Augsburg ein Gutachten über die sieben Reformationsthesen des bekannten Predigers Christoph Schappeler; und weil Sam in der Hauptsache zustimmte, obwohl er in der Frage des Zehntens, ja im reformatorischen Vorgehen überhaupt Besonnenheit empfahl, so wurde er von den nicht ohne Mitwirkung Schappeler's aufständigen Bauern unter den Schiedsrichtern vorgeschlagen. Das hinderte Sam nicht, in einer seiner letzten Predigten den Untergang der Bauern der Straßhand Gottes zuzuschreiben. Mit den Memmingern und Augsburgern blieb Sam von jetzt an verbunden; ebenso hatten die ersten evangelischen Regungen der Reichsstadt Biberach an ihm eine Stütze.

Die Wirkungen des Speyer'schen Reichstags 1526, welcher jedem Stande es gab, bis zum Concil es in der Religionsache nach Gewissen zu halten, waren auch in Ulm, noch ganz anders freilich in den muthigen oberen Reichsstädten zu verspüren. Raum waren die Reichstagsgesandten, unter ihnen der für die Reformation nun günstig gewonnene Bürgermeister Bernh. Besserer, Ende Augusts zu Hause, so gab man die Taufe frei, so daß sie in den Häusern evangelisch vollzogen werden durfte; die Messen und Messen wurden beschränkt, und wenn Sam etwas später versicherte, daß Ulm ein Bild der heil. Jungfrau auf dem Wege zum Predigtstuhl ihn und seine Hörer „irre“, wurde er abgethan (Jannar 1529). Den Klöstern griff man an's Leben, indem man die Zahl der Mitglieder beschränkte und die Prediger schweigen ließ und vertrieb. Den Priestern gestattete man die Ehe, und unter den ersten Heirathenden 1526 war Sam. Aus den durch Eingang der Psründen flüssigen Mitteln wurde die Schule gehoben, indem man zu dem lateinischen Schulmeister Johann Schmidlin einen zweiten, Michael Bach von Göttingen, annahm, einen des Griechischen und Hebräischen wohlkundigen Theologen (im J. 1527), und noch dazu schon an die Anstellung des „Frechten Sohns“ dachte. Für den Jugendgottesdienst gab Sam in Verbindung mit Brothag im Dezember 1528 eine „christliche Unterweisung der Jungen“ heraus, in der Hauptsache eine Copie des Ansbacher Katechismus, der gänzlich ohne Sacramentslehre wegen des Nachtmahlstreits. Mit allem Ungeheuer war Sam dennoch keine Vollenbung der Reformation zu Stande bringen; der Schluss war gar kein Ende, die kirchlichen Ordnungen bis zur Sonntagsfeier lagen ja noch

am Boden, ein fanatisches Wiedertäuferthum in großen Formen wurde die Ablagerung des gebundenen Reformationstriebes. Die politischen Unruhen und Zerküftungen seit 1528, in welche sich die evangelische Entzweiung zwischen Lutheranern und Reformirten einflüßreich genug verschlang, hatten wieder einmal die Volitionen der Rathsmaschinerie stillgestellt.

Der offene Uebergang Sam's zum Zwinglianismus verstärkte auf der einen Seite seine Energie der äußeren Reform, auf der anderen wurde er gerade ein mächtiges Hinderniß derselben. Die inneren Schwierigkeiten gegenüber den Altgläubigen wurden größer und die äußere Anfeindung machte aus der Regerei Kapital. In Ulm war die Aufmerksamkeit auf Zwingli und die Schweiz seit den großen Züricher Disputationen (1523) zurückgetreten (vgl. m. Wolfg. Richard, theol. Jahrb. Jahrg. 1853. S. 351); der Nachtmahlstreit belebte sie wieder. Sam selbst fühlte sich gedrängt, aus Anlaß des Kampfes Desolampad's mit den schwäbischen Syngrammatikern zunächst den alten Freund in Basel aufzusuchen, dem er in seinem Briefe über seine Gesinnung keinen Zweifel ließ. Parteinamen wollte er freilich, wie er nachher in einer Druckschrift sagte, keinen führen, nicht lutherisch seyn, nicht zwinglisch, sondern christlich. Desolampad antwortete nicht ohne scharfe Hiebe auf Brenz am 9. Februar 1526. Im Mai 1526, unmittelbar vor der Disputation zu Baden, eröffnete sich auch die Verbindung Sam's und Zwingli's, dessen Argwohn gegen Baden auch Sam bestimmte, die Herausforderung Joh. Faber's nach Baden auszusprechen (m. vergl. die andere Geschrift Zwingli's an Dr. Faber, vom 15. Mai, Zw. op. II, 2. 477, mit der Schrift vom 30. April S. 436 ff.). Von jetzt an ist Zwingli mit dem „frommen Prediger zu Ulm“ in Correspondenz geblieben. Der erste uns erhaltene Brief Zwingli's an ihn ist vom 2. Juli 1526 (Zw. op. I, 519). Sam war durch seine verständige und praktische Geistesanlage ein geborener Zwinglianer; er wurde eines der vertrautesten Organe Zwingli's in Schwaben, und die Frage der kirchlichen Reform wie der politischen Hindernisse wurde brieflich und durch Vermittelung von Agenten reichlich durchgesprochen. Sam war eifrig genug, auch die älteren Schriften Zwingli's bis zum Archeteles nachträglich zu studiren. Die Berner Disputation führte die Freunde persönlich zusammen. In Bern sprach und predigte Sam, nicht ohne Polemik gegen die Brenz'schen Landstände, auf dem Rückwege übernahm er an Lichtmeß 1528 in Zürich an Zwingli's Statt den Gottesdienst im Grossmünster; Abends war er beim großen Ehrenmahl der Fremden auf dem Rathhause. In Bern, in Basel, in Zürich wurden mit den Führern der Reformation aus allen Ländern, auch mit den St. Gallern, Straßburgern und mit den schwäbischen Predigern persönliche Bande geknüpft, auf dem Rückwege Constanz, Lindau, Memmingen besucht. Allermeist verhandelten Zwingli, Blarer, Buger, Sam neben der kirchlichen Frage die Herstellung eines großen evangelischen Wehrbundes, zumal eines großen Städtebundes, und da Sam mit seiner ganzen Lebhaftigkeit zugriff, so gestaltete sich der Briefwechsel immer reicher, besonders mit Zwingli, der jetzt von diamantenen Ketten der Liebe redete und Sam, Sturm von Straßburg gegenüber, als einen Mann ersten Ranges rühmte, und mit Joachim v. Watt in St. Gallen, in welchem Sam einen anderen Abel begrüßte, als den seiner stolzen Ulmer Patrizier.

Das neue Bekenntniß verwickelte Sam rasch in große Schwierigkeiten. Zwar im Anfang, dessen bürgerliche Thatkraft und dessen gemüthlicher Frohsinn den Mysticismus begünstigte, ebenso bei den Amtsgenossen, zumal Brothag und Paul Beck, Prediger in Geißlingen, war kein Widerspruch. Aber von den Altgläubigen innen und außen, schließlich selbst von befreundeten lutherischen Städten, wie Nürnberg, wurde der glühende Angriffspunkt kräftig ausgebeutet. Als erster Gegner stand der immer wieder aufmerksame alte Mitschüler Joh. Faber auf, von dessen unermüdblicher Thätigkeit in dieser Zeit alle schwäbischen Städte zu erzählen wußten. Er hatte vor seinem Zuge zum Badener Gespräch Sam bei einer Donnerstagspredigt (15. März 1526) belauscht, das Sacrament der Messe als Gotteslästerung, die opfernden Priester als Metzger be-

zeichnet gehört; eiligst verlangte er anderen Tags von Blaubeyren aus in einem Schreiben an den Rath Widerruf der türkischen Gotteslästerung und lud, da nichts erfolgte, Sam auf das Badener Gespräch. Aber auch dahin folgte ihm Sam nicht, indem er, wie Zwingli, zugleich mit dem Rath Baden refusirte. Doch kaum war dieser Handel beendigt, so erschien im Juni 1526 eine kleine Druckschrift, eine Münsterpredigt Sam's über das Nachtmahl. Es war die Widerlegung einer Nürnberger Vertheidigung der lutherischen Ansicht, vielleicht eines Briefs des thätigen Rathschreibers Lazarus Spengler, derb genug gehalten: „Christus im Brod, das ist, mag es zu Rom oder Jerusalem, zu Nürnberg oder Wittenberg, vom Pabst oder Luther ausgegangen seyn, ein Gedicht und Lehre des Teufels. Brod bleibt Brod, ob auch alte und neue Pabstler darum tanzen, wie die Juden um das Kalb. Das Nachtmahl ist Dankagung, Gedächtniß, Todesverkündung. Essen und Trinken ist geistlich, indem man an Jesus glaubt und das alte böse Ich bessert; und die Vergewisserung der Kindschaft hat man nicht durch Brod, nicht durch Taufe, nicht durch Sacramente (ein Namen, der selbst schon päpstlich ist), sondern durch den Geist des Herrn.“ Sam läugnete die Autorschaft des Schriftchens, ohne die Predigt zu verläugnen, während Zwingli am 2. Juli 1526, Desolampad am 10. Februar 1527 ihn dafür begrüßte. Aber auch von den Gegnern flogen Briefe und Schriften, zunächst von evangelischen, von Billican in Nördlingen, Althamer in Nürnberg, Schradin in Reutlingen. Die zwei Letzteren schrieben Druckschriften, an größten Schradin, bisher ein Freund, der Sam beschuldigte, aus dem Nachtmahl ein Käbenmahl und eine Weinzeche gemacht zu haben (1527). Der Rath kam in Noth: mühsam erhielt Sam die Erlaubniß, seine „erzwungene Antwort“ gegen Schradin, eine rein persönliche Rechtfertigung seiner allezeit „ehrlichen“ Ausdrucksweise vom Nachtmahl, am 1. März 1527 in Druck zu geben, ohne nach Zwingli's Rath (12. Februar) die Streitfrage selbst beleuchten zu dürfen. Eine Weile darauf entbrannte der Streit auf einer anderen Linie; Sam gerieth seit Ostern 1527 in Kanzelkampf mit dem neuen Franziskanerprediger Joh. Ulrici; nach einer Disputation vor dem Rath, welche auch das Nachtmahl berührte, wurde dem Franziskaner die Kanzel verboten. Jetzt kam der zweite schwäbische Vorsechter des alten Glaubens, Joh. Ed, an die Reihe; er verlangte in einem Briefe aus Ingolstadt 19. August 1527 vom Ulmer Rath mit allem Drohen ein Einschreiten gegen den „Erzlezer Rottenacker“ und Restitution des Franziskaners. Bald schrieb er noch gröber, und sein Landesherr, an den man sich wandte, hatte ihm Ohr. In der Noth begehrte man nun gar den Rath Nürnbergs, und es rieth, die Vorauszusehen, zur Absetzung Sam's. Das konnte man nicht. Jetzt schrieb Ed im September eine Herausforderung an Sam. Dieser bat seinen Rath, dem Gegner in Ulm freies Geleite zu öffnen, und schrieb um Succurs an Zwingli, aber noch mehr an Buzer, der seinerseits in Zwingli drang (Buc. Zw. 26. Sept.). Ed wurde die Zeit zu lang, bis der Rath seine Erwägungen fertig brachte, er schrieb also im Dezember eine zweite gedruckte Herausforderung, und da sie auch Zwingli und Desolampad als Schöner sagte, so konnte Zwingli sich nicht länger versagen; er bat brieflich den Ulmer Rath (27. Dez. 1527), Ulm oder Memmingen, Constanz, Lindau als Malstatt der Disputation zu öffnen, bei welcher er und Desolampad oder doch einer von beiden nach dem Ende der Berner Disputation erscheinen wollte (Zw. ep. II, 131). Dieß war der Anfang der Reise Sam's nach Bern, da es dem Ulmer Rath sofort einleuchtete, daß der lutherliche und doch unumgängliche Streit in die Schweiz abgelagert werden könnte; 50 Mann wurden Sam und P. Beck von Geißlingen (vorher in Munderkingen, seiner Heimath Sam's) nach Constanz escortirt. Ed hatte freilich sein Erscheinen schon vorher abgeschlagen und that dieß noch einmal schriftlich gegen Sam, als die Disputation im Zug war, so daß Sam sich einfach bei der vierten Schlußrede vom Nachtmahl (19. Januar 1528) zu der Erklärung erhob: er halte sie für so christlich und so begründet, daß weder Teufel noch Menschen etwas dawider vermögen, und Ed über erbot er sich, an gutem Plage überall Rede zu stehen. Der Rath beauftragte

den Streit zu beenden, Sam durfte weder gegen Ed schreiben, noch in seinem Katechismus die Sakramente behandeln, und auch gegen die Thesen Ed's zum Augsburger Reichstage 1530 mußte er schweigen. Verbot man doch sogar den Buchdruckern, etwas über den Nachtmahlstreit zu veröffentlichen.

Das Allerschlimmste aber kam noch. Von Jahr zu Jahr verschleppte sich die Kirchenreform, trotz oder besser wegen des Zwinglianismus. Niemand war verhaßter im Reich als „die Sakramentirer“ (die Nachbarstadt Memmingen erlebte gerade damals ihre Proben) und Niemand wurde schugloser und rathloser zwischen sächsischen und schweizerischen Bündnissen hin- und hergeworfen. Bitter klagte Sam noch am 5. März 1529 gegen Badian über die Feigheit seiner Magnaten, ja auf der Kanzel wandte er am Oftern 1529 auf Ulm den Text Jesaja 1, 21. an: „Wie ist die glaubhafte Stadt so gar zur Huren geworden“ (Uebersetzung Heger's); dazu mahnte er das Volk, Rathsherren zu wählen, welche die Gotteslästerung und Götzerei aus der Kirche thun und zu einem freien Platz für das Nachtmahl helfen. Diese Kengstlichkeit des Raths, deren Fortdauer Sam schon im Brief an Badian als eine Unmöglichkeit gegenüber dem Volksgelbst bezeichnet, schien endlich gebrochen am Speyer'schen Reichstage 1529, an der Proposition vom 19. April, an welcher Ulm sich betheiligte, und an der Einleitung zu einem Kriegsbund der Evangelischen am 22. April. Ulm entfaltete für diesen Zweck im ganzen Oberlande die lange verhaltene Energie, rief unter dem Beifall Desolampad's und Buger's noch während des Reichstags, freilich vorerst vergeblich, Martin Frecht, das Stadtkind, Licentiat der Theologie in Heidelberg, zum Dienst der Kirche und Schule zurück (vgl. Fr. Buc. 25. Apr. 5. Juli), sandte im August den jungen Priester Mr. Wieland nach Straßburg, Basel, Zürich, Constanz (Zw. ep. II, 353), um die Reformationsordnungen durch Augenschein kennen zu lernen, und verschrieb sich endlich neben den Constanzischen und schweizerischen die Ordnungen Sachsens und Hessens. Aber die Lage war schon wieder getrübt; Melanchthon empfand Gewissensbisse darüber, daß er in Speyer zu einem Bunde mit den Zwinglianern geholfen, Luther durchriß stürmend die Fäden (22. Mai an den Kurfürsten, de Wette III, 454), das Marburger Gespräch (1. October), „die kühle Uebereinkunft“ zwischen Luther und Zwingli, wie Sam sich ausdrückte (Sam. Buc. 22. Dez.), war vergeblich, und auf den Tagen Schwabach und Schmalkalden (Okt. Nov.) wurden die zwinglischen Städte des Oberlandes, welche in lutherische Artikel nicht willigten, trostlos nach Haus geschickt. In Sachsen hatte man allerdings auf Ulm gehofft; Mr. Wieland war der Schüler Melanchthon's, der Alles ansetzte, ihn festzuhalten, und die sächsischen Ordnungen wurden durch eigene Boten nach Ulm geschickt; aber das Lutherthum war unmbglich und Wieland selbst gefiel sich in Zürich und Constanz besser als in Wittenberg. Nur der Bundesanschluß an Constanz und Zürich blieb den Oberländern offen, welcher von Ulm schon im Juli und August zur Ergänzung des sächsisch-hessischen Bundes betrieben worden war; jetzt, wo galt, mit der gerade damals gegen die fünf Orte siegreichen evangelischen Schweiz anzuschließen, deren Sieg Sam in Deutschland durch den Druck verkündigen sollte, sah man verzweifeln von allen Bündnissen und allen Reformen zurück, um nicht dem Zorn des jetzt in's Reich kommenden Kaisers zu verfallen. „Luther's Kunstgriffe“, wie Sam entrüstet an Buger (22. Dez.), „haben es bewirkt; er hat seinem Fürsten gerathen, man müsse vielmehr mit dem Schwert uns schlagen. So weit ist der neue gekommen, daß er mit Gewalt und schlechten Künsten versucht, was er mit seinen Schriften nicht ausgerichtet. Der Rath wagt nichts mehr für Christus: nichts dürfe wert werden. Der Zustand unserer Kirche ist nie jammervoller gewesen als eben jetzt.“ Zwingli's Unwille entbrannte, zumal gegen Bernh. Besserer, den er Verräther nannte; „ihr erwartet den Kaiser“, schrieb er an Sam, „so nehmt ihn auf“, aber er verdoppelte noch einmal seine Anstrengungen. Vergeblich. Ulm zog auf dem Tag von Schwabach am 30. Dezbr. die Oberländer von Zürich zurück, schlug Sam im Februar 1530 die Einrichtung evangelischen Nachtmahls ab (Sam. Zw. 28. Febr.) und beschloß

im März im Wetteifer mit den Kengtlichen, welche sogar von der Protestation zurücktraten, die vertrauliche Mittheilung an den Kaiser, daß man dem Speyer'schen Abschied nicht zuwider gehandelt und mit reinen Händen dem Entscheid des Concils oder Rationalconvents warten könne.

Das Jahr des Augsburger Reichstags (1530) verging fast ganz unter diesen sich steigenden Kleinmüthigkeiten. Man sandte im Mai dem Kaiser Gesandte nach Innsbruck entgegen, weigerte sich dann freilich, gradaus von der Protestation zurückzutreten, hatte aber nicht Lust, nicht Muth, der Augsburgerischen Confession oder der Confession der Vierstädte beizutreten, indem man sich begnügte, die Bitte um ein entscheidendes Generalconcil auszusprechen und durch das „Schmalz“ von allerlei Verehrungen an den Kaiser und an den Bischof von Constanz friedliche Stimmungen hervorzurufen. Sie sanguinisch war die Hoffnung Zwingli's gewesen, Ulm werde Sam zur Verantwortung nach Augsburg schicken, am Ende gar auf die Berufung der schweizerischen Städte dringen. Die alte Sage von einer Ulmer Confession ist Mißverständnis, nur zu einer Kritik der Augsburg. Confession wurde Sam zu Ende Junius aufgefordert, welche versöhnlich, aber doch in der Sakramentslehre unnachgiebig ausfiel (s. Beesenmeyer, seine Beiträge zur Gesch. des Reichstags von Augsb. S. 45 ff.), so daß man auch nicht nachträglich, wie Andere, die Augsb. Confession annehmen konnte. Unter der Heiligkeit des Rath's hatten die schweizerischen Freunde (Zw. Sam. 18. Aug. Oec. Sam. 18. Aug.) Sam ausharrenden Muth zu empfehlen. Im Nothfall solle er weichen, schrieb Desolampad; auch anderswo gebe es Häuser, Brüder, Freunde. Schließlich erlebte aber Sam den Triumph, daß die Rathsherren, in sich selbst gespalten, von der Gemeinde beargwöhnt, die Frage der Annahme des Augsb. Abschieds nach dem Beispiele der sich ermannenden Stadt Augsburg, ja noch offener als diese, vor die Thüre brachten, wo das Evangelium mit sechsfacher Mehrheit zum Siege kam (8. Nov.). In seiner derben Ehrlichkeit sprach Sam es am 27. Dez. auf der Kanzel aus: nicht den Rath mit seiner halbpäpstlichen Antwort, den Bürgern habe das Wort Gottes seinen Sieg gedankt; „ja“, sprach er am 26., „es geht unseren Obern wie den Mähleinchten, wie feindlich es in der Mühle rumpelt, so irret es sie nicht. Man sage, es schreie, wie Christus und sein Wort so gar keinen Platz habe. Ob es schon wahr käme, daß man wollte von Christi wegen handeln, so wäre es allweg das Letzte. Christus hat einen großen Kopf überkommen, er mag gar nimmer in die Rathsstube, es es bei den Heiden besser mit der Religion zugegangen, als bei unsern Obern, die noch gute Christen wollen seyn.“

Endlich ging es vorwärts, zumal der schon in Augsburg noch im Oktober besprochene Wehrbund nach den Vermittelungen Dugers bei Luther auf der Deputatenversammlung in Schmalkalden glücklich eingeleitet worden war, wobei Ulm wieder mit großer Energie durch das ganze Oberland bis nach Zürich zum Beitritt warb. Muth trieb Sam zur Reform; er stellte dem Rathe vor: Bekenntniß ohne That ist ein Werk der Teufel. „Ich ruhe nicht“, schrieb er am 1. Januar 1531 an Duger, „bis sie nicht vertreiben oder die Messe.“ Am 4. Jan. berieth der Rath über Abschaffung der Messe; noch einmal hintertrieb sie Bürgermeister Utr. Reithart, das Haupt der Altgläubigen; sonst wolle er jetzt sein Bürgerrecht und Amt aufgeben (Weissenhorner Chronik). „Ich“ schreibt Sam am 9. Febr. an Badian, „es ist jetzt so weit, daß die Ulmer nicht mehr zurück können; kommt der evangelische Bund zu Stand, so wird es um den Rath bei uns geschehen seyn.“ Er übergab dem Rath ein Reformationsgutachten, verhandelte viel mit Desolampad, auch über Kirchenzucht, schrieb das Gutachten für den evangelischen Vereinstag in Memmingen (27. Febr.) über Lehre und Ceremonien, deren Uebereinstimmung Sachsen und noch mehr Nürnberg für die Bundesglieder gefordert hatte, und selbst auch auf dieser Versammlung und setzte mit Blarer und Schenk von Memmingen den Grundsatz der Freiheit gegenüber dem Lutherthum durch, welches nun dem Abschluß des Bundes (Schmalkalden im März 1531) nicht wehrte, zufrieden, daß Sam

und das Oberland im Nachtmahlspunkte weicher wurden und von Zwingli, der zuletzt sein gerades und scharfes Rein! sprach, gerade in Memmingen wenigstens äußerlich sich trennte. Sofort erhielt Sam von seinem Rath manche Zugeständnisse, das Sakrament durfte an Oftern nicht mehr in's Sakramentshaus, nicht mehr auf die Straße, die Lateinschüler durften zu Messe und Aemtern nicht mehr singen, ein Crucifix am Heerbruderthor wurde mit einem Tuche umhängt, dann herausgehauen und theilweise gar in die Donau geworfen. Gleichzeitig wurde ein Neunerausschuß im Namen Gottes und Gott zu Lob zur Durchführung der Reformation gewählt, deren großartige Introduction die ganze bisherige Energielosigkeit rühmlich zudecken sollte. Am 19. Mai wurde nach den Vorschlägen Sam's zur statlichen Einführung der Reformation die Berufung der Häupter der vermittelnden Richtung reformirter Theologie beschlossen, Dekolampad von Basel, Buger von Straßburg, Blarer von Constanz, wogegen Zwingli trotz seines Wunsches, zu kommen, wegen seines Bruchs mit Buger ausgeschlossen blieb. Nach allen Seiten gingen die Eilboten; Dekolampad schrieb schon am 28. April seine Zusage. Auf den 21. Mai trafen die Berufenen ein, begleitet von Rathsbotschaftern. Auch die Nachbarn in Siberach und Memmingen, Rathsherren und Prediger (Müller und Schenk) erschienen glückwünschend und mitberathend auf dem Plage. Dekolampad, Buger, Blarer wohnten im Hause Sam's. Vom 22. an liefen die Beratungen; man beschloß möglichste Annäherung an die Kirchen von Straßburg, Constanz, Basel, Zürich, St. Gallen. Täglich wurde im Münster und in der Vorfüßerkirche wiederholt gepredigt. Die Predigten sollten einleiten. Am Pfingsten (28. Mai) ging es deswegen auch in die Amtsorte; Sam predigte in Leipheim, Dekolampad in Langenau, Buger in Geißlingen. Der Weißenhorner Chronist, ein Augenzeuge vom alten Glauben und von einiger Bosheit, erzählt, der ehrfame Rath habe nicht nur für die Ulmer Brod gesunden, um es unter den Predigten auszutheilen, sondern auch jeder Abordnung auf die Amtsorte dergleichen mitgegeben, damit die Leute nicht schwach werden. Gern hätten sie Christum ganz nachgeahmt und auch Fische gegeben, aber „das Wasser war eben groß.“ Bis zum 4. Juni stellte man das weitere Verfahren mit Geistlichen und Mönchen fest; Buger schrieb 18 Artikel, auf welche sie verhört werden sollten. Sam fand dann Zeit, am 4. Juni mit zwei Worten Badian in St. Gallen den Stand der Dinge Namens der Freunde zu berichten. Am 5. Juni kamen 35 Stadtpriester, am 6. Juni 65 Klosterpersonen, am 7. Juni 66 Landpriester in's Verhör, über welches sie drei Tage schweigen mußten. Man fand viel Unwissenheit; der bedeutendste Mann war Dr. G. Schwab, Pfarrer in Geißlingen, der Buger gleich nach der ersten Predigt von der Kanzel widersprochen hatte; die Hälfte etwa stellte sich dem Rath zur Disposition. Man gebot den Geistlichen, einstweilen nur Evangelium und Epistel zu verlesen und am vorstehenden Fronleichnam jede Ausstellung und Procession zu vermeiden. Schrittweis ließ man die Altgläubigen, die Mönche zum Abzug. Neue Beratungen folgten über Abschaffung der Messe und Bilder, über Neugestaltung des Gottesdienstes, über Einrichtung von Schulen. Die Basel'sche Kirchenordnung wurde am meisten nachgeahmt. Buger übernahm die Abfassung einer öffentlichen Verantwortung des Rathes und einer Kirchenordnung. Ende Juni war er fertig. Den Druck besorgten nachher Blarer und Sam. Das gedruckte Ausschreiben trägt das Datum 31. Juli, die Kirchenordnung den 1. August als den Tag der Publication vor der Gemeinde. Das Ausschreiben wurde Fürsten und Städte verschickt; auch Zürich sagte Dank und Lob, in Constanz verlas es in offenem Rath. Am 16. Juni fiel die Messe, begann evangelische Taufe; am 20. wurde in zwinglischer Festigkeit mit Altären und Bildern aufgeräumt. Am 1. Juli feierte man das erste evangelische Nachtmahl. Neue Kräfte für Kirche und Schule wurden Mitte Juni vorgeschlagen, man griff nach Oberländern und Schweizern, ließ aber auch Sachsen und Brandenburg nicht aus. Das Wichtigste war die Berufung von Martin Frecht in Heidelberg; obgleich seit 1529 nach dem Tode Scheibens

Lektion für Geistliche und Mönche nicht aus und begann im Oktober seine neue Bistumsreise. Während Dekolampad und Buger schon zu Anfang Julius Ulm wieder verlassen, um auf dem Heimwege auch den oberen Städten noch zu dienen (ein herzlicher Dankbrief Dekolampad's an Sam vom 15. Juli liegt noch vor), blieb Blarer auf Bitt des Rath's noch bis in den September; er half im Landgebiet, besorgte den Druck der Urkunden und verfaßte auf Grund der Kirchenordnung ein Handbüchlein der Sakramente und Ceremonien, welches vom Rath (27. Sept.) in Druck gegeben wurde. Der offene zwingli'sche Geist, der darin weht, hat früher wahrscheinlich gemacht, daß Sam der Verfasser sey; aber Frecht hat in einem Briefe an Blarer vom 14. Dezember 1533 ganz ausdrücklich Blarer als Verfasser des Enchiridion genannt. Dagegen hat Sam wahrscheinlich in diesem Jahre seinen Katechismus mit einer zwingli'schen Sakramentslehre ausgestattet.

Die neue evangelische Ordnung, für welche Sam sieben Jahre als ein Mann gestritten, war so vor seinen Augen anstanden. Aber fast war er glücklicher im Kampf gewesen, als im Sieg. Daß er schwer an seinem Amte zu tragen hatte, war noch das Wenigste, obwohl er darüber schon bei Dekolampad's Gegenwart sich beklagt hatte, da ihn durch seine Leidensgenossenschaft trübete (15. Juli: non solus ad labores natus). Freilich die Arbeit hatte sich jetzt noch gemehrt. Für die übermäßige Zahl der Gottesdienste, welche die Kirchenordnung vorschrieb (täglich Frühgebet, Morgenpredigt, biblische Lektion, Abendpredigt, Sonntags noch Nachmittagspredigt für das junge Volk), hatte Sam die in Aussicht genommenen sechs Geistlichen (drei Prediger, zwei Helfer für Frühgebet, Taufe, Krankenbesuch, ein Lektionarier) selten beisammen, insbesondere hat der zwei Gehülfen im Predigtamt lange Zeit nur Einen, Brothag; dann unterstützte er Frecht in der biblischen Lektion, verfaßte die Gutachten, leitete die Visitationen, war im Ehegericht, verhandelte mit den Wiedertäufern. Außerdem die große Correspondenz, die Bemühungen für die Nachbarkirche in Biberach, welche Dekolampad und Buger schelkend ihm an's Herz gelegt. Aber schwerer trug er noch am starken Nachlaß des Volks, allermehr des Rath's. Schon am 20. November äußerte sich Sam gegen Buger über das Volk nicht sehr befriedigt; am 4. März 1532 klagte er: über alles Maß ist der Eifer des letzten Jahres abgekühlt, lauter Selbstsucht, Lustbarkeit, Fastnacht nie mehr als dieses Jahr! Zu der natürlichen Abspannung nach den Aufregungen der unmittelbaren Vergangenheit gesellte sich von selbst die Ermüdung eines Christenthums, dessen Eifer doch zu sehr im Streben nach äußeren Ordnungen, wie man sie nun hatte, aufgegangen war. Auch die übertriebene Zahl der Predigten ist in Rechnung zu nehmen. Die höhere Schule litt ebenfalls unter Theilnahmslosigkeit und Leerheit. Frecht schied sich von den „Barbaren“ nach Heidelberg zurück. Die Eifrigsten in Ulm waren die Altgläubigen, welche in die ganze Umgegend zur Messe ausflogen, und die Wiedertäufer, welche Sam lebhafter als Buger bekämpfte, um sich doch wenigstens durch den Widerruf eines Hauptes, Glafer, am 25. Oktober 1532 belohnt zu sehen. Der ganz Unwille Sam's wandte sich gegen den Rath. Hatte Dekolampad, der Ulm seinen Kopfappel nannte, und ebenso Buger bei kurzer Anwesenheit nur Gutes gesehen, hatte Buger das Mißtrauen Sam's gegen die Zukunft der Kirche und Schule als Desperation bezeichnet, so bekam er bald zu hören, daß der Verzweifende im Recht gewesen (20. November 1531). „Unser Rath“, schrieb er damals, „ist zufrieden, seine Kirchenordnung gedruckt zu haben“; die Gutachten der Prediger erhielten kaum eine Beantwortung, die Kirchenfragen wurden einseitig entschieden, die Kirchenzucht lag darnieder. Die Hoffnung auf Heranziehung einer tüchtigen Geistlichkeit, welche durch die erfreulichen Resultate der ersten Synode (27. Februar 1532) erweckt werden konnte, wurde durch geizige Behandlung und durch Willkürakte hintertrieben; unwürdige Geistliche wurden festgehalten, gute durch Intriguen außer Amt gesetzt. Auch das Leben der Rathsherren und allermehr der Herrschaftspfleger auf dem Lande ließ sehr Vieles zu wünschen übrig; die Jubel und Fastnachts-Feibelust, beim Einbrechen einer Seuche schon im Herbst 1531

jähre Flucht. Willigerweise wird man zugestehen, daß es Zeit brauchte, bis ein ohnehin hochfahrender städtischer Rath den neuen versucherischen Genuß unumschränkter Kirchengewalt einigermaßen überwunden hatte. Auch war man nicht nur lästern, sondern auch eifersüchtig; wie oft wurde das Wort auf der Rathsstube wiederholt: „wir wollen selbst Herren seyn, wir wollen keine neuen Päbste!“ Sam war der Mann, diesen Geist etwas zu dämpfen. Als der Rath den unangenehmen Kanzelreden in der Stadt im Frühjahr 1532 durch eine besondere Eidesformel des Gehorsams Thor und Kiegel setzen wollte, schlug es Sam mit den Collegen entschieden aus, und noch seine letzten Predigten flossen über von Freimuth nach oben und unten. Indem er vom Ehebruch David's rebete, geißelte er die durch den sorglichen Bauernkrieg so ungehefferten Fürsten und Obrigkeiten. Da ist kein Hinterstichsehen, kein Aufhören, und der gemeine Mann hat's ihnen abgelernt; denn wenn der Abt die Würfel legt, spielt das Convent. Je mehr man sag und schrei, je minder man es thut, und rede man vom Urtheil und Zorn Gottes, so sprechen sie: ja, Lieber, thu gemach mit der Gais auf dem Markt, der Teufel ist so schwarz nicht, als man ihn malt. Sag uns von Frieden, Zehen, Zessen, so wirst du uns ein guter Prediger seyn.

Auch die äußere Lage zeigte nicht viel Tröstliches. Raum waren die fremden Reformatoren von Ulm hinweg, so kam das kaiserliche Ausschreiben eines Reichstags nach Speyer (auf 14. Sept. 1531), welchem auch Melanchthon eine Beziehung zu den durch ganz Deutschland auffälligen stürmenden schwäbischen Reformationen gab (ad Camer. 28. Jun. Corp. Ref. II, 514 sq.). Man fürchtete in Ulm, vom Kaiser zur Verantwortung gezogen zu werden, und bat nach allen Seiten, in Zürich, Basel, Straßburg, um Hülfe. Zwingli, zum Disputator jetzt brauchbar befunden, Dekolampad, Bucer sollten für die Ulmer auf dem Reichstage erscheinen oder doch in Straßburg sich versammeln, um für Speyer disponibel zu seyn (vgl. Kirchhofer in Niedner's Zeitschrift, 1849, XI, 445 ff.). Raum war dieser Värm dahin, indem der Reichstag nicht in Stande kam, so folgten die Unglücksschläge in der Schweiz, Zürich's Niederlage, der Tod Zwingli's und Dekolampad's (11. Okt. 24. Nov.). Am 29. Oktober schrieben Sam und Frecht ihren Trauerbrief um Zwingli an Dekolampad, dem sie die ungünstigen Eindrücke ihrer Umgebung (vgl. selbst den Ulmer Humanisten W. Ryckard in m. Auffatz Theol. Jahrb. 1853, S. 338: secundum verbum domini gladio pugnans gladio perit) und ihre eigene Furcht vor neuen Nachreden gegen die „Schwärmer“ nicht verhielten, um dann von der Hand Dekolampad's am 8. Nov. das letzte Schreiben, eine herrliche Rechtfertigung Zwingli's zurückzuhalten. Den Schmerz über den Tod Dekolampad's, welcher selbst wiederum auf Sam das Größte gehalten (Oecol. Sam. 18. Aug. 1530: eximius servus Dei), schütteten sie am 4. Dez. 1531 in den Schooß des treuen Ambr. Blarer aus, zugleich ihre Befürchtung, welche sie mit dem greisen Bernh. Besserer theilten, die Altgläubigen und die Lutheraner werden den Untergang der Häupter benutzen, um die Subalternen zum Widerruf, mindestens zu jähher Annahme der lutherischen Nachtmahlsansicht zu treiben. In der That stand der Frankfurter evangelische Tag und für die nächste Zeit die Verhandlung zwischen Lutheranern und Katholiken, dann der Reichstag von Regensburg (Juni 1532) vor der Thür; sie baten also mit Besserer selbst, der einen eigenen Boten abfertigte, den Constanzer Freund, dem Ulmer Gesandten nach Frankfurt ein formulirtes Bekenntniß über den Genuß des Leibs durch den Mund — des Glaubens mit entschiedener Abweisung der diametral von ihnen abliegenden lutherischen Forderung der Anerkennung des Genusses der Gottlosen mitzugeben. Blarer fand (8. Dezbr.) einstweilen als das Beste friedliche Stille ohne Anstoß und Schwärmung, konnte es aber doch nicht hindern, daß die Oberländer, Constanz und Ulm selbst, neben Straßburg auf dem Tage von Schweinfurt (April 1532) den Lutheranern die Annahme der Augsburger Confession und Apologie als übereinstimmend mit ihrem eigenen Bekenntniß zugestehen mußten. Blarer selbst vertrat im Juli im Heimweg von seiner Eßlinger Wirksamkeit die Schweinfurter Vereinbarung Bucer's in

Ulm auf der Kanzel, und während die Augsburger Prediger, denen Sam die Mittheilungen Buger's zur Verbreitung im Oberlande communicirt hatte, auf's Heftigste daran stießen, trösteten ihn Sam und Frecht in einem Briefe vom 20. Juni mit dem vollen Glauben, daß er von der Wahrheit nicht abgefallen, und mit der Ermunterung zur Fortsetzung seiner Friedensmission. Man sieht hier einige Nachgiebigkeit gegen Frecht; zudem mochte der nie so fest gewurzelte Frecht, der ohnehin häufig der Briefschreiber war, Sam irgendwie beeinflussen. In seinem Herzen war Sam stark erbittert gegen Luther. Indem er am 14. April 1532 an Bullinger, den Nachfolger Zwingli's, die heftige Schrift Luther's an Herzog Albrecht von Preußen wider die Rottengescheitsüberschichte (vgl. de Wette IV, 348), schrieb er dazu: „Der Teufel übt uns zur Rechten und Linken. Zur Rechten durch Luther, der Alle zu Grunde richten möchte, wider seinen Verbrodeten nicht anbeten wollen. Das Büchlein, das er im Unverstand an mich geschickt, schicke ich euch hier. Nur eines ist mir darin wahr erschienen, seine Klage über Kopfschmerz. Denn wahrhaftig auch, er leidet stark am Kopf. Gebe der Herr ihm nicht nur gesunden Kopf, sondern auch gesünderen Geist.“ Mißmuth und Aversion gegen Luther mischte sich in der Antwort, mit welcher Sam und Frecht die Mittheilung Buger's (12. Febr.) über die unfreundliche Zuschrift Luther's an die Frankfurter Prediger (Februar 1533) erwiederten. Im Sinne des ganzen Oberlandes, wie Buger's selber, schrieben sie: „Man darf kein Del in's Feuer gießen; die Begehrlichkeiten Luther's, seiner so unwürdig, muß man mehr durch Schweigen als bissige Antwort brechen. Man muß den Mann ehren, der den Glauben so starkmüthig bis heute wider die Papisten vertheidigt, dazu noch, wie auch Besserer mahnt, den Bund mit Sachsen schonen.“

Wenige Wochen nachher, seit der Mitte März 1533, fing Sam, sonst eine kräftige, ja gewaltige Natur, zu kränkeln an. Er litt an Kopfschmerz, dem ein leichter Schlaganfall, nur am Mund bemerkbar, folgte. Sam schob die Schuld auf seine Ueberanstrengung durch Predigten und die noch nicht ganz zu Stande gekommene Visitation, welche bei Blarer's Anwesenheit im Juli 1532 beschlossen worden war. Er hielt sich jetzt ruhig zu Haus, und der bloße Vikarsdienst trieb Frecht schon Seufzer aus (Fr. Buc. 29. März). Aber Sam fing wieder zu predigen an, 4—5mal nach einander an den Sonntagen; da traf ihn am 27. Mai, wie er im Begriff war, am Schluß der Predigt und Litanei die Kanzel zu verlassen, der zweite Anfall, der seine rechte Seite lähmte. Noch kämpfte seine gesunde Natur; am dritten Tage konnte er wieder gut reden, den Arm bewegen und gehen. Die Aerzte verordneten ihm Morgenspaziergänge; jedoch ging er aus, das dritte Mal, am 20. Juni, wurde er beim Brunnen in der Nähe der Wohnung Frecht's plötzlich ganz blaß und zog den linken Fuß langsam nach. Es war der dritte Anfall. Eine Frau sah es, nahm ihn beim Arm, die Nachbarn führten ihn in Frecht's Haus. Er konnte nicht mehr reden, nur sein Auge heftete sich noch hier und heß auf die Anwesenden und auf Frecht. Kurz vor 3 Uhr Nachmittags erlosch er sanft, während die Amtsgenossen in der Kirche aus der Leidensgeschichte den Tod dessen verlasen, der das Haupt am Kreuz neigend seinen Geist in die Hände des Vaters befohl. Die Trauerkunde durchflog die Stadt; Sam wurde am gleichen Tage unter der Geleite der ganzen Bürgerschaft und unter tausend Thränen um den treuen Helden zu Grabe gelegt. Ja die Klage lief lange fort, selbst bei Soldaten, welche vorher seine Feinde gewesen (Fr. Buc. 29. März, 20. Juni; Fr. Blar. 23. Juni). Frecht selbst gab dem Schmerz der Verwaisung durch den Tod des hervorragenden Dieners Christi, des guten Helden und Vaters lauten Ausdruck. Buger schrieb am 21. Juli an Blarer: „einen so bürftigen Nachfolger wird Sam nicht erhalten“ (Samio nemo par succedet). Sam's physische und geistige Kraft vom 40. bis 50. Lebensjahre hatte er ganz dem Evangelium geopfert; gerade darin lag aber auch das Schöne dieses Todes, ja des Abbruchs nicht Tagewerks auf der Münsterkanzeln. Auch überhob ihn der Tod rechtzeitig den für die drückenden Nachgiebigkeiten gegen Wittenberg, welche die nächsten Jahre brachten. Seine Wittwe, Elisabeth, seine geborene Ulmerin, blieb in der Stadt, welche ihr Pietät bewies.

und starb in der Pestzeit im Frühjahr 1542. Kinder hat Sam keine hinterlassen. Zu seinem Andenken wurden seine letzten drei Predigten von David's Ehebruch, Mord, Strafe und Buße im Jahre 1534 von Hans Barnier in Ulm gedruckt. Sein Rathschmuss mit der zwinglischen Sakramentslehre wurde trotz der Concordie vom Rath 1536 wieder in Druck gebracht. Ein eigenthümliches Gedächtniß stifteten ihm ein Menschenalter später die Heidelberger, indem sie 1569 seine Nachtmahlspredigt vom J. 1526 neu drucken ließen, dem gemeinen Mann zu gut und sonderlich den (lutherisch gewordenen) Christgläubigen zu Ulm, um sich zu ersehen, was sie zu derselbigen Zeit vom Nachtmahl hielten (Heid. J. Mayer). Aber sein wahres Gedächtniß war das große Werk, welches durch seine Tugenden und Schwächen unerschütterlich für immer wie die Steinburg des Münsters selbst gebaut hatte. Gegenüber schwächeren Nachfolgern lebte oft genug die Volke und in der Rathsstube sein Name auf, und hat das spätere Lutherthum der Stadt den Namen des Freundes Zwingli's etwas zurückgedrängt, so ist es das Vorrecht unserer Zeit, auch diesen verbleichten Namen in Ehren wieder aufzurichten.

Der Nachfolger Sam's ist Martin Frecht geworden, damals 39 Jahre alt (geb. 1494), dessen 15jährige Wirkksamkeit freilich nicht die großen Erfolge des Vorgängers, sondern vorzugsweise und in verstärktem Maße die trüben Wolken zeigt, welche Sam's letzte Jahre umlagert hatten. Unwillig genug, und nur, weil man in der Schweiz und im Oberlande keinen Anderen fand, nahm der Rath ihn als Nachfolger, und die Person mochte auch nicht recht dazu. Frecht war ein trodener, steifer, fast scholastischer Gelehrter, ohne Popularität, ohne das Organ eines Predigers, ohne elastische Kraft, grämlich und empfindlich. Seine brieflichen Klagen zeigen, wie schwer ihm das Predigen wurde und wie oft er sich auf den Ratheder in Heidelberg zurücksehnnte. Durch zu große Oekonomie half auch seine Frau ihm zur Unpopularität. Der Kirchenbesuch ließ nach, die Sekten erhoben kühner ihr Haupt; zu den Wiedertäufern kam Sebastian Bunt hinzu und Caspar Schwenkfeld, der im Volk und bei den Patriciern seine Vertheidiger fand. Die Thätigkeit Frecht's verzehrte sich in diesen endlosen Kämpfen, und durch den immer volleren Uebergang zu lutherischen Formeln, welche er mit Unruhe gegen die Wittenberger Concordie (1536) der Märtyrer des verhassten Volkswiges und der Unzufriedenheit. Ein Zwinglianer erhob einmal genau mit Hilfe des Münsters den Nachtmahlbesuch an Ostern 1539; sonst waren es 2000, jetzt 700 Nachtmahlgäste (Evand. Pollic. 18. Jun.). Seine Ulmer Laufbahn schloß düster, wie sie begann; ja sie schloß tragisch mit dem Gefängniß Karl's V., der die Renitenz gegen das Interim den Ulmer Geistlichen mit halbjährigem schwerem Gefängniß in Kirchheim am Teck lohnte (August 1548 bis Ostern 1549). Die Geschichte nennt dafür den in Ketten Ergrauten einen treuen Blutzengen der Reformation. Nachdem er, ein armer Mann, abgewiesen von den Thoren Ulms im Jahre 1549—1550 in Nürnberg und Bamberg die Undankbarkeit seiner Rathsherren reichlich noch einmal genossen hatte, wurde er im Jahre 1551 von Herzog Christoph als Majordomus oder Superattendant des herzogl. Stipendiat in Tübingen berufen und im J. 1552 Professor der Theologie für A. und N. Testament. Auch schriftstellerisch thätig verlebte er hier noch einen ruhigen und selbst durch das Rektorat (1555) geehrten Lebensabend, den nur noch einige Vorwürfe von rechts und links wegen seiner Nachtmahlansicht störten. Nachdem er am 22. Juli 1556 noch einmal sein Ulm besucht hatte, wo ihm diesmal Freudenboten floßen, die Kanzel aber versagt blieb, starb er am 24. September in Tübingen. In der Pfarrkirche St. Georgen ruht sein Leich.

Quellen. Urkunden des Ulmer Archivs und Ulmer Drude. — Briefwechsel Zwingli's, Desolampad's, Luther's. — Ungebrachte Briefsammlungen in Zürich und Gießen. — Sodann: Deesenmeyer's Programm: „Nachricht von R. Sam's Leben.“ Ulm 1795. Dessen übrige kleine Schriften über Ulms Reformation. — Murrer's Erläut. der Würt. R.-Ref. und Gel.-Gesch. 1798. — Schmid, Denk-

würdigkeiten der wirt. und schwäb. Ref.-Gesch. Heft II. Denkw. der Ref.-Gesch. Ulms. 1817. — Reim, Reform. der Reichsstadt Ulm. 1851. Richard, der Ulmer Arzt und Reform.-Freund. Theol. Jahrb. Jahrg. 1853. Die Stellung der schwäbischen Kirchen. Theolog. Jahrb. Jahrgänge 1854. 1855. Schwäbische Reform.-Geschichte. 1855 (ein Buch, das von den neuesten Darstellern der Reformation und Reformatoren zum Schaben der Sache zu wenig benutzt worden ist). A. Blarer, der schwäb. Reformator. 1860. Reform.-Blätter der Reichsstadt Eßlingen. 1860. Dieser Artikel hat sich bemüht, das Bekannte nur andeutend, Unbekanntes etwas mehr hervorzuheben; eine größere Ausführlichkeit hat der Raum und meine für Verwendung umfangreicher Sammlungen leider so unzureichende Zeit nicht gestattet, und am wenigsten konnten ohne Ausführlichkeit die Ulmer Kirchenordnungen, welche meine Reformation von Ulm nicht genug berücksichtigt, genauer analysirt werden. Th. Reim.

Sarcerius, Erasmus. Die erste Aufgabe der Reformation war, daß das Evangelium wieder zur Grundlage der christlichen Kirche gemacht würde, das Evangelium in lauterer und reiner Gestalt, herausgeschält aus der Rinde menschlicher Zusätze. Die zweite Aufgabe war die, daß es zum Segen und Heile der Gemeinde verstanden und die auf dasselbe sich stützende Kirche eine Gemeinde der Heiligen in ihren Gliedern, in ihrer Form das sichtbare Reich Gottes würde. Diese Aufgabe hatte sich der Mann zum Lebensberuf gemacht, von dem der Verfasser der „Geschichte der protestantischen Theologie“, G. Franke, sagt, daß er „neben dem Lobe einer seit dem Interim unabweichen Orthodoxie auch das eines praktischen, auf Organisation der Kirche und Kirchzucht bedachten Mannes hatte“, Erasmus Sarcerius, geboren im Jahre 1501 zu Annaberg im sächs. Erzgebirge, weshalb Sarcerius später sich auf den Titeln seiner Bücher „Annaemontanus“ nannte. Sein Vater, ein durch Bergbau wohlhabend gewordener Mann, ließ dem Sohne den ersten Unterricht auf der Stadtschule zu Annaberg ertheilen, that ihn dann auf das Gymnasium zu Freiberg, von wo aus Sarcerius zuerst die Universität Leipzig, dann Wittenberg bezog, um hier zu Luther's und Melancthon's Füßen Theologie zu studiren. Der Sache Luther's von Herzen zugehen, stand er bald unter den ersten, welche das neu aufgegangene Licht des Evangeliums in Wort und Schrift vertheidigten, und galt den Wittenbergern als ein hoffnungsvoller Arbeiter am Reiche Gottes. Besonders eng verbunden scheint er mit Johannes Bugenhagen gewesen zu seyn. Neben der Theologie beschäftigte sich Sarcerius mit klassischer Philologie. Dafür spricht seine Wirksamkeit an Gelehrtenschulen unmittelbar, nachdem er Wittenberg verlassen hatte. Dieß geschah im Jahre 1530. Johannes Bugenhagen vom Senate zu Lübeck aufgefordert, der Lübedischen Kirche eine evangelisch-lutherische Verfassung zu geben, hatte in dem dortigen, jetzt aufgehobenen Katharinenkloster eine lateinische Schule errichtet und sie unter das Rektorat des Hermann von Herzogenberg gestellt. Dem Sarcerius übertrug er die Stelle eines Conrektors, welche dieser auch und Religion und Humaniora lehrte. Bald genoß er den Beifall der Lübeder, er gewann die Stadt sehr lieb, so daß er seinen exercitiis dialecticis et rhetoricis, die er herausgab, eine laudatio Luebecae anfügte. Angeseindet aber von der wieder gewinnenden katholischen Partei wegen seiner oft schonungs- und rücksichtslos ausgesprochenen evangelischen Gesinnung verließ er Lübeck und ging eine Zeit lang als Lehrer an die Stadtschule zu Rostock. Von hier aus reist er über seine Vaterstadt nach Böhmen nach Wien und Graz, in beiden Städten als Lehrer thätig, nicht minder seiner Gesinnung Angriffen ausgesetzt, bis er auf eine erhaltene Volation vom Senate des Lübedischen Senats in seinen ersten Wirkungskreis zurückkehrte. Doch blieb er nur bis zum Jahre 1536, in welchem er auf Wunsch des Grafen Wilhelm von Ragenellbogen, der auf Anrathen der Wittenberger den Sarcerius gewählt hatte, den passenden Mann zur Einführung der Reformation und Organisation der Kirche in seinen Landen, in's Nassauische geht und zuvörderst das Rektorat der Schule zu Ems vertritt. Das Jahr 1538 bildet einen Wendepunkt im Leben des Sarcerius: nach

zugewandt, widmet er von jetzt an alle Kraft dem Fleiß der Kirche. In diesem Jahre nämlich fängt er das schwierige Werk der Reformation im Nassauischen an und beginnt seine Thätigkeit mit Predigersynoden und Kirchenvisitationen, deren jährlich vier, zwei im Siegenischen und zwei im Dillenburgischen gehalten werden. Den Synoden wohnten stets einige adeliche und gelehrte Männer als Assessoren bei. Sarcerius, als Präses der Synoden, eröffnet jede mit einer Predigt und prüft dann die Geistlichen genau, indem er ihnen dogmatische Fragen stellt und sie examinirt nach seinen *Locis communibus* und seinem *Methodus in novissimos* St. libros. Am 29. April 1538 leitete er die erste Synode mit zwei Redigten ein über das Thema „Von der Bischöffen Pflicht“, und die Frage, welche der Geistlichen zur Beantwortung vorlegte, war: „Ob die jetzt durch die Reformation verbreitete neue Lehre evangelisch und apostolisch sey?“ Ueber Alles führte er ein neues Protokoll und schrieb in Betreff dieser Synoden seine Schrift „de synodis“. Er verfaßte er für seine Geistlichen, welchen zum großen Theil, um erbauliche Predigten zu halten, bei oft geringer theologischer Bildung die nöthigen Hülfsmittel fehlten, die praktisch-exegetische Schriften.

Neben diesen kirchlichen Beschäftigungen nahm er sich der drei lateinischen Schulen in Siegen, Herborn und Dillenburg besonders an und richtete sie trefflich ein. Die Kaiserin Pauli 1541 ernannte ihn der Graf zum Pfarrer und Prädikanten in Dillenburg, „um das Pfarrvolk im dillenburgischen Kirchspiel treulich mit Verkündigung des Wortes Gottes zu unterrichten, dabei im Schloß zu predigen, Beicht zu hören und Sacrament zu reichen.“ An demselben Tage wurde er auch, vermöge eines besonderen Ernennungsbriefes als Superintendent über die Grafschaft eingesetzt. Dem Grafen galt sehr viel und es schlug dieser daher die inständige Bitte des Herzogs Moritz von Sachsen, „ihm den Sarcerius zu einem Doktor der Theologie nach Leipzig um Verbesserung der Universität willen verabsolgen zu lassen“, aus gewichtigen Gründen ab.

Kraftlos nun thätig für den Ausbau der evangelischen Kirche im Nassauischen, blieb doch nicht den Ereignissen und Schicksalen der gesammten evangelischen Kirche fern. Er hatte er mit Luther, Melanchthon, Bugenhagen und anderen bedeutenden Theologen in Schmalkalden getagt und im Namen seines Grafen das schmalkaldische Bekenntnis unterzeichnet. Im Jahre 1543 (im Mai) sehen wir ihn schon zum zweiten Male in's Reichliche reisen, auf Bitten des Kurfürsten Hermann von Köln, um die Reformation in den Rurlanden zu beginnen, und hören ihn in Andernach und in vielen Städten den Leuten herab predigen zu großem Segen und Nutzen für die Ausbreitung der evangelischen Lehre. Im Jahre 1546 geht er noch einmal zum Kurfürsten und wohnt einer von ihm angestellten Kirchenvisitation bei. Aber schon im nächsten Jahre wurde dem neuen Werke der Reformation im Rurlichen durch päpstliche Gewalt ein Ende gemacht. Was hier wieder zu Grunde ging, das suchte Sarcerius im Nassauischen immer mehr zu sichern und zu befestigen. Auch blieb er nicht ohne Einfluß auf die Reformation in Nassau-Weilburg, zu welcher Erhard Schnepf den Grund gelegt hatte. In dieser *), wohl erkennend, daß der dauernde Bestand nur durch das künftige tüchtige Theologengeschlecht gesichert sey, nahm er die Stipendiaten der drei lateinischen Schulen (s. oben), nachdem er mit vieler Mühe das Stipendienwesen geordnet hatte, unter seine Obhut und bildete junge Leute, welche er für fähig zu diesem Berufe mit dem Scharfblicke erkannt hatte, zu Theologen heran. Aber auch seiner gesegneten Thätigkeit wurde, wie der so vieler Amtsbrüder in Deutschland, Einhalt gethan durch den interimistischen Sturm. Auf Befehl des Kaisers mußte der Graf, wenn auch mit trübem Herzen, seinen treuen Diener, als Geistlicher wie als Mensch ihm werth, da

*) Vergl. meine Schrift: De Erhardo Schnepflo, Ecclesiarum et Nassovicarum et Wirtembergicarum Emendatore. Jenae 1865.

er das Interim nicht anerkennen wollte, seines Dienstes entheben. Sarcerius lehrte in seine Vaterstadt Annaberg zurück und lebte in der Stille, nur einige Male predigend. Aber schon im Jahre 1549 erging an ihn der Ruf als Prediger an die Thomaskirche zu Leipzig, welchem er folgte. In dieser Stellung unterzeichnete er am 10. Juli 1551 die sogenannte repetitio confessionis Augustanae, auf Wunsch des Kurfürsten wegen Besichtigung des allgemeinen Concils zusammengestellt, und reiste zugleich mit Melancthon und Valentin Packus, als Abgesandte aus den sächsischen Landen, zu demselben ab (1552). Nach einem dreiwöchentlichen Aufenthalte in Nürnberg lehrten die drei Männer auf Befehl des Kurfürsten wieder zurück. In Leipzig blieb Sarcerius bis zum Jahre 1553, in welchem er, berufen von den mansfeldischen Grafen, die Stelle eines Generalsuperintendenten in Eisleben antrat. Hier hatte vorher, in gleicher Stellung wirkend, Georg Major unter den Geistlichen seines Sprengels viele Anhänger gewonnen für seine Ansicht des bonis operibus, welche den strengen Lutheranern so verhasst war. Im Sinne der Orthodoxie griff sofort Sarcerius in die mansfeldische Kirche ein; in zwei Synoden (1554) zu Eisleben erklärte er sich gegen Major und alle Anhänger desselben, und in einer Provinzialsynode, auf welcher er nebenbei die mansfeldische Kirche von jener Unordnung zu befreien suchte, die er in einer besonderen Schrift schildert, tritt er heftig auf „wider alle Sekten und falsche Lehrer“. Kein Wunder daher, daß er auf dem Wormser Religionsgespräch (1557), welches „wegen allzugroßen Eifers der Orthodoxen“ ohne jegliches Resultat verlief, auch auf Seite derselben gestanden hat. Dafür ist er, nicht ohne geringen Antheil am entstandenen Zwiespalt, in den heftigen Spottgedichten „synodus avium“ und „hortus Libani“ des Wittenberger Humanisten Joh. Major's tüchtig mitgenommen worden. Mit seinem früheren Herrn, dem Grafen Wilhelm von Nassau, die alte Freundschaft bewahrend, indem er demselben nicht nur ein Verzeichniß der in Worms anwesenden Theologen, sondern auch eine eigenhändige Copie der verabschiedeten „protostatio“ zuschickte, war dagegen seine Stellung zu seinen jetzigen Landesherrn eine weniger erfreuliche, wozu wohl seine rücksichtslos gehandhabte Strenge gegen seine untergebenen Geistlichen viel beigetragen haben mag. Bald folgte ein Vorgang zwischen ihm und dem Grafen seinen Rücktritt herbei. Im Jahre 1558 hatte er, allerdings ohne des Grafen Gehard von Mansfeld Vorwissen und Befehl, einen überlichen, nebenher dem Majorismus ergebenen Geistlichen seines Amtes entsetzt. Aergerlich hierüber, entzog der Graf seine Geistlichen der Inspektion des Sarcerius, was auch bald darauf der Bruder des Grafen that. In seiner Thätigkeit befreit seines Amtes müde, war daher Sarcerius gern bereit, als Prediger an die Johannis-Kirche nach Magdeburg mit dem Titel eines Ministerii Senior zu gehen.

In der Mitte des Jahres 1559 trifft er in Magdeburg ein, hält vier Predigten und erntet allgemeinen Beifall, mag aber wohl nicht so heftig gegen andere als lutherisch Denkende losgebrochen seyn, wenigstens witterten seine Collegen, meist lutherische Lutheraner, in den Predigten zuviel Mäßigung und Duldsamkeit gegenüber den Lanthonianern und Sektirern und griffen Sarcerius deshalb mit bitteren Schmähen an. Aus Aerger hierüber erkrankte er, und ein schon längeres Leiden (er litt an Gelenkschmerzen) hierdurch verstärkt, machte seinem Leben zum großen Leidwesen seiner Freunde und Aelter, die den Mann schätzen gelernt hatten, am 28. Nov. 1559 ein Ende. Joh. Wigand hat ihm eine glänzende Leichenrede gehalten und Albinus fällt über ihn in der Meißnischen Chronik folgendes Urtheil:

„Lucebat in hoc viro memorabilis gravitas et constantia, non minus in exilium, non ullam ullius hominis potentiam pertimescebat. Paene diu, solum facilius de cursu dimoveri potuisse, quam Erasmus a veritatis prosecutione. Vitam agebat caste et integre, oderat luxum, tempestive de convitiis redibat, amabat simplicitatem, exsecrabatur sophisticam et laborum erat laborantissimus. Ecclesias viginti quatuor comitatum constituerat et juxta reformatam religionem ordinaverat, concionator erat disertus, copiosus et gavisus in aculeos in animis auditorum relinquens.“

ad in der That war Sarcerius ein in jeder Beziehung gebiegener Mann: im Wandel muth und unbescholten, von festem Willen und Charakter, der nie der Gewalt zu weichen gewohnt war, stets dem Wahlspruch folgend: „Mein Schwert soll durchdringen große und kleine, Herren und Knechte“, der Schmeichelei völlig fremd, in Gunst und Ansehen bei den meisten Fürsten, denen er der Reihe nach diente. Als Theologe gesetzt, seiner Richtung nach besonders seit dem Interim „streng lutherisch“, vielleicht fast sehr darauf bedacht, der Schaar sogenannter Orthodoxen beigezählt zu werden, eben ausgezeichnet als Lehrer wie als Prediger, der die großen Uebel in der Gemeinde rante, ohne Furcht sie aufzudecken und mit schneidender Schärfe bloßzulegen, voll heißen Eifers, sie durch Zucht und Vermahnung im Herrn zu heilen, dabei ein Prediger in hinreißender und eleganter Beredtsamkeit. In seinen Amtsgeschäften thätig und mäßig, als Kirchenoberer eben so energisch und streng, wo es einzugreifen und zu handeln, als taktvoll und geschickt vor vielen Anderen, wo es zu bessern, zu ordnen und einzurichten galt. Seine literarische Thätigkeit, sehr ausgedehnt und segensreich, hat mit seinen amtlichen Stellungen Hand in Hand. Seine Schriften, insgesamt in praktischen Elemente durchdrungen, schon zu seinen Lebzeiten von den Reophyten in Protestantismus für göttliche Orakel erklärt, von Grenius dem Golde gleich erachtet, sind ein großer Theil derselben noch jetzt werthvoll, lassen sich in zwei Klassen theilen. Die, welche er vor dem Jahre 1536 verfaßt hat, verfolgen meist pädagogische Zwecke. Dahin gehört seine in Lübeck geschriebene „Dialektik und Rhetorik“ und ein „Schulbuch für Knaben, welche anfangen, aus dem Lateinischen zu übersetzen.“ Nur eine Schrift aus dieser Zeit ist theologischen Inhalts, und zwar die schon 1528 zu Basel erschienene „Anweisung, die heilige Schrift zu interpretiren“, deren erste Ausgabe Heinrich VIII. von England gewidmet ist. Was er nach dem Jahre 1536 geschrieben hat, bezieht sich lediglich theils auf praktische Theologie, theils auf Organisation der Kirche und auf Kirchenzucht. Als Kirchenoberer darauf bedacht, seine Geistlichen durch genaue Christenkenntnis und praktische Schriftauslegung zum Predigen geschickt zu machen, legt er für dieselben mit Ausnahme der Apokalypse, der Pastoral- und katholischen Briefe das ganze Neue Testament aus, und aus dem Alten viele Bücher, wie den Pentateuch, das Buch Esra, in präciser Sprache, überall darauf bemüht, zu zeigen „perpetuam positionem textus cohaerentis grammaticam“ (1538 — 1544). In gleichem Interesse hat er schon 1538 seinen Katechismus „per omnes quaestiones et circumstantias, quo in justam tractationem incidere possunt, in usum praedicatorum“, sowie den um diese Zeit darauf erschienenen „tractatus de ratione discendae theologiae“ geschrieben. Auch seine „Postille zu den Sonntagsevangeliis“ und die Interpretation der Sonntags- und Festepisteln als Vorarbeiten zu den „Scholien des Neuen Testaments“ ist bemerkenswerth. Ebenso legte er in die Hand seiner Geistlichen seine „concionones annuae“ in 4 Bänden (1541). Als dogmatische Hülfquellen schreibt er für sie die „loci communes Theologiae“, denen er im Jahre 1540 eine Schrift „De consensu verae Religionis et S. patrum, imprimis autem D. Augustini super praecipuis Christianae Religionis articulis“ vorausgeschickt hatte. Um's Jahr 1546 gibt er seine „methodi praecipuos scripturae divinae locos ad nuda didactici generis praecepta in Theologiae usum composita“ heraus.

In deutscher Sprache hat er „Ueber die Auferstehung Jesu Christi“ und ein „Buch des heiligen Ehestand“ geschrieben. In dem „Dictionarium scholasticae doctrinae“ hat er dem „Berichte, daß der Papisten fürnehmster Grund, dadurch sie vermögen das Christenthum zu halten, nichtig sey“, polemisiert er gegen die katholische Kirche.

Seine zahlreichen auf Kirchenverwaltung, Kirchenamt und Kirchenzucht bezüglichen Schriften sind meist deutsch geschrieben. Lateinisch verfaßte er den „Dialogus rationem veterum synodorum cum generalium tum provincialium item visitationum et nuper habitae synodi et visitationis pro pastoribus comitatus Nassovensis sub D. Guilelmo comite simulque explicans ejusdem visitationis acta, quae

cognita et aliis regionibus multum utilitatis adferre possunt" (1539). Von den deutsch geschriebenen hierher gehörenden Werken nenne ich noch: „Einer christlichen Ordination Form und Weise“, „Ein Büchlein vom Banne“, „Von christlichen nöthigen und nützlichen Consistorien oder geistlichen Gerichten“ und „Von einer Disciplin, dadurch Bucht, Tugend und Ehrbarkeit mögen gepflanzt werden“ (sämmtlich aus dem J. 1555), endlich sein „Pastorale“ vom J. 1559, in welchem er das ganze Amt eines Geistlichen genau beschreibt, zum zweiten Male von seinem Sohne herausgegeben (s. den folgenden Artikel).

Quellen. Adami vit. Theol. Germ. Heidelb. 1620. pag. 325 — 327. — Fröheri Theatr. Erudit. p. 180. — Joh. Herm. Steubing, Biographische Nachrichten aus dem XVI. Jahrh. S. 1 — 16. — Seckendorfii de Lutheran. lib. II. Sect. 36. §. LXXX. IV. I. p. 219. — Sleidan. in comment. LXX. — Ved. Joh. Friedrich der Mittlere. Anhang S. 151. — Engelhardt in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1850. I. S. 70 u. a. m.

Sarcerius, Wilhelm, der einzige Sohn des Erasmus Sarcerius*), der dessen Jugend uns so viel als nichts bekannt ist, hatte auch Theologie studirt und verwaltete das Amt eines Pastors zu Petri-Paul in Eisleben, wurde aber, weil er lutheranischen Irrthümern anhing, aus seiner Stellung dimittirt. Er ging hierauf als Prediger nach Mansfeld und ist als solcher gestorben.

Schriften, welche er herausgegeben hat, sind: „Leich-, Tauf- und Wasserpredigten“, „Geistliches Herbarium“, „Fechtschule Jesu Christi“ und „Höllischer Trauergefang“. — Auch besorgte er die zweite Ausgabe des „Pastorale“ seines berühmten Vaters mit dem Titel: „Pastorale oder Hirtenbuch, darinn das ganze Amt aller treuen Pastoren, Lehrer und Diener der christlichen Kirchen, beider Ihr Lehr und Leben belangend, beschrieben wird. Vormalß durch den ehrwürdigen Herrn Erasmus Sarcerium gesetzt. Jetzt aber durch desselbigen Sohn Herrn Wilh. Sarcerium aufs neue übersehen, mit folg. Schriften, so auch von jetzt gemeldeten seinem Vater seel. gemacht sind, vermehret, nämlich von der Ordination, von Consistorien, vom Banne, von Concilien und Synoden, von der Visitation von geistlichen Gütern. Allen treuen Lehrern und Pastoren zu wissen, sehr nützlich und nothwendig. Gedruckt zu Frankfurt am Main, im Jahr 1565.“

Quellen. Böcher, Gel.-Lex. Art. „Wilh. Sarcerius“. — J. A. Trinius, Gesch. alter und neuer Gottesgelehrten. Bd. III. Leipz. 1756. Karl Färber.

Schade, Georg, Regierungs- und Obergerichtsadvokat in Altona, später in Hamburg, geboren in Apenrade am 8. Mai 1711, verdient einer Erwähnung in dieser Encyclopädie wegen seiner in Berlin und Leipzig im Jahre 1760 anonym erschienenen Schrift: „Die unwandelbare und ewige Religion der ältesten Naturforscher und sogenannten Adepten, oder geometrischer Beweis, daß die Metaphysik die wahre theoretische und die Moral die wahre praktische Gottesgelahrtheit sey u. s. w. Aufgesetzt von einem Schüler der Wahrheit an seinen Freund“, — in welcher Schrift er, der Vorrede zufolge, unumstößlich geometrisch zu beweisen versucht, „daß die natürliche Religion oder das größte Gebot des größten Erneuerers der natürlichen Religion: „Liebe Gott über dich und deinen Nächsten als dich selbst“, nicht allein zulänglich, sondern auch das einzige wahre und sichere Mittel zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit sey.“

Seine Beweisführung ist wörtlich folgende: „Die Gewißheit eines zukünftigen seligen oder unseligen Lebens ist der stärkste Antrieb zur Tugend und am stärksten die Menschen von den Lastern abzusprechen. Diese Gewißheit zu erlangen, muß jeder zuvörderst wissen, was endlich oder unendlich ist; nämlich daß endlich ist, dessen Ende

*) Außer diesem Sohne hatte Erasmus Sarcerius noch zwei Töchter, von denen die eine mit Matthias Dresser zu Erfurt, die andere mit dem Pfarrer Zacharias Prätorius zu Eisleben verheirathet war. Wer die Gattin des Erasmus Sarcerius gewesen ist, habe ich nicht erfahren können.

menheit vermehrt oder vermindert werden kann, unendlich aber, was keiner solchen Vermehrung und Verminderung fähig ist, sondern alle möglichen Grade der Vollkommenheit zugleich besitzt. Unter die endlichen Dinge gehören die menschlichen Seelen, deren Kräfte und Vollkommenheiten durch Uebung vermehrt und durch Unterlassung der Uebung vermindert werden können. Die Seele wird also vollkommener und Gott ähnlicher, je mehr sie ihre Kräfte anwendet zu ihrem und Anderer wahrem Besten, und unvollkommener, je mehr sie dieselben auf Bosheit und anderer Menschen Unglück wendet. Daraus folgt nun, daß sie an ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Ähnlichkeit und Unähnlichkeit mit Gott Schuld seyn und sich also wegen der bösen und guten Handlungen Vergnügen und Mißvergnügen bei ihr einfinden könne. Es ist auch daneben aus der Erfahrung und der Natur der Sache offenbar, daß im Guten ähnliche, vernünftige Wesen an einander Vergnügen haben müssen, und zwar um so viel mehr, je vollkommener sie sind und je besser sie sich erkennen; da hingegen ein Mensch, der sich bemüht, seine Nebenmenschen dumm und unglücklich zu machen, an einem Wesen, das verständiger und glücklicher zu machen sucht, ein desto größeres Mißvergnügen empfinden muß, je größer seine Bosheit, und je größer sein Verstand ist, den Unterschied zwischen sich und jenem einzusehen. Nun bleibt aber die Seele nach dem Tode des Leibes mit allen und ebendenselben Eigenschaften, Kräften, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten und mit ebendenselben Leben, ebendenselben Vorstellungskraft, die sie in der Vereinigung mit dem Leibe erlangt hat. Zu den im Leben auf Erden sich erworbenen guten Eigenschaften und Fertigkeiten ziehen sich dann neue und subtilere, und unähnlichere, obgleich unvollkommenere Partikeln oder einfache Substanzen (nach dem gemeinen Gesetze der Natur, vermöge dessen über die ganze Natur die ähnlichen Substanzen einander suchen, und insonderheit unvollkommenere lieber mit den vollkommeneren zusammenhängen, als sie unter sich coheriren) nach ihnen hin, hängen mit ihnen zusammen und formiren ihnen neue Leiber. Womit sie nach dieser Beschaffenheit ein anderes Schema perceptionum oder einen anderen Leib, der aus feineren Partikeln besteht, daß sie Alles, weil sie von dem Bande des vorhin gehabtten gröbteren, unähnlichen Leibes befreit sind, theils besser und mit größerer Richtigkeit und Deutlichkeit sehen können, theils auch der neuere und subtilere Leib viel empfindlicher gegen alle Gegenstände ist, als der gröbere sinnliche menschliche Leib war. Daraus folgt, daß die Seelen derer, welche in dem vorigen Leibe ihr eigenes und Anderer Wohl nach Vergnügen befördert haben, an Gott ein Vergnügen empfinden müssen, und zwar um so viel mehr, je ähnlicher sie ihm sind, und dies Vergnügen muß ewig dauern, weil Gott unendlich ist und die Glückseligkeit seiner Geschöpfe gern will. Die boshaften Seelen müssen an diesem höchst vollkommenen Wesen, wegen der großen Unähnlichkeit, Mißvergnügen empfinden, und zwar um so viel mehr, je mehr sie diese Unähnlichkeit bei den zugenommenen Kräften der Seele erkennen. Dies Mißvergnügen muß auch so lange dauern, je größer die Fertigkeit im Bösen geworden ist. Daher man wünschen sollte, Gott vernichte sie lieber, als daß er sie ewig unglücklich seyn ließe. Aber es ist ein anderer Weg, ihnen zu helfen, der sich für das vollkommene Wesen besser schickt. Denn es ist wohl zu merken und die Erfahrung zeigt es auch, daß lasterhafte Fertigkeiten und deren üble Folgen nicht ewig bei einer vernünftigen Seele dauern können, ob es gleich mühsam ist, sie auszurotten, und dazu Zeit erfordert wird. Es ist aber doch möglich, daß sie sich ändern und tugendhaft werden können, weil das Böse nach und nach mehrere Kräfte überkommen kann; so kann dennoch das Mißvergnügen und die Qual der abgeschiedenen lasterhaften Seelen nicht von ewiger Dauer seyn, weil Gott aller Geschöpfe Wohl und nicht ihr ewiges Unglück will, und eine Seele ohne dieß einen natürlichen Trieb hat, ihr wahres Beste zu befördern; sondern sobald sich die Seele in dem feineren Körper das Böse abgewöhnt und das Gute angewöhnt hat, muß die Qual aufhören. Und dieß ist das vernünftigste Sy-
stem, das von dem Zustande der Seelen nach dem Tode zu erdenken ist, weil es dem

Vollkommenheiten Gottes vollkommen gemäß ist. Es ist auch um desto gewisser, weil in der ganzen Natur die einfachen Substanzen, die sich besser für ihren Zustand schiden, wieder vereinigt und metaphysisch vollkommen werden, weil Gott nach seiner allerhöchsten Güte den endlichen Substanzen so viel Vollkommenheit beilegen muß, als sie ihren Umständen nach fähig seyn können, mithin immer ihre Kräfte zu vermehren suchen muß, welches der Grund von der vernünftigen Metempsychosis ist, einer vernünftigen und nicht fabelhaften Auferstehung.“

Außer dieser wunderlichen Beweisführung enthält die Schrift nur noch eine Widerlegung möglicher Einwendungen gegen ihre Deduktion und zahlreiche Rastereien gegen das Christenthum und dessen Lehrer.

Fast zugleich mit dieser Schrift erschien zu Altona: „Des Herrn Rosenbois, D. und Prof. der Gottesgelahrtheit bei der Akademie zu Kopenhagen, Anlegung einer deistischen Schrift, die unwandelbare ewige Religion der alten Naturforscher und Adepten betitelt, mit einer Vorrede von dem Nutzen einer demonstrativen natürlichen Religion u. s. w., herausgegeben von Georg Schade“, die, allem Anscheine nach, nur geschrieben war, um die Aufmerksamkeit noch mehr auf die bezügliche Schrift Schade's hinzuleiten.

Bald nachdem „die unwandelbare und ewige Religion der Adepten“ erschienen war, ließ der Magistrat in Hamburg sie „wegen der darin enthaltenen gotteslästerlichen Ausdrückungen und auf die gänzliche Verachtung aller geoffenbarten Religion gerichteten Absicht“ öffentlich „auf dem ehrlosen Block“ durch den Frohn verbrennen. Von dem König von Dänemark, Friedrich V., wurde Schade in Folge dieser Schrift seines Amtes entsetzt und auf die Insel Christiansoe bei Bornholm verwiesen. Erst im Jahre 1775 wurde er unter der Regierung Christian's VII. begnadigt und wieder zur Betreibung der Advokatur in Kiel zugelassen.

Eine von Schade im Jahre 1751 in Altona gegründete „Gesellschaft der Wissenschaft und Tugend zur Ausbesserung der höheren Natur- und Geisteslehre“, bei welcher er als erster Sekretär fungirte, bestand auch noch nach seiner Verbannung bis zum 1. 1765. (Seine Schrift: „Nachricht vom Anfang, Wachsthum, Hindernissen und mehrigem Fortgange und Nutzen der allgemeinen Gesellschaft der Wissenschaft und Tugend bis auf das Jahr 1757“, die ohne Angabe des Ortes und des Jahres erschienen gibt über das ganze Unternehmen nähere Nachricht). Eine eigene Buchdruckerei, die mit dieser Gesellschaft verbunden war, wurde auf kurze Zeit für Schade die Veranlassung zur Herausgabe einer Staats- und gelehrten Zeitung.

Nach Aufhebung des Exils lebte Schade in Kiel, fern von aller bisherigen Schäftellerei, nur seinem Berufe und starb daselbst am 10. April 1795.

Vergl. J. A. Volken, Historische Kirchen-Nachrichten von der Stadt Altona. Bd. II. S. 129 ff., wo auch Schade's übrige Schriften genannt sind. — Nova Acta historico-ecclesiastica. Bd. III. S. 362 ff. und Bd. VI. S. 88 ff. — J. A. Ernius, Freidenter-Periton. 1. Zugabe. S. 111 ff. — J. A. Ernesti, Neue theologische Bibliothek. Bd. II. St. 4. S. 334 ff. — Hamburger gel. Anzeigen und Nachrichten von 1760. S. 689 ff. — Meusel, Periton der verstorbenen deutschen Schriftsteller. Bd. XII. S. 63 ff. — v. Huth, Versuch einer Kirchengesch. des 18. Jahrhunderts. Bd. II. S. 760 f. L. Heller.

Schade, Johann Caspar, wurde im Jahre 1666 zu Rühndorf im Saubergischen geboren, von wo sein Vater als Vice-Superintendent nach Schleswig versetzt wurde, woselbst der Knabe seine weitere Erziehung erhielt. Schon in dem Alter war ein starker Gebetstrieb und eine innige Liebe zum Heiland erwacht. Eine Zeit lang war dieser fromme Sinn durch Spöttereien seiner Mitschüler auf dem Gymnasium zurückgedrängt worden, doch gegen die Zeit seines Abganges zur Universität hin an seine Kräfte gekommen. Im Jahre 1685 bezog er die Universität Leipzig, war fromm gesinnt, doch in göttlichen Dingen noch wenig erleuchtet. Von der von

gegangenen geistlichen Erweckung war in Leipzig damals noch wenig zu spüren. Schon nach seiner Ankunft machte Schade zwar die Bekanntschaft mit Frände, der ihn zu seinem Famulus annahm, doch war für Frände selbst die Zeit der Erweckung noch nicht kommen, welche erst von seinem Aufenthalt in Eüneburg an datirt. Ohne weitere Anregung von außen gelangte indeß Schade, nachdem Frände im Jahre 1687 Leipzig oder verlassen hatte, durch anhaltendes Schriftstudium zu einer lebendigeren Frömmigkeit und war der Erste, welcher auf den Wunsch einiger Studirenden ein Collegium biblicum über den ersten Brief Petri zu lesen begann. Im Jahre 1689 kam Frände, ein heiligem Eifer beseelt, nach Leipzig zurück und brachte durch sein Collegium wiederum eine Anregung hervor, welche auch Schade's Zuhörerschaft vergrößerte, und in demselben Jahre eröffnete auch Anton sein Collegium biblicum. Bald indeß sollte dieses Kleeblatt gesprengt werden. Anton wurde in demselben Jahre als Superintendent nach Rochlitz berufen, Frände verließ, nachdem ihm die theologischen Vorlesungen unterstellt worden waren, im Jahre 1690 zum zweiten Male Leipzig, und bei einem Aufenthalte in Berlin wurde Schade ohne sein Rathum als Diakonus an die dortige Nikolai-Kirche berufen.

Einige Monate nachdem Spener, zum Probst an dieselbe Kirche berufen, in Berlin sein Amt angetreten hatte, traf auch Schade ein, und das zarteste christliche Band, welches geistliche Amtsgenossen verbinden kann, schloß nun den älteren und den jüngeren zusammen; auch die zwei anderen Collegen von derselben Kirche, Schindler und Wismann, sind als Männer derselben Schule und Gesinnung bekannt. Was Spener in Schade vorzüglich ehrte und bewunderte, war die Gabe, einfältig und doch eindringend zu predigen, und der Amtseifer, von welchem so ganz galt: Ich hab nur Eine Passion und die ist Er, nur Er. Die große Temperamentsverschiedenheit zwischen dem freudigen jungen Feuergeiste und der maßvollen Bedächtigkeit in Spener bewirkte indeß die Differenzen der Ansichten, welche dieses Verhältniß für Spener eben so sehr zur Quelle großer Betrübniß als heiliger Freude machten. Ganz richtig urtheilt Spener in seiner Reichenpredigt über das Temperament des seligen Mannes, daß er „von Natur ein Temperament gehabt, wie auch die Gestalt es gegeben, welches zur Schwermuth, Trägheit und daraus, wo das Gewissen gedrückt wird, Festigkeit und was daraus hervorgeht geneigt gewesen, daher er auch natürlicherweise seinen Strupeln, wenn einige ihm entstanden, so viel weniger zu widerstehen vermocht, noch anderer Erinnerung sich geben können.“ — Es war ein melancholisch-cholerisches Temperament, und solche sind es, welche sich am leichtesten zu den — damals mit dem Namen der „Ansechtungen“ bezeichneten — Gewissensstrupeln neigen und, ohne verständigen Einreden Raum zu lassen, mit rücksichtsloser Consequenz ihre Eingebungen zu verfolgen pflegen. Christo zu gewinnen, einen anderen Gedanken, ein anderes Interesse kannte Schade nicht; auch auf das eheliche Leben hatte er nur aus diesem Grunde verzichtet. Zu seinen Predigten, welche scharf und rücksichtslos, aber auch eindringend und Herzen erwerbend waren, kamen Besuche hinzu und Erbauungsfunden, bei denen es, wie Spener gesteht, an Unvorsichtigkeiten nicht fehlte — vor Allem erwies er sich, in der Ueberzeugung, welche damals die treuen Glaubenszeugen durchdrang, daß die Kirche von unten auf wieder gebaut werden mußte, als den treuesten Katechismusunterricht. Gerade dasjenige Mittel der Seelsorge aber, welches die lutherische Kirche als das fruchtbarste Feld betrachtete, der Beichtstuhl, es, welches für ihn nur zur Marterkammer wurde. Welche Handhabe die Privattheologie darbiete, mit dem Worte Gottes in die tiefsten Schlupfwinkel des Herzens einzudringen, verläugnete sich auch Schade nicht, und hätte er es, die geistliche Weisheit, die Spener würde ihn eines Anderen belehrt haben. Doch was gehört dazu, wenn der Beichtstuhl solche Frucht bringen soll? Vor Allem die Kenntniß des Herzenszustandes der Confitenten. Wie jedoch war dieselbe in jener Zeit zu erlangen, wo das Gemeinleben sich schon so zu lodern begonnen hatte, daß der Seelsorger einen Theil seiner Beichtkinder kaum dem Namen nach kannte? Seelsorgerische Be-

sprechungen im Beichtstuhl hätten dem Mangel abhelfen sollen, aber wie waren sie möglich bei der geringen Zahl von Geistlichen und bei den Massen, welche namentlich an Festtagen dem Beichtstuhle zuströmten? Wie andere besonders eifrige Geistliche hatte allerdings auch Schade den Freitag zu Anmeldungen und Besprechungen festgesetzt, wie wenig reichten jedoch die wenigen Stunden dieses Einen Tages für die großen Massen hin. Und nun die große Zahl derer, deren Beichte sich nur auf die Recitation einer auswendig gelernten Formel beschränkte, und darauf die Absolution der einzelnen Gewissen und eine Absolution ohne Retentionsformel, denn nur in einzelnen Kirchen Süddeutschlands war eine solche eingeführt worden! Und wenn nun die ohnehin schon todtten und verhärteten Gemüther mit der erneuten Zuversicht, Kinder Gottes zu seyn, aus dem Beichtstuhl herausgingen, was anders wurde derselbe, als das stärkste Mittel, die ohnehin schon sicheren Gemüther noch mehr zu verhärten! Hatte aber auch der Seelsorger den Zustand gefährlicher Sicherheit bei seinen Beichtfindern erkannt, so konnte es helfen, wenn nach der weltlichen Kirchengesetzgebung die Zurückweisung vom Sacrament doch nur bei bürgerlichen Criminalvergehen gestattet war!

Dies die Praxis der Privatbeichte, über welche damals von vielen Seiten her die Klagen treuer Seelsorger laut wurden. Unter diesen war nun auch Schade. Schon im Jahre 1695 trat er vor seiner Gemeinde mit einer Predigt gegen das Beichtwesen auf, welcher Spener am folgenden Fasttage mit einer Predigt „über den rechten Gebrauch und Mißbrauch des Beichtwesens“ entgegenzutreten sich gebrungen fühlte. Auf Schade's Bitten übernahmen die befreundeten Collegen eine längere Zeit hindurch seine Vertretung im Beichtstuhl, als jedoch diese Einrichtung wieder aufgehoben wurde, ging seine Noth auf's Neue an, und im Jahre 1697 erschien von ihm, wie es heißt, ohne sein eigenes Zuthun, durch einen Studirenden die Schrift über die „Praxis des Beichtstuhls und Abendmahls“, in welcher er in heiligem Unmuth über die herrschenden Mißbräuche in den Ausruf ausbricht: „Beichtstuhl, Satanstuhl, Höllenstuhl“, welche Worte er nachher auch von der Kanzel aus der Gemeinde zuruft. „Als ich diese Schrift“, sagt Spener, „erstmal durch einen guten Freund zu sehen kriegte, meinte ich des Lobes zu seyn aus darüber gefaßtem Schrecken.“ Wohl gelten jene Worte ebenso wie jener bekannte Ausspruch Heinrich Müllers über die vier stummen Kirchengebäude „Lauter Beichtstuhl, Predigtstuhl und Altar“ nur dem Mißbrauch, nicht dem Gebrauch, aber unverwahrt, wie sie hingestellt waren, dienten sie doch dazu, nicht nur die Uebelwollenen herauszufordern, sondern auch wohlgesinnten Christen ein Aergerniß zu geben. So ging indeß auch Schade's Entsetzen über die Mißbräuche des Beichtstuhls, das ihm wie Spener bezeugt, das Beichtwesen überhaupt ein Gräuel geworden war. Der Schmerz, den Spener über Schade's Leidenschaftlichkeit, zugleich aber auch über die Gewissensnoth seines reblichen Freundes empfand, war außerordentlich. Als er die Marterkammer blickte Schade, wie er selbst sagt, jedem Sonntage entgegen, auch in die Nächte zwischen Sonnabend und Sonntag in lautem Jammer schlaflos zu, so überdacht er die Furcht aus, über seinen Knechten den Verstand zu verlieren. Um Mittel, sein Gewissen zu entlasten, sah er nur darin, wenn ihm von seiner Behörde statt der Privatabsolution des Einzelnen die allgemeine Absolution gestattet würde, dieselbe nicht nur in der reformirten, sondern auch in einigen lutherischen Landeskirchen im Elsaß und in Frankfurt üblich war. In der That erlaubte er sich auch, ohne von seiner Behörde autorisirt zu seyn, die kirchliche Ordnung zu durchbrechen und seine eigene Hand die allgemeine Beichte einzuführen. Auf geschehene Inhibition erinnerte er sofort wieder auf dieses Auskunftsmittel, zog sich nun aber auch gänzlich vom Beichtstuhl zurück. Es war nahe daran, daß in Folge dessen die Dimission der Beichtfindern verhängt werden sollte, hätten nicht die günstigen Zeugnisse des Berliner Rathes und die eingelegte Fürbitte eines Theils der Bürgerschaft den Kurfürsten zu mildern vermagt. Eine Commission zur näheren Besprechung mit Schade und seinen Anhängern unter der Bürgerschaft wurde unter dem Präsidium des Geheimraths

hwerin, des Freundes von Spener, eingesetzt. In dieser erklärte sich Schade zur Friedigung Spener's, aber ein neuer Berg thürmte sich auf, als etwa fünfzig Bürger Asten, von dem Sakrament sich gänzlich zurückziehen zu wollen, wenn ihnen nicht die Freilassung von der Beichte, welche ja auch Luther für zulässig erklärt, gewährt würde. & welcher väterlichen Sorgfalt Spener bei den Behörden, bei dem Oberpräsidenten, Danneberg und dem Consistorialpräsidenten von Fuchs alle übeln Folgen für den treuen Mitarbeiter abzuwenden suchte, zeigen seine damals mit Frande gewechselten Briefe (im Archive des Halle'schen Waisenhauses). Bedenklicher war er über die Meinung des Besuches der Bürgerschaft, denn nach beiden Seiten hin fand er die Rassen fast gleich stark. Die damaligen Toleranzgrundsätze der Brandenburgischen Regierung gaben indeß der schwierigen Angelegenheit einen für Spener unerwarteten begünstigenden Ausgang. Nachdem der Kurfürst von seiner Reise nach Preußen zurückgekommen war, erfolgte am 16. Nov. 1698 das auch durch den Druck bekannt gegebene Decisum, „daß die Privatbeichte, wie sie bisher üblich, fortbestehen solle mit dem Sonnabend Nachmittag abzuhalten, auf die bessere Vorbereitung der Communanten berechneten Aufsermon vor dem Altare; denjenigen aber, welche sich über die Privatbeichte Strupel machten und sonst unbescholtenen Wandels seyen, solle das Nachstehe, auch ohne solche zu nehmen, gestattet werden, nur unter der Bedingung, sich in der Woche vorher bei ihrem regelmäßigen Seelsorger zu melden, um ihnen, wo es nothwendig erschiene, die erforderlichen Vorhaltungen zu machen.“ „Ich bin nicht im Abrede“, so Spener, „daß ich mehr Lärm über dieses Decisum besorgt habe, als sich darauf ereignen; denn obwohl von Seiten einiger Prediger wegen Admission dieser Leute sich Schwierigkeiten ereignet, so dann vieles Murren der Leute gehört worden, ist es doch nicht ein bei der Verordnung geblieben, sondern es legte sich Alles allgemach.“ — Eine solche Verordnung ist dann auch in Ostfriesland erfolgt, als sich dort dieselben Bedenken an die Privatbeichte erhoben.

Diese Erledigung von seiner schwersten Bedrängnis sollte Schade nicht mehr erreichen; schon am 25. Juli des Jahres 1698 wurde er in seinem 33sten Lebensjahre dem Zeitlichen abgerufen. Der Grimm des gegen ihn aufgeregten Pöbels wurde durch seinen Tod noch nicht beschwichtigt. Schon am Tage vor der Beerdigung hatte er sich in lauten Schmähungen Luft, nach derselben wurde sein Grab verwüßt und würde selbst der Leichnam aus demselben gerissen worden seyn, wäre nicht die Polizeiwache dazwischen getreten. — An der St. Nikolaiirche findet sich noch heute sein Grabmal, auf welchem die ausführliche Unterschrift unter seinem Bildniß Berlin die Leiche zuruft:

„Berlin, vergiß nicht, was Dir der Herr durch ihn Gutes gethan hat!“

Die Hauptquelle ist der Aufsatz über Schade in Arnold, Leben der Gläubigen, in den „Zusätzen“ S. 111, worin auch die Skizze Schade's von seinem eigenen Grab und die Leichenrede Spener's enthalten ist. Hieraus und mit fleißiger Benutzung der Hülfsmittel ist der treffliche Aufsatz in der Evangel. Kirchenzeitung, Jahrg. 1860. 489 f. gearbeitet.

Tholud.

Schinner, Matthäus, Bischof von Sitten (daher gewöhnlich Soudunensis genannt) und Cardinal, erscheint als eine bedeutende Persönlichkeit, die mit der Anbahnung der Schweizerischen Reformation in vielfacher Beziehung steht und durch ihr politisches und militärisches Treiben insbesondere die damalige Verweltlichung des Papstthums befördert. Geboren gegen das Jahr 1470 in dem kleinen Dorfe Mällibach im Kanton Valais als Sohn geringer Landleute, erhielt er seine Bildung in Zürich und Lugano, hier unter Teodoro Lucino. Sein ausgezeichnetes Gedächtniß, sein beharrlicher Fleiß und große Lebendigkeit des Geistes ließen Vorzügliches von ihm erwarten. Er übete eine Landpfarre, bis er durch seine hinreißende Beredsamkeit als Prediger, in der Eifer für die Studien und seine Liebesthätigkeit die Aufmerksamkeit des Bischofs von Silenen auf sich zog. Dieser ernannte Schinner im Jahre 1490 zum Dom-

herrs, wurde aber als eifriger Anhänger Frankreichs vertrieben. Durch Schts Hilfe gelangte sein betagter Oheim auf den Bischofsstuhl; er wurde dessen Ab Nach seinem Tode im Jahre 1509 erhielt er selbst das Bisium, mit welschaftsrechte über ganz Wallis verbunden waren. Auf seinen Antrieb löste im Jahre 1513 vom Erzbisthum Tarantaise und stellte es unmittelbar unter lichen Stuhl. Die Kämpfe in Italien zogen Schinner auf den Schauplatz päisichen Politil. Lebhaft, klug, gewandt, kraftvoll in Wort und That, so l Dinge, daß der Volksglaube ihm deshalb einen Dämon zuschrieb, an Entbel wöhnt, wie zur Wollust geneigt, ein Mann des Volkes wie der Hölse, war e geringem Einfluß. Von Frankreichs König Ludwig XII., dem er anfangs f angeboten haben soll, vernachlässigt, verfolgte er eifrigst die Interessen des Hofes; er trat den Werbungen Frankreichs in der Schweiz entgegen, mit R milian seit dem Reichstage zu Constanz vom J. 1507 persönlich befreundet. 1509 besuchte er Pabst Julius II., der ihn zu einem der Richter über den Dominikaner Berns ernannte; von ihm mit Ablassbullen und Geld versehen die Eidgenossen im J. 1510 zu einem Bündniß „zum Schutze der Kirche Pabste zu bringen, wobei freilich die von diesen gewünschte Verbesserung i Dingen, zumal die Beseitigung des Unwesens der Courtisanen sehr zurück Sommer des Jahres 1510 sammelten sich 9000 Mann im Wallis, zoge Alpen angeblich zum Schutze des Pabstes gegen den Herzog von Ferrara, i aber gegen die Franzosen, welche Mailand inne hatten. Als sie, von diese ununterrichteter Sache heimkehren mußten, wurde der Unwille des Volkes gege durch die französische Partei geführt, so heftig, daß dieser verkleidet unter m Gefahren über das Gebirge nach Rom floh. Hier erhielt er am 20. März Kardinalshut als Kardinal-Priester S. Pudencianae. Geschickt benutzte er i die bei den Schweizern gegen Frankreich eingetretene Erbitterung, um sie dem Pabste dienstwillig zu machen. Eine eidgenössische Gesandtschaft, die nedig aufsuchte, woselbst er als legatus a latere glänzend einzog, gewann durch seine Versprechungen. Es erfolgte der kurze glänzende Feldzug, „P genannt, in welchem 20000 Eidgenossen in wenigen Wochen die Franzos Lombardie vertrieben. Schon in Verona erschien Schinner mit päbstlichen einem Herzogshute, auf den in Perlen das Sinnbild des heil. Geistes gestid einem prachtvollen Schwerte, und begeisterte die Soldaten durch seine Redel bezaubernd auf die Krieger wirkte, wie keines Priesters Worte es vermocht Tagen des heiligen Bernhard. Durch Stimme, Ausdruck und Blick feste lange, hagere Kirchenflrß mit der stark vortretenden Nase und den schla Ueberall war er zugegen, wo ein sterbender Soldat zu trösten, ein ermatteten oder irgend Etwas zu thun war. Gewohnt, auf harter Erde zu liegen, Holzstoß als Kopfstissen, theilte er alle Strapazen mit den Soldaten, trank b und fastete öfter die ganze Woche. Außer einer Anzahl seidener Banner e Eidgenossen von dem hocherfreuten Pabste durch eine Bulle auf ewige Zeit deutungsvollen Titel „Defensores ecclesiasticas libertatis“. Niemand schil Ereignisse anschaulicher als Ulrich Zwingli, der als Feldpriester der Glarner damals noch geblendet von dem vermeintlich glorreichen Siege der Kirche (f opp. ed. Schuler, Bd. 4. S. 167—172; vgl. Bd. 2. Abth. 2. S. 243—

Schinner nahm als Legat und Generalvikar des Pabstes seinen Sitz in nachdem durch seine Mitwirkung das Herzogthum an Maximilian Sforza gel der ihm die Stadt Vigevano schenkte. Freilich ließ er es den Herzog und se öfter in derber Weise fühlen, daß er, der Repräsentant des Pabstes und z Schweizer, der eigentliche Herr sey im Mailändischen. Große Gefahr drohte von Frankreich her. Umsonst eilte Schinner im Jahre 1514 nach England, rich VIII. zur Verbündung mit Frankreichs Feinden zu bewegen durch sei

Hippica ad excitandos contra Galliam Britannos, welche Toland (1707 in London 1708, 1709 in Amsterdam lateinisch) herausgab. Er war die Seele des Feldzugs im Jahre 1515. Mit äußerster Thätigkeit und größter Kühnheit feuerte er im purpurnen Kardinalsleide die Eidgenossen zum Kampfe gegen das Heer Franz I. an in der gewaltigen Schlacht bei Marignano (der auch Zwingli als glarnerischer Feldprediger wohnte) im September 1515, an Muth und Umsicht dem größten Feldherrn gleich. Franz I. bezugte selbst, dieser Priester habe mit seinem Worte ihm mehr Gefahr und den verursacht, als alle seine Landesknechte mit ihren Spießen. Allein diese furchtbare Niederlage der Schweizer gab seinem Einflusse auf sie einen empfindlichen Stoß. Seiner Frengungen ungeachtet schlossen sie im J. 1516 den ewigen Frieden mit Frankreich. Weg auf der Flucht, genannt Superfox, der Führer seiner Gegenpartei in Wallis, der halb sechs Jahre in Rom gefangen gewesen war, wurde frei, vertrieb ihn und vernichtete sein Schloss. Alle Bemühungen Schinner's, durch Hilfe der Tagsatzung zur Mehr zu gelangen, blieben vergeblich. So hielt er sich denn meist in Zürich, als Hauptort der Eidgenossenschaft, auf, fortwährend gegen Frankreich thätig. Er war für Karl V., dessen Ordnung er in Aachen be wohnte, und brachte die Züricher her, noch im Jahre 1521 gemäß dem bestehenden Vertrage, der erst mit dem Tode des K. (1. Dez. 1521) zu Ende ging, zu Gunsten des Papstes zweimal nach Italien zu ziehen, während zu Zürich in kirchlicher Beziehung durch die evangelische Predigt eine neue Stellung zum Papste sich angebahnt hatte. Mühte er unterwegs Vorsehe zu hören, so nahm er sie mit frommer Miene als der um des Heiles der Kirche willen schuldlos Geplagte gelassen hin. Einer Reformation der Kirche schien er selbst nicht abgeneigt. Mit Erasmus war er besonders befreundet, bot ihm 500 Gulden abgekauft an, falls er nach Rom komme, und dieser wußte seinen Ödnen zu preisen (Erasm. opp. ed. Lugd. Bd. 3.) Wenn Zwingli ihm in Einsiedeln und dann in Zürich der heil. Schrift gemäß die Grundlosigkeit des Papstthums und die Irrthümer der Lehre dringend vorrückte, bezeugte er, wie gern er nach Kräften zur Verbesserung helfen würde *). Zwingli's Vertheidigung sagte ihm zu; der andauernde Kampf gegen die Lehren verband die beiden Männer mit einander, wenn auch aus ungleichen Gründen. Schinner verhinderte im November 1519 zu Basel den Druck der ersten eines Buchs gegen Zwingli's Lehre. Manche besorgten, er sey Schinnern sehr ergeben, während dieser in der Comödie des Ablasskrams eben auch mitspielte; er versichert Zwingli, er durchschaue ihn (ebendas. Bd. 7. S. 57. 96. 98).

Als Luther gefährdet schien in Deutschland, war Schinner unter denen, die ihm im Februar 1519 durch Copito sichere Zuflucht und Unterhalt anboten (Soul. annal. ann. 1519), und gleichzeitig schrieb ihm der Buchhändler Froben, er habe beim Lesen der Schriften Luther's gesagt: Luther, tu vero es luther („lauter“ nach schweizerischer Aussprache)! und: Disputet Eccius quantum velit, Lutherus veritatem scribit. (f. Luther's Werke. Jena, Bd. 1. Bl. 389 a.). Allein die weltlichen Rücksichten hielten ihn an's Papstthum. Wohl predigte er öfter auch in Zürich und wußte, wie Zwingli sagt, den Leuten und ihm selbst die Augen zu blenden, derselbe hielt aber auch, Zwingli klagt, eine heimliche Predigt, die aus dem sedel als aus des tiffels hülle hervorkam, — zu der Eidgenossen allgemeinem Schaden (Zwinglii opp. Bd. 2. Abth. 2.

*) Zwingli schreibt an Valentin Compar: „Mit herren Cardinal von Sitten hab ich vorzeiten (1517) zu den Einsiedeln und demnach zu Zürich oft mit heissen Worten verzeugt, daß das papstthum einen schlechten grund habe, und das allweg mit gewaltiger heiliger schrift. Hat sich genannter Cardinal oft mit Worten gegen mir usgethon solcher gestalt: Schult mir wider zum brett (denn er do je mal in ungnad papstes und päpstinne was, das ist cardinalie gebärend je einen papst), ich wölte dran syn, daß der Uebermuth, so der römische Bißbrucht, an den tag lām und gebessret wurd. Hat auch demnach oft red mit mir von der andrer gschicht wegen gehalten, doch alle uf den schrot (Weise) daß er den falsch erkannte hat mit gestelle“ u. s. w. (f. Zwingli's Werke Bd. II. Abth. 1. S. 7. Bd. I. S. 264).

S. 482). Seine letzten Zeiten brachte er in Rom zu. Als ihn der Generalvikar des Bischofs von Konstanz, Johann Faber, im Jahre 1521 dort besuchte, war er eines Sinnes mit ihm in Hinsicht der Bekämpfung der Reformation; Faber rühmt ihn als den bedeutendsten Beförderer seines Werkes gegen Luther (*Opus adversus nova quaedam dogmata M. Luthori*, 1522, später *Malleus haereticorum*; s. den Art. „Faber“). Zugleich versprach ihm Schinner kräftige Unterstützung, wenn er kirchliche Schriften, wie Trendius, Epiphanius, herausgeben wolle. — Nachdem er dem Conclave beigewohnt hatte, aus dem am 9. Januar 1522 die Wahl Hadrian's VI. hervorging, starb er in Rom am 2. Oktober 1522, nach der nicht hinreichend begründeten Muthmaßung einiger an Gift.

Man s. über ihn Jovii elogium etc.; Josias Simleri Vallesia; die gleichzeitigen Geschichtsquellen; ferner Oluf-Blogheim und Hottinger, Fortsetzung von Müller's Geschichte der Eidgenossen; Ranke, Geschichte der romanischen und germanischen Völker, 1494—1535. Carl Pestalozzi.

Schleswig-Holstein. Es finden sich zwar einzelne Nachrichten von Missionaren, die vor Karl's des Großen Zeit in die Elbherzogthümer gekommen sind, z. B. die Angelsachsen Ecbert um's Jahr 620, Willibrord um 690, Willehad um 750, die besonders an der holsteinischen Westküste wirkten, wie denn auch das erste, aber bald wieder von den Sachsen in einem Aufstande zerstörte Bethaus im J. 776 in Meldorf gegründet wurde. Aber erst die Kämpfe Karl's des Großen mit den Sachsen veranlaßten eine wirksamere Verbreitung des Christenthums in Holstein, und das 788 gegründete Erzbisthum Bremen entsendete dahin die Missionare. Nach völliger Unterjochung der Sachsen im J. 803 und theilweiser Wegführung der Bevölkerung aus Holstein wurde durch Willerich, Erzbischof von Bremen, die Kirche in Meldorf wieder erbaut, und besonders in Dithmarschen das Christenthum verkündigt. Theils zum Schutz der Missionare, theils zur Sicherung des neu eroberten Landes erbaute Karl 808 die Festungen Hammaburg, Hochbuchi und 809 die Burg Effelsfeld (Ipschöe) und gründete in der Nähe der letzteren die Kirche Heiligenstedten, sowie 811 die Kirche in Hamburg. Unter Ludwig dem Frommen drang das Christenthum auch nach Schleswig hin. Der Erzbischof Ebbo, der 823 in Schleswig war, gründete in Welna (Münster) eine Pflanzschule für Missionare und erbaute die Kirche zu Schenefeld. Und als der schleswigsche König Harald Klak zum Kaiser floh, gab dieses Gelegenheit zur Sendung des Ansgar, der 826 die erste Kirche in Hethabye (Schleswig) erbaute, in Dänemark und Schweden das Christenthum verkündigte und als Erzbischof von Hamburg seit 841 die Aufsicht über die vier Lauskirchen Holsteins in Hamburg, Heiligenstedten, Schenefeld und Meldorf führte. Im Jahre 845 von den Dänen vertrieben, erhielt er 849 mit Hamburg verbundene Erzbisthum Bremen und starb am letzteren Orte den 3. Februar 865. In Verbindung mit anderen Missionaren, besonders mit Rembert, machte er wiederholte Versuche, in Schleswig das Christenthum zu verbreiten, erbaute die wieder zerstörte Kirche zu Hethabye 851 zum zweiten Male und 857 die Kirche zu Ripen, erhielt auch von Erich II. die Erlaubniß, Kirchenglocken anzubringen.

Das Christenthum machte indeffen nur sehr langsame Fortschritte, ward im Schleswigschen von Gorm dem Alten (883—941) unterdrückt und in Holstein zugleich von den Wenden, die den Osten des Landes occupirt hatten, angegriffen. Angriffe auf Holstein veranlaßten die Gründung der Markgrafschaft Schleswig zwischen der Eider und der Eider durch den König Heinrich den Vogler im J. 931 (1085 hörte die Markgrafschaft auf) und am Ende seines Lebens ward König Gorm durch das vortheilhafte Benehmen des Erzbischofs Unno von Hamburg-Bremen und durch den Einfluß seiner Frau Thyra Danebod dem Christenthum günstig. Er gestattete, daß einer seiner Söhne, Frotho, Christ wurde und die Kirchen in Schleswig und Ripen wieder erbaute, die 952 dem Erzbisthum Hamburg untergeben und 965 von Kaiser Otto dem Großen zu Bisthümern erklärt wurden. Der König Harald Blaatanb bekämpfte nicht

es Christenthum und wurde dadurch in einen Krieg mit Deutschland verwickelt. Er mußte sich unterwerfen und ward selbst (wahrscheinlich 972) vom Bischof Poppo zu Schleswig, dem das Volk Wundermacht zutraute, nebst vielen seiner Unterthanen gekrönt. Aber unter seinem Nachfolger Svend Tveskiaeg entstand eine neue Verfolgung des Christenthums sowohl in Schleswig als in Holstein. Erst unter seinem Sohne und dem Großen (1015—1036) faßte es festere Wurzel im Herzogthum Schleswig, und eine Menge Kirchen sind unter seiner Regierung gebaut worden. Es blieben zwar noch in dem damals selbstständigen Nordfriesland bis in's 12. Jahrhundert hinein manche Heiden, aber im Ganzen stand doch von nun an ununterbrochen das Christenthum fest.

In Holstein ging es langsamer mit der Verbreitung des Christenthums. Unter dem Erzbischof Adalbag von Hamburg (936—988) setzte sich zwar der christliche Glaube im westlichen Holstein fest, aber das östliche Holstein (Wagrien) war von Wenden bewohnt, die, selber Heiden, auch im übrigen Theile Holstein's das Christenthum mit Feuer und Schwert verwütheten. Otto der Große besiegte sie zwar, zwang sie zur Taufe, gründete in ihrer Hauptstadt Rethra (Stargard-Oldenburg) im Jahre 948 eine Kirche und ein Kloster und setzte zur besseren Sicherung des Landes gegen die Wenden den Herrmann Blüme im J. 961 zum Statthalter über ganz Holstein. Aber nach kaum 50 Jahren kamen die Wenden wieder Heiden, und ihr Fürst Mistevoi überfiel ganz Holstein und trieb das Christenthum beinahe vollständig aus. Der Erzbischof von Hamburg, Udo (um 1020) suchte es auf's Neue zu gründen, und der Wendenfürst Gottschalk (um 1034), der aus einem Verfolger der Christen selbst ein Christ ward und nach der Schlacht auf der Lohheide bei Schleswig im J. 1043, in welcher der Fürst Ratibor vollständig geschlagen wurde, wieder aus der Verbannung nach Wagrien zurückkehrte, verbreitete es wieder in seinem Lande. Aber er wurde 1066 erschlagen, das Christenthum in Wagrien unterdrückt und ganz Holstein von dem Wendenfürsten Eruco verheert, bis dieser im J. 1105 von einem der Söhne Gottschalk's ermordet ward. Die Angriffe der Wenden gaben Veranlassung zur Gründung des Herzogthums Schleswig, dessen erster Herzog im Jahre 1115 Knud Laward, später auch König der Wenden, wurde, und der Grafschaft Holstein, die 1106 dem Grafen Adolph von Schauenburg übergeben wurde. Letzterer bevölkerte das verödete Holstein durch Kolonien aus Holland, begann die holsteinischen Marschen einzudeichen und wurde in seinen Bemühungen um die Christianisirung Wagriens durch den frommen Mönch Vicelin aus Hameln seit 125 unterstützt. Von Faldera aus, wo das Kloster Neumünster als eine Pflanzschule für Missionare gegründet ward, begann Vicelin sein Besehrungswerk, gefördert durch den Eifer des Herzogs Knud Laward. Der westliche Theil Wagriens ward bekehrt und Kaiser Lothar gründete bei der Festung Segeberg ein Kloster für Missionare. Aber die Wenden lehnten sich gegen die neue Herrschaft der Deutschen und des Christenthums auf, zerstörten die Klöster Neumünster und Segeberg und verwütheten abermals einen Theil Holsteins. Dem Grafen Adolph II. gelang es endlich, Wagrien zu erbern; er besetzte das Land mit Sachsen, Holländern und Friesen, und die Wenden zogen sich in die nordwestliche Ecke Holsteins zurück, wo sie bald ganz verschwanden. Vicelin, der sich in der Erbauung von Kirchen thätig erwies, wurde 1149 Bischof von Oldenburg und starb am 12. Dezember 1154. Sein Nachfolger Gerold jedoch, der 1156 das Heidenthum in Wagrien völlig ausrottete, verlegte zur größeren Sicherheit im Bisthofsitz 1163 nach Lübeck.

Dreihundert Jahre hatten also die Kämpfe gedauert, bevor das Christenthum durch Ausrottung der Wenden auch in Holstein völlig den Sieg davontrug.

Bis zum Jahre 1104 stand Schleswig-Holstein unter dem Erzbisthum Bremen, nach Gründung des Erzbisthums Lund wurde Schleswig als Bestandtheil des dänischen Reiches demselben zugewiesen. Holstein blieb zwar unter dem Erzbischof von Bremen, aber dieser mußte den größten Theil seiner kirchlichen Macht dem Probst des Capitels

in Hamburg überlassen und übte seine erzbischöflichen Rechte völlig nur in der Republik Dithmarschen aus, als dessen Schutz- und Lehns Herr er angesehen wurde.

Das Herzogthum Schleswig bestand aus drei Theilen, dem eigentlichen Süderjütland, der früheren Markgrafschaft Schleswig, und aus Nordfriesland, das erst später ein Bestandtheil des Herzogthums wurde. Außerdem gehörten dazu die drei Inseln Alsen, Arroe und Fehmarn. Der Umfang des Herzogthums war größer als jetzt. Im Norden ging es an der östlichen Seite bis zur Koldinger Au (erst 1566 ist das Kirchspiel Seeft an Jütland abgetreten). Auch die im Wiener Frieden vom J. 1864 an Schleswig abgetretenen sogenannten Jütschen Enklaven haben früher, mit alleiniger Ausnahme der Stadt Ripen, zum Herzogthum gehört. Im Westen erstreckte sich das Land viel weiter in die Nordsee hinaus als jetzt. Die Inseln an der Westküste sind nur Ueberbleibsel früherer, nur durch schmale Meeresarme von einander geschiedener Landstriche. Mindestens 106 Kirchspiele sind hier im Verlauf der Jahrhunderte von den Wellen verschlungen worden. Die Eider bildete zwar die Gränze gegen Holstein, allein da der Lauf des Flusses durch die vielen Eindeichungen eine ganz andere Richtung erhalten hat, so läßt sich die frühere Gränze nicht mehr mit Sicherheit angehen.

Das Herzogthum Schleswig war unter die drei Bisthümer Ripen, Odensee und Schleswig getheilt. Die Gränze des Bisthums Ripen, 1065 regulirt, ging von der Schottburger Au im Norden durch die Mitte des Landes bis zur Quelle der Widen und folgte diesem Flusse bis zu seiner Mündung; c. 31 Meilen mit reichlich 40 Pfarrkirchen in Schleswig standen unter der Gewalt des Bischofs von Ripen. Die Leihgüter des Bischofs, die späteren sogenannten Enklaven, kamen erst im J. 1575 definitiv unter dänische Jurisdiktion.

Zum Bisthum Odensee gehörten die Inseln Alsen, Arroe und Fehmarn, 8 Meilen mit 22 Kirchen, da die ersteren beiden Inseln früher zu Fühnen gehörten und die Dänen Fehmarn von den Wenden eroberten und zu Fühnen legten. Später wurden die drei Inseln zum Herzogthum Schleswig gerechnet.

Der größte Theil des Herzogthums Schleswig, c. 130 Meilen mit (im Jahr 1523) 235 Kirchen, bildete das Bisthum Schleswig, das in 7 Probsteien eingetheilt war. Es wird zwar schon im J. 948 ein Bischof in Schleswig genannt, aber erst seit 965 steht die Gründung des Bisthums unzweifelhaft fest. Die Bischöfe in Schleswig übten auf die dänischen Angelegenheiten nur einen geringen Einfluß aus, namentlich seitdem die Kämpfe mit Dänemark begannen zuerst um die Selbstständigkeit, später um die Verbindung Schleswigs mit Holstein. Sie hatten auch genug zu thun theils mit ihrem Capitel, welches der holsteinischen Partei gewogener war, als es in Interesse des Bischofs lag, theils mit der Fürsorge, sich von ihrer bedeutenden, durch die vielen Kriege veranlaßten Schuldenlast zu befreien. Später hatte der Bischof von Schleswig den ersten Rang im schleswigischen und hernach im schleswig-holsteinischen Landtage. Von den Bischöfen, deren Geschichte Cypræus in den *Annales Episcoporum Slesvicensium* erzählt, verdienen hervorgehoben zu werden der Bischof Waldemar im J. 1182, der nach der dänischen Krone trachtete, aber 1193 gefangen genommen wurde und 1206 das Land räumen mußte. Nikolaus IV. Wulf (1429—1477) war ein weiser Administrator der bischöflichen Güter, ein Förderer der Wissenschaft, eifrig bemüht, das bischöfliche Amt zum Segen der Kirche und seines Sprengels zu verwalten. Bei dem Tode seines Nachfolgers Helrich von der Wisch (1488) veranlaßte eine zweifelhafte Wahl die wiederholte Einmischung der Päpste, die dem Bisthum viele Ungelegenheiten verursachte. Der letzte und 41ste katholische Bischof war Godtschall von Ahlefeld, ein Mann von großer Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, gleich tüchtig als Staatsmann als Bischof. Er widersetzte sich der Einführung der Reformation nicht und starb, im Allen geachtet, im J. 1541 im ungeführten Besitze seiner Würde und seiner Güter.

Der größte Theil Holsteins mit Inbegriff der selbstständigen Republik Dithmarschen stand unmittelbar unter dem Erzbischof von Bremen. Jedoch waren den Präbosten des

Hamburger Capitels seit 1223 die meisten bischöflichen Rechte über die Mehrzahl der Kirchen (64) in Stormarn, Holstein und Dithmarschen überlassen. Wagrien bildete das Bisthum Lübeck, zuerst 948 als Bisthum Oldenburg gegründet, seit 970 dem Erzbischof von Bremen unterworfen, 1058 in die drei Bisthümer Oldenburg, Schwerin und Rügen getheilt, und 1163 nach Lübeck verlegt. Um 1286 umfaßte es 48 Kirchspiele, zu welchen später noch 9 Kirchen kamen, und war hier die Jurisdiktion und Viklation in vier Distrikte getheilt. Der Bischof von Lübeck besaß ansehnliche Besitzungen in Holstein und eine Burg in Eutin, welche, wegen der häufigen Streitigkeiten mit den Lübecker Bürgern, später die Residenz des Bischofs wurde. Er hatte sein Stift unmittelbar vom deutschen Kaiser als Lehn, war zugleich wegen seiner Landgüter Mitglied des holsteinischen Landtags und von 1434 bis 1548 (mit einer nur kurzen Unterbrechung) befehligte er als Commissar des Kaisers die Grafen und späteren Herzöge mit Holstein.

Die Bischöfe waren in der Ausübung ihrer bischöflichen Gewalt vielfach beschränkt durch die Domcapitel, anfangs Benediktinerabteie nach der Regel des Augustin, die unter der Aufsicht des Bischofs in seinem Hause (daher Domherren genannt) abwechselnd zusammenlebten und dem Bischofe beim Gottesdienst in der Kathedrale zu assistiren, bei der Administration der Diocese zu helfen und in der Capitelschule, einem Seminar für Geistliche, zu unterrichten hatten. Im 13. Jahrhundert wurden die reichen Stiften unter den Domherren vertheilt und selbst die Residenten, welche die Einkünfte des nicht aufgetheilten Gutes genossen, fungirten durch Vikare. Seitdem betrachtete auch der Adel die Kanonikate als eine standesgemäße Versorgung für jüngere Söhne, und es kam wohl vor, daß selbst Kinder Kanonikate erhielten und ein Kanonikus weder lesen noch schreiben konnte. Im Herzogthum Schleswig waren Domcapitel in Ripen seit 1145, in Schleswig 1096 und ein Collegiatcapitel in Hadersleben; in Holstein fanden sie sich in Hamburg seit 1015, in Lübeck seit 1163 und ein Collegiatcapitel in Eutin.

Beide Herzogthümer wurden besonders im 13. Jahrhundert mit Klöstern übersät. Die Dominikaner gründeten solche in Hadersleben, Tondern, Schleswig, Marne (später nach Meldorf verlegt), die Franziskaner in Hadersleben, Tondern, Flensburg, Husum, Schleswig, Kiel, Oldesloe, Punden. Das letztere Kloster wurde von den Dithmarschen nach dem Ausbruch an den Sieg bei Hemmingstedt im J. 1500 gegründet, zuerst als ein Nonnenkloster, aber, als sich außer einigen alten Frauen keine Nonnen einfanden, den Franziskanern übergeben.

Besonders reich ausgestattet waren die sogenannten Herrenklöster. Im Bisthum Ripen lag das Rügumkloster, im Jahre 1173 für Cistercienserabteie gegründet, als das Doppelkloster für Mönche und Nonnen des Cluniacenserordens in Seem wegen grober Unsitlichkeiten aufgehoben werden mußte. Im Bisthum Schleswig gab es drei Herrenklöster. Als das Michaeliskloster bei Schleswig, ebenfalls ein Doppelkloster für Mönche und Nonnen, wegen des nicht abzustellenden unsittlichen Wandels aufgehoben ward, wurde für die Nonnen das St. Johannis Kloster auf dem Holm bei Schleswig 1196 erbaut und dem Benediktinerorden übergeben. Für die Mönche des Michaelisklosters wurde ein Kloster 1192 auf einer Halbinsel im Langsee erbaut und 1210 nach Rübde, daher Ruelkloster, verlegt. Die Mönche wollten sich anfangs den Ordensregeln nicht fügen und mußten wiederholt bald durchgeprügelt, bald weggejagt werden. Erst im 15. Jahrhundert besserte sich der Lebenswandel. Die Antonierherren erbauten 1391 ein Kloster in Morkirchen und fanden an Christian I. einen warmen Förderer.

In Holstein gab es in der Bremer Diocese vier Herrenklöster. Das Kloster Bordesholm, ursprünglich als eine Congregation regulärer Chorherren nach der Regel des Augustin von Vicelin im Jahre 1124 in Neumünster gegründet, ward 1322 bis 1326 nach Bordesholm verlegt, stand unter dem Schutze der adeligen Familie Pogwisch und war zugleich ein Wallfahrtsort zu den Gebeinen des Vicelin, der Rahlade,

dem Nähtuch und Nähkissen, dem Ohrenschnal und den Haarflechten der Jungfrau Maria. Ein Stück vom Kreuze Christi gewährte nach der Versicherung der Mönche unmittelbare Vergebung der Sünden, wenn diese hineingeträgt wurden, eine nur gegen besondere Remuneration gestattete Vergünstigung. Das Kloster Reinbeck, das erste, welches sich freiwillig der Reformation zuwandte, wurde am Anfange des 13. Jahrhunderts für Nonnen des Cistercienserordens gestiftet, das Kloster Dybbøl für Nonnen des Benediktinerordens im Jahre 1263 von Ibsenleth dahin verlegt, das Kloster Utenæs für Nonnen des Cistercienserordens 1225 gegründet. Im Bisthum Lübeck lagen das Kloster Segeberg, 1137 vom Kaiser Lothar für reguläre Chorherren des Augustinerordens gegründet, das besonders reiche Kloster Reinfeld, 1186 von dem Grafen Adolph III. gebaut, das Kloster Eismar, 1238 für die aus Lübeck verjagten Benediktinermönche, die auch hier sich niemals recht an Sittlichkeit und Disciplin gewöhnen wollten, das Kloster Arensboel, 1397 für Karthäusermönche, und das Nonnenkloster Preetz, 1252 definitiv nach dem Orte verlegt, wo es sich noch gegenwärtig findet.

Die Klöster waren zwar für ernst gesinnte Gemüther ein Zufluchtsort und haben sich große Verdienste um die Cultivirung des Landes und die Eindeichung der Marschen erworben, auch an manchen Orten für das Schulwesen gesorgt, aber dieselben Uebelstände, die sich anderswo fanden, traten auch hier hervor. Von dem Hass, den die Bettelmönche gegen sich erweckt hatten, zeugt schon der Umstand, daß die Plünderung der Klöster und die Verjagung der Mönche gewöhnlich das erste Zeichen der Reformation zugewandten Volksstimmung war. Aber auch in den Herrenklöstern, selbst nach Aufhebung der Doppelklöster für Mönche und Nonnen, waren die Unsittelichkeiten oft so groß, daß nur durch die schärfsten Strafen, selbst erst durch Verjagung der Mönche und Nonnen, die Disciplin auf eine Zeit lang wieder hergestellt werden konnte. Die Versuche Christian's I., den Franziskanerorden zu reformiren, fanden einen so heftigen Widerstand bei den Mönchen, daß ihre Durchführung dem freien Willen der Mönche überlassen werden mußte.

In Schleswig gab es ursprünglich in jeder Parde eine Taufkirche, in Dithmarschen in jeder Döfft, in Holstein hatten die Kirchspiele ebenfalls anfangs einen großen Umfang. Die Kapellen sind allmählich, spätestens im 15. Jahrhundert selbstständig Kirchen geworden. Das Patronatrecht hatten die Bischöfe über alle von ihnen erbauten Kirchen; sie verschenkten es aber bei manchen Kirchen an Capitel und Klöster, die zur Erzielung größerer Einkünfte die geistlichen Geschäfte durch einen auf Klöster angenommenen Vikar verwalten ließen oder die Bilanz recht lange hinauszogen. In den meisten Städten hatte der Magistrat das Patronatsrecht, anderswo die Landesherren und der Adel. Die Gemeinden, die ihre Kirchen selbst erbaut hatten, besaßen das Wahlrecht der Geistlichen, so besonders in der nordfriesischen Marsch und in Dithmarschen, hier aber meistens durch Usurpation der Gemeinden. Außer den eigentlichen Pfarrherren gab es eine Menge Vikare, von welchen diejenigen, welche die Beforgung der Messe an den Nebenaltären hatten, Vicarii minores oder porpotui hießen. In allen größeren Kirchen gab es solche Nebenaltäre, z. B. in der Schleswiger Domskirche 48 Nebenaltäre mit 34 Vikaren, in Husum 18 Altäre mit 24 Vikaren, in der Hamburger Marienkirche 18, in der Kieler Nikolaikirche 12 Nebenaltäre u. s. w. Nebenaltäre waren besonders zum Zwecke der Seelenmessen von Privatpersonen oder Corporationen gegründet, und der dabei angestellte Vikar hatte in der Regel zweimal bis dreimal für die vom Gründer vorgeschriebenen Personen Messe zu lesen. Einzelne dieser Vikarien waren so gut dotirt, daß bei ihrer Einziehung zur Zeit der Reformation große adeliche Güter aus ihnen entstanden sind, z. B. die Güter Dörf, Bredeneel, Schwartenberg, Ovendorf u. s. w.

Von dem Zustande der Geistlichen zeugen die Synodalbeschlüsse. Wenn diese z. B. daß die Geistlichen sich des Tragens und Saufens enthalten, keine öffentliche in ihrem Hause halten, keine verdächtigen Verter besuchen, nicht ohne

re Waffen gebrauchen sollten, oft erneuert wurden, so ist das gewiß nicht ohne Grund
 schehen. Manche Landkirchen sahen nur gelegentlich ihren Priester, der es vorzog, in
 Stadt zu wohnen. Die Bischöfe ließen es nicht an guten Anordnungen fehlen,
 B. 1460 befaß der Bischof Heinrich Stangeberg von Ripen, daß die Geistlichen
 Sonn- und Festtagen das Evangelium predigen, wenigstens den Text in der Landes-
 Sprache vorlesen sollten, aber die Aufsicht fehlte, denn die sogenannten Kirchenvisitationen,
 die der Probst hielt, beschäftigten sich nur damit, Brückgelder von den Uebertretern des
 kanonischen Rechts einzuziehen, und da der Probst die Brücke erhielt, so fand in dieser
 Hinsicht allerdings eine sehr genaue und scharfe Untersuchung statt, wie darüber beson-
 ders die Dithmarschen wiederholt klagten.

Der Umfang des geistlichen Gutes, das theils von den Landesherrn und Privat-
 personen geschenkt, theils durch Kauf erworben war, war groß. In Wagrien umfaßte
 mehr als die Hälfte des Gebiets, in Schleswig lag es besonders in dem reichen
 Ageln. Nur die Nordfriesen und Dithmarscher verstanden es, die geistlichen Herren
 fern zu halten. In beiden Herzogthümern zusammen war ungefähr der dritte Theil
 des Landes geistliches Gut; das meiste davon ist bei der Reformation Staats Eigenthum
 worden, einen großen Theil erlangte auch der Adel; für die Kirche wurde nichts re-
 servirt.

Klerus und Adel hielten treu zusammen in den Kämpfen mit Dänemark, nur meh-
 re schleswigsche Bischöfe hielten es für gerathener, dänische Interessen zu hegen; sie
 waren dann aber auch Manches zu leiden. Von Ketzereien finden sich wenige Spuren;
 die dänische Zeitgenossen berichten, daß die Schlacht bei Hemmingstedt gegen die Dith-
 marschen wegen der hussitischen Ketzerei in Holstein verloren sey.

Die Heiligen- und Festtage der ganzen katholischen Kirche wurden auch hier ge-
 feiert, es kamen aber noch manche Nationalheilige hinzu, meistens solche, die bei der Ein-
 führung des Christenthums sich betheiligte hatten. Auch der Erbsöser selber wurde als
 Nationalheiliger verehrt unter dem Namen St. Hjelper, und die Dreieinigkeitsunter-
 tane unter dem Namen St. Drotten. Wallfahrten waren besonders beliebt nach Rom, Jerusalem,
 Sago di Compostella, Köln und seit 1384 nach Wilsnach in Brandenburg zum
 blutigen Blute. Aus Fürsorge für Rom erklärte die römische Kurie die Wallfahrt dahin
 abergläubisch und abgöttisch, sie kam aber erst in Abnahme, als 1491 eine noch
 heftigere Wallfahrt zur blutigen Hostie in Sternberg entdeckt war. Im Lande selbst
 gab es auch nicht an Wallfahrtsörtern, z. B. nach der Kapelle Aarup, nach Apen-
 zu einem wunderthätigen St. Annenbilde, nach Klippes zum St. Hjelper, nach
 Appel zum Andenken an die 1421 gegen die Dänen gewonnene Schlacht, nach Rin-
 zum St. Kerstin, nach Bau zur St. Annakapelle wegen Heilung kranker Thiere,
 Deverssee, nach Silderbrorup, nach der Kapelle zum finstern Stern an der Schlei,
 der Gegend, wo Herzog Abel seinen Bruder König Erich ermorden ließ, nach Get-
 nach Kampen (einem nicht mehr vorhandenen Kirchspiel nördlich von Rendsburg),
 die Ueberreste der in der Schlacht auf der Lohheide Gefallenen gesammelt waren,
 Stintebüll auf Nordstrand, und in Holstein nach Niekeln, Cismar, Bordesholm,
 Westensee, Beringstedt (Schenefeld), Heiligenstedten, Windbergen, Burg in Dith-
 marschen. Als Hinrich Grove in Brunsbüttel und Grove Johannes Marquard in Ed-
 die Dithmarscher von solchem Aberglauben zurückzuhalten suchten, wurde ersterer
 1452 in Lunden bei einem Aufstand erstochen, letzterer 1466 in Meldorf ver-
 urtheilt.

Die Furcht vor dem Fegfeuer beherrschte das ganze Leben und führte auch zu
 sehr häßlich erscheinenden abergläubischen Einrichtungen. Z. B. die Refectionen, d. h.
 Mahler der Geistlichen zum Besten der Verstorbenen, die im Fegfeuer umso mehr
 Hilfe hatten, je tüchtiger die Geistlichen aßen und tranken, und die Seelbäder, bei
 denen Nonnen, Mönche und arme Leute sich zur Reinigung der Seelen im Fegfeuer
 badeten. Wenn die Hartstehender Nonnen bei Hamburg dabei nicht immer

Zucht und Anstand zeigten, so wurde das den armen Seelen zur Erquickung gerechnet.

Besondere Erwähnung verdient das Gildewesen, das auch in den Herzogthümern seit Anfang des 12. Jahrh. florirte. Die Gilden waren Vereinigungen theils von Geistlichen unter einander (Kalande), theils von Laien in Verbindung mit Geistlichen (Brüderschaften, Gilden im engeren Sinne) zu verschiedenen Zwecken gegründet, theils als eine Nachahmung des gemeinsamen Lebens der ersten Christen und zur Beförderung frommer Liebeswerke, z. B. Fürsorge für Arme, Kranke, Todte, besonders zur gegenseitigen Hülfe für Befreiung aus dem Fegfeuer, — theils zum Schutze des Lebens und Eigenthums. Die Congildae hatten sich einander gegen die Nongildae zu vertheidigen und die Pflicht der Blutrache auszuüben. König Niels verlor dadurch sein Leben in Schleswig, indem die Gildesbrüder die Ermordung des Herzogs Anud Laward rächten. Die Zahl dieser nach einem holligen genannten Gilden war außerordentlich groß, besonders in den Städten, aber auch auf dem Lande und bei den Klöstern. Bis auf den heutigen Tag, nur regenerirt, hat sich der Münsterdorfer Kaland erhalten, der bei der von Erzbischof Ebbo im J. 817 erbauten Cella Wellana, seit 1189 Münsterdorp genannt, vom Grafen Heimich 1304 gegründet seyn soll, und von den holsteinischen Grafen sehr gefördert, reichlich dotirt und vom Bremser Erzbischof mit manchen Privilegien versehen wurde. Es bildeten 36 Geistliche den Kaland, zu dem auch Laien, darunter manche holsteinische Grafen und deren Frauen gehörten. Der Nutzen solcher Verbindungen für die Zeit ihrer Existenz ist unverkennbar. Aber seit dem Ausgange des 14. Jahrhunderts versiehlte sich die politische Bedeutung trat bei dem geordneteren Staatswesen zurück, und zuletzt wurde das Hauptgewicht auf die mit den Begünstigten verbundenen Schmausereien gelegt. Der Ausdruck „Kalandern“ wurde sprichwörtlich von einem unmäßigen, ausschweifenden Leben gebraucht.

Für Arme, Kranke und Fremde war an vielen Orten und reichlich gesorgt. Seit dem 13. Jahrhundert gab es in fast allen Städten St. Jürgenshäuser (zuerst für Aussätzige, hernach für Pestkranke), heilige Geisthäuser, St. Gertrud- und Elisabethenhäuser, oft sehr reichlich dotirt. Die segensreichsten Brüderschaften waren die sogenannten „Elenden Gilden“, welche ihre Thätigkeit auf Arme, Verlassene, Kranke und Sterbende erstreckten. Fast in jedem Testamente wurden die Armen und Kranken bedacht. Die frommen Stiftungen hatten aber Manches von der Gewaltthätigkeit des Adels zu leiden und geriethen oft durch Raub und Brand in Verlegenheit.

Das Schulwesen war nicht ganz vernachlässigt. Bei jedem Domcapitel und in mehreren Klöstern waren Schulen für die Ausbildung der Geistlichen. Außer dem Capitel der Scholastikus des Capitels in der Domschule (schola exterior) für den Volkunterricht zu sorgen; es ward nur oft darüber geklagt, daß mehr auf das Schulgeld als auf den Unterricht gesehen wurde. Solche auch lateinische genannte Schulen gab es ebenfalls bei Klöstern, wenn diese in einer Stadt zugleich Pfarrgerechtigkeit besaßen, z. B. in Kiel, Tzeho. Gegenstände des Unterrichts waren: die Hauptstücke der Glaubenslehre, Lesen und Schreiben, Dialektik, Grammatik und Gesang. Von lateinischen Schriftstellern las man Virgil, Horaz, Priscian, Cicero de officiis und Quinctilian. In den Städten gab es auch noch deutsche Schulen oder Schreibschulen, in welchen bloß Lesen, Schreiben, deutsche Sprache, das Vaterunser, das apostolische Glaubensbekenntniß und das Ave-Maria gelehrt werden durfte. Auch über diese Schulen war der Scholastikus des Capitels Schulinspector. Auf dem Lande fehlte es an Unterrichtsanstalten, mit Ausnahme der Marschdistricte Nordfrieslands und Dithmarschens. Von hier aus besuchten manche junge Leute die deutschen Universitäten.

Der Ablasshandel, welcher die nächste Veranlassung zur Reformation gab, war seit der Mitte des 15. Jahrhunderts im größten Maßstabe in den Herzogthümern verbreitet, insbesondere seit 1461, von Marinus de Fregeno, der Jahre lang diese Vertriebsbrände, auch große Summen einzog, aber zuweilen auch viel Unglück hatte.

L. hatte bereits dem Ablasskrämer Paulinus Schappe alles baare Geld wegnehmen, weil er es zum Besten seines eigenen Landes bedürfe, und 1461 widerfuhr dies Martinus gleichfalls. Christian I. meinte, daß zum Kriege wider die Ungläubigen melte Ablassgeld komme ihm zu, weil er gegen die ungläubigen Russen Krieg. Im Jahre 1462 traf Martinus den Accord, daß der König die Hälfte des haben sollte, und erhielt nun Erlaubniß, unangefochten seinen Ablass zu verkaufen. Im Jahre 1465 wollte er die Abgabe an den König sparen und verkaufte ohne dessen Genehmigung. Darüber gerieth Christian in großen Zorn und ge- z im J. 1469 jedem seiner Unterthanen, den päpstlichen Ablasskrämer mit seinem gefangen zu nehmen, bedang sich aber für sich selbst die Hälfte des Geldes aus. und Perandi schloß 1501 mit Herzog Friedrich I. einen Contract, nach welchem die Genehmigung zum Ablasshandel den dritten Theil des im herzoglichen Angammelten Geldes abliefern mußte. Im Jahre 1516 war Johann Angelus abold in den Herzogthümern und in Scandinavien thätig, verfuhr auch viel liberaler als seine Vorgänger, indem er die unangenehme Clausel, daß der Ablass nur für haßt bekannte und bereute Sünden gelte, in seinen Indulgenzbriefen ausließ. Seine idelungen mit dem Könige Christian II. wegen seiner politischen Umtriebe und daraus für die gesammelten Ablassgelder hervorgehendes Unglück gehören in die he Geschichte.

In der Periode nach Einführung des Christenthums bis zur Reformation änderte die ganze politische Lage der Herzogthümer, ohne daß dieses jedoch auf die kirchlichen Verhältnisse wesentlich influirte. Die Herzöge von Schleswig (früher Süderid genannt), Vasallen des dänischen Königs, begannen ihre Selbstständigkeit vom ihren Staate zu erringen, besonders seit der Mitte des 13. Jahrhunderts. Sie verten das deutsche Element zu dem Ende und stützten sich auf die Grafen von ein. Obgleich Holstein unter mehreren Linien des Schauenburgischen Hauses gewar, dazu in beständiger Fehde mit seinem Gränznachbarn, der Republik Dithen, lebte, auch manche innere Kämpfe mit dem trotzigem Adel zu bestehen waren, lang es doch den durch ihre Persönlichkeit und ihre Regententugenden vielfach aushneten holsteinischen Grafen, nicht bloß den Herzögen von Schleswig wirksame esgenossen zu seyn, sondern schließlich auch das Herzogthum Schleswig für sich zu men. Ohne andere Hülfe, als welche die Hansestädte Hamburg, damals zu Holgehrend, und namentlich Lübeck gewährten, von deutscher Politik und den deut. Kaisern mehrfach den Dänen überantwortet, aber unterstützt durch die Unruhen anischen Reiche selbst, gelang es ihnen, oft als Sieger in blutigem Kampfe, und auch geschlagen, doch nie unterworfen, durch den Friedensvertrag von Bording, am 14. Juli 1435 die Herrschaft über Schleswig unter dänischer Lehns Herrlichkeit zu erhalten. Graf Adolf VIII. war es, der nicht bloß ganz Holstein wieder ver- sondern auch das Herzogthum Schleswig mit Holstein vereinigte und darüber erbliche Belehnung erhielt. Die ihm angebotene dänische Königskrone schlug er wandte sie aber seinem Neffen zu. Mit seinem Tode am 4. Dezember 1459 h das schauenburgische Grafenhaus in seiner männlichen Linie. Die Verbindung eswigs mit Holstein stand wieder in Frage, und um sie sicher zu stellen, vern die Stände nach längerem Schwanken den zunächst erbberechtigten Grafen von Schauenburg als Landesherrn, eigneten sich das Wahlrecht an und wählten J. 1460 den König von Dänemark, Christian I., zu einem Herzog von Schleswig Grafen von Holstein, jedoch unter Bedingungen, welche die unzertrennliche Verbin- beider Länder und ihre Unabhängigkeit von Dänemark, sowie das Wahlrecht der ide bei jedem Regierungswechsel auf immer zu sichern geeignet schienen. Im Jahre t erhob der Kaiser Friedrich III. die Grafschaft Holstein und Stormarn zu einem ogthum und erklärte Dithmarschen für einen Theil desselben. Bei dem Tode Chri- 's I. gab es neue Verwickelungen über die Wahl des Nachfolgers unter dessen

beiden Söhnen, und es wurde der traurige Ausweg ergriffen, daß beide Herzogthümer zwischen Johann und Friedrich, den Söhnen Christian's I., getheilt wurden, wenn gleich unter solchen Cautelen, welche die Verbindung der Herzogthümer zu einem Ganzen erhalten sollten. Im Jahre 1490 erhielten der Segebergische und Gottorfische Antheil jeder seinen eigenen Regenten, während Prälaten und Adel unter gemeinsamer Regierung blieben.

Zur Zeit der Entstehung der Reformation regierten Christian II., König von Dänemark und Scandinavien, und Friedrich I., Herzog von Gottorf, über die Herzogthümer. Christian II. versuchte zwar die Einführung der Reformation in seiner dänischen Monarchie aus politischen Gründen, aber die Herzogthümer blieben davon unberührt, und schon ehe hier die Reformation Wurzel faßte, war Herzog Friedrich I. auch König von Dänemark geworden. Diesem Fürsten ist es zu danken, daß die Reformation ohne alle Gewaltthätigkeit eingeführt wurde, indem er die religiöse Uebergang frei walten ließ und beiden Parteien Schutz gewährte. Sein Sohn und späterer Nachfolger Christian und dessen Freund, der Ritter Johann Ranzau, übten auf die Einführung der Reformation großen Einfluß aus. Bedeutende Gegner gab es nicht zu überwinden, denn der Bischof Godeschalt von Schleswig verhielt sich passiv und der Bischof Heinrich Bodholt von Lübeck war zwar ein heftiger Gegner der Reformation, aber er war in andere Kämpfe verwickelt und mußte selbst aus seiner Diocese fliehen. Der Bischof von Ripen hatte in Schleswig wenig Macht. Gefördert wurde das Reformationswerk nicht bloß dadurch, daß die Obrigkeit günstig gestimmt war und große Unzufriedenheit mit den bestehenden kirchlichen Zuständen herrschte, sondern auch in ganz Holstein und einem großen Theile Schleswigs die niedersächsische (plattdeutsche) Sprache geredet, resp. verstanden wurde. Die Universität Wittenberg wurde von hier aus viel besucht und die Uebersetzung der Bibel in die niedersächsische Sprache seit 1520 verbreitete sich von Lübeck aus im Lande.

Die Reformation verbreitete sich eher und schneller in Schleswig als in Holstein. In Husum trat der Vikar Hermann Taft, nachdem er durch das Lesen lutherischer Schriften gewonnen war, im Jahre 1522 als ihr erster Verkündiger auf, zuerst in der Kirche, dann, als es ihm verboten war, in dem Hause eines reichen, mit Friedrich I. verwandten Bürgers, hernach wegen der hinzuströmenden Menge unter freiem Himmel auf dem Kirchhofe. Anfangs zwar mußte er durch einen Kreis bewaffneter Bürger geschützt werden, aber bald schlossen andere Vikare sich ihm an, und schon im Jahre 1524 war die Zahl seiner Anhänger so gewachsen, daß Friedrich I. mit besonderer Begünstigung auf Husum ein Toleranzedikt zu Gunsten der Lutheraner erließ. Im Jahre 1525 wurde der katholische Gottesdienst abgeschafft. In der Stadt Schleswig begann die reformatorische Bewegung im J. 1525 durch einen seinem Kloster entlaufenen Mönch, der tolle Friedrich genannt, dem aber seines unruhigen Treibens wegen das Predigen untersagt ward. Statt dessen ernannte Friedrich I. Marquard Schuldorp im J. 1525 zum lutherischen Prediger, der zwar viele Widersacher fand wegen seiner Ehe mit seiner Schwefertochter, aber doch das Reformationswerk weiter förderte. In Flensburg hielt H. Taft die erste lutherische Predigt, aber erst Gerhard Stenarth befestigte seit 1526 die Reformation, obwohl der reichere Theil der Bürger noch längere Zeit hindurch katholisch blieb. In Hadersleben, wo Herzog Christian als Statthalter seines Vaters über die Herzogthümer residierte, wurde auf dessen Antrieb 1525 die Reformation eingeführt, in Garding geschah es 1524, in Apenrade und Tondern 1526. In Helsteden gingen die Reformationsversuche von Friedrich I. selber aus, der 1524 in Oldesloe mit besonderer Rücksicht auf Lübeck einen lutherischen Prediger anstellte. In Kiel reformirte Melchior Hoffmann, auch in Mendsburg, Wilster, Crempe, Ischtorf und Oldenburg wurde schon vor 1530 das Evangelium gepredigt.

Auf dem Lande ging es langsamer, besonders in den Gegenden, wo Capitel und Klöster Besitzungen und Einfluß hatten. Das Amt Hadersleben trat zuerst zum luth.

lauben über, und schon 1528 waren sämtliche Prediger für die lutherische Eid und Pflicht genommen. Die Nordfriesen interessirten sich lebhaft für die Sache und wurden darin unterstützt von dem einflussreichen Joachim Lebe auf d. H. Schon im J. 1534 mußten dort alle Prediger sich der lutherischen Lehre annehmen, wenn sie nicht fortgejagt werden wollten. Wo die Reformation begann, da wurden die Bettelmönche verjagt, aber von Predigern, die ihres Widerstandes wegen wurden, sind nur wenig Beispiele bekannt; es findet sich selbst, daß man dem Pfarrer, der nicht zur neuen Lehre übertreten wollte, seine Stelle ließ für die Predigten einen Lutheraner annehmen. In Holstein war unter der Regierung Friedrich's I. auf dem Lande die Reformation noch wenig bekannt, am wenigsten in den Städten, wo Bischof, Capitel und Kloster einen ausgedehnten Besitz hatten. Im J. 1528 verkauften die Nonnen in Reinbeck, meistens aus der adelichen Familie derer von Klostern, an Friedrich I. und gingen alle davon. Die Propstei Mönsterdorf, welche die lutherische Lehre annahm, doch ist es vollständig erst seit dem J. 1539 geschehen.

Friedrich I. begünstigte die allmähliche Einführung der Reformation; er gestattete einem Toleranzedikt vom 7. August 1524 die Verkündigung der lutherischen Lehre, versagte aber jede Gewaltthätigkeit und schützte Bischöfe, Capitel und Klöster in ihren Rechten. Herzog Christian, ein glühender Anhänger Luther's, seitdem er ihn auf der Reichstage zu Worms kennen gelernt hatte, mußte daher auch seinen Eifer so lange sein Vater lebte. Doch erwirkte er im Herzogthum Schleswig (1526) eine Visitation behufs der Beförderung des Reformationswerkes. Namhafte Theologen, zum Theil aus Deutschland dazu berufen, bereisten mit Joh. Ranzau und weltlichen Commissären jedenfalls die der Reformation zugeneigten Theile des Landes, um die Gemüther zu beruhigen und unter Vorbeugung jeder Ruhestörung die Geistlichen zur Verkündigung des Evangeliums aus der deutschen Bibelübersetzung zu bewegen und die Mittel zur Regulirung des Gemeindefwesens zu treffen.

Auf den schleswig-holsteinischen Landtagen wurde die Angelegenheit der Reformation verhandelt. Bischöfe und Prälaten beschwerten sich 1525 auf dem Landtage zu Rendsburg, daß ihnen die Zehnten und andere Einnahmen vorbehalten würden, während die Mannschaft dagegen forderten, daß der Bann abgeschafft werde, tüchtige Prediger angestellt würden und das Sacrament nicht mehr verkauft werde. Friedrich I. befahl, daß das geschehen solle, was die weltlichen Stände forderten, „damit man die Heiligen verehere“, befahl jedoch zugleich bei schwerer Strafe den weltlichen Städten, den Geistlichen ihre Zehnten, Gebühren und Einnahmen ohne Verzug zu zahlen. Bischöfe, Capitel und Klöster empfanden jedoch, daß jetzt ein Reichthum herrsche, indem ihnen auf dem Landtage zu Kiel 1526 schwere Contributionen zur Bezahlung der Landes Schulden auferlegt wurden, so daß viel geistliches Gut veräußert werden mußte. Der größte Theil der Herrschaft Breitenburg bei dieser Gelegenheit durch Joh. Ranzau von dem Vordestholmer Kloster.

Außer diesen Geldverpressungen hatten sie indessen nichts zu leiden. Unter Friedrich I. bestanden also beide Religionsweisen, die lutherische und katholische, friedlich nebeneinander. Der interimistische Zustand führte aber manche Nachtheile mit sich mit sich, auf das Kirchengut und die Ordnung der Verfassungsverhältnisse. Jede Gemeinde richtete sich nach ihrem Ermessen ein.

Friedrich I. am 10. April 1533 starb, übernahm Christian III. für sich und seinen Brüdern die Regierung in den Herzogthümern. Obgleich dem lutherischen Glauben sehr eifrig ergeben, nöthigten ihn doch die Verhältnisse anfangs zur Mäßigkeit. In Dänemark war die katholische Kirche noch die herrschende, und es mußte die dänische Krone zu erlangen. Sollte diese Absicht aber erreicht werden, so mußte er Ruhe in den Herzogthümern und den Beistand der Stände haben. Als der Landtag sich am 3. Juni 1533 zur Huldigung in Kiel einfand, gab er die

Erklärung, daß er mit seinen Brüdern die beiden Bisthümer Schleswig und Lübeck bis zu einer allgemeinen Reformation des römischen Reiches und des Reiches Dänemark bei ihren alten Freiheiten lassen wolle. Doch sollte der Zehnte wegfallen, wo er nicht verbrieft wäre. Die Prediger durften sowohl die alte als die neue Lehre frei predigen, und der Glaube solle frei seyn bis zur Volljährigkeit seiner Brüder, und bis alsdann Landesherrn, Prälaten, Rätthe, Mannen und Städte mit Zuziehung der Geistlichkeit bestimmten, was als göttlich, ehrlich, christlich und billig zur Erhaltung gemeiner Eintracht anzunehmen seyn möchte. Die Klöster sollten bestehen bleiben, der Austritt aus denselben aber Niemandem verwehrt seyn. Als nun Christian III. nach dreijährigem Kampfe die dänische Krone sich gesichert und durch Gefangennahme der dänischen Königschöfe jeden Widerstand gegen die Reformation in Dänemark gebrochen hatte, beauftragte er auch in den Herzogthümern das Provisorium zu beenden. Er erließ im Jahr 1537 die dänische Kirchenordnung auch als ein Gesetz für die Herzogthümer, ordnete 1540 Probsteien im Herzogthum Schleswig an und verlangte auf dem Landtage zu Rendsburg im J. 1540 Annahme der von ihm erlassenen Kirchenordnung. Aber eine noch starke katholische Partei unter dem Adel widersetzte sich und wollte das Provisorium verlängert haben. Christian resolvirte, daß es bis künftigen Weihnachten wie bisher bleiben solle, daß er aber dann, wenn nicht inzwischen ein Concilium gehalten oder vom Kaiser eine von beiden Theilen angenommene Kirchenordnung erlassen sey, selber eine Ordination für seine Fürstenthümer als Gesetz erlassen werde, bis später auf einem allgemeinen Concil oder sonst eine Vereinbarung von beiden Parteien angenommen sey. Die Publication dieser angekündigten Kirchenordnung, mit welcher die Einführung der Reformation beendet war, geschah im Jahre 1542, nachdem sie am 9. März dess. J. von dem Landtage in Rendsburg angenommen war.

Die Republik Dithmarschen, damals noch selbstständig, stand in weltlicher Hinsicht unter dem Erzbisthum Bremen, in geistlicher Hinsicht unter dem Hamburger Domprobst. Letzterer hatte hier aber viele Gegner, und der republikanische Geist der Bewohner, der nur sehr schwer eine geistliche Bevormundung ertrug, hatte im Landrecht 1447 mannhafte Vertheidigung gegen jeden Uebergrieff der geistlichen Gewalt ausgesprochen, 1523 der geistlichen Jurisdiction des Domprobsts durch eine Landesbeliebung ein Ende gemacht. Doch geschah dies nicht aus Vorliebe für die Reformation, deren Einführung anfangs hartnäckigen Widerstand fand. Das erfuhr der Augustinermönch Heinrich Müll von Bütphen, als er zufolge einer Einladung des Predigers Nikolaus Boje 1524 nach Meldorf kam, um dort die Sache der Reformation zu befördern. Er wurde gleich mißhandelt und zuletzt lebendig verbrannt. Siehe den Artikel Bd. IX. S. 704 ff.

Diese Gewaltthat erweckte allgemeinen Unwillen, selbst in Dithmarschen, und hatte nur den Erfolg, daß das Kirchspiel Meldorf offen zur lutherischen Kirche übertrat und auch bald Warne nachfolgte, hier aber nicht ohne vorgängige blutige Schlägereien zwischen den Parteien. In Norderdithmarschen war der Widerstand größer, und der Verkündiger des Evangeliums, Nikolaus Boje in Wesslingburen, entging wiederholt nur mit Mühe dem angedrohten Tode. Aber als einer seiner Verfolger, der Achtundzwanziger Claus Marquard Haring aus Neugierde eine seiner Predigten anhörte und durch dieselbe für das Evangelium gewonnen wurde, machte das weithin großen Eindruck. Am Pfingstabend 1532 wurde durch einen Landesbeschluß in Heide die Lehre Christi für die Landesreligion erklärt, die Klöster wurden aufgehoben und vier Superintendenten als Aufseher der Geistlichen ernannt, welche allmählich alle päpstlichen Mißbräuche abschaffen sollten. Diese Superintendenden, darunter die beiden Vettern Boje, waren kräftige, mannhafte Männer, welche nicht bloß auf die kirchlichen Verhältnisse, sondern auch auf die Verbesserung der staatlichen Einrichtungen einwirkten und die Feindschaftsbündnisse mit ihren Meineiden und Gewaltthätigkeiten abzuschaffen wußten. Im Jahr 1559 mußte sich Dithmarschen den schleswig-holsteinischen Herzögen ergeben, und die sogenannte erste Rendsburgische Abschied führte die schleswig-holsteinische Kirchenordnung auch in Dithmarschen ein.

Die Herrschaft Pinneberg, seit Erwählung Christian's I. von Holstein getrennt von den Grafen von Schauenburg übergeben, blieb noch längere Zeit hindurch katholisch und ward erst 1563 völlig für die Reformation gewonnen. Hier ward die im Jahre 1552 verfaßte mecklenburgische Kirchenordnung eingeführt.

Die schleswig-holsteinische Kirchenordnung ist zuerst in Hadersleben von schleswigschen Geistlichen entworfen, dann in Gemeinschaft mit dänischen Geistlichen revidirt und nach Wittenberg zur Approbation gesandt. Bugenhagen brachte sie mit nach Kopenhagen, als Christian III. ihn dahin berief, und nachdem sie noch einmal in Verbindung mit Palladius durchgesehen war, wurde sie am 2. September 1537 von Christian III. als kirchliches Gesetz für Dänemark, Norwegen und die Herzogthümer Schleswig-Holstein publicirt. Aber wenn auch schleswigsche Theologen sie mitunterschieden hatten, wurde sie doch erst Landesgesetz für die Herzogthümer nach Approbation des Landtags. Bugenhagen übersezte sie in Verbindung mit Herrmann Taft und Anderen in die niederländische Sprache, änderte oder fügte hinzu manche die kirchliche Verfassung betreffende Bestimmungen, und sie galt jetzt nach Annahme des Landtags für ganz Schleswig und Holstein, soweit letzteres den Herzögen unterworfen war. Wiederholt riefen die Prediger auf die genaue Beachtung der Kirchenordnung eidlich verpflichtet. Da die Bestimmungen der Kirchenordnung in Betreff der Kirchenverfassung verloren waren nach wenigen Jahren durch die neue Landestheilung ihre Gültigkeit, und Aenderungen und Verbesserungen waren durch die Mehrheit der Regierungen und durch den Umstand, daß es kein gemeinsames kirchliches Organ für die Geistlichen gab, erschwert. Gleich der Landtag wiederholt eine Revision der Kirchenordnung beantragte, blieb sie unverändert, und ein Ausweg ward darin gesucht, daß für die verschiedenen Districte der Herzogthümer den Bedürfnissen gemäß besondere Kirchenordnungen erlassen wurden.

In die dogmatischen Kämpfe, welche sich aus der Reformation entwickelten, wurden Herzogthümer nur wenig hineingezogen, und nur ein einziges Mal fand sich in dem selbst ein ernstlicher Zwiespalt. Das war gleich am Anfange, als der unruhige Prediger Melchior Hoffmann in der Lehre vom Abendmahl das Mißtrauen der schleswig-holsteinischen Prediger erweckte und sehr unversöhnlicher und rachsüchtiger wurde, Nikolaus Ambsdorf, nicht eher ruhte, als bis er den Hoffmann auch in seiner Lehre, dem Reformationswerke nicht ungünstigen Wirkamkeit verdächtigt hatte. Hoffmann forderte ein Colloquium, um sich in der Lehre vom Abendmahl zu rechtfertigen, und es ward dasselbe in Flensburg am 8. April 1529 unter dem Präsidium des Herzogs Christian in Gegenwart von Bugenhagen und mehreren Geistlichen aus den Herzogthümern, aus Hamburg und Dithmarschen, abgehalten. Der Ausgang war, daß Hoffmann mit seinem Anhang, wenn sie nicht von ihrem Irrthum abstehen wollten, das Land verlassen sollte, doch sich dafür die günstigste Zeit auswählen könne. Hoffmann ging nach Strassburg. Er hatte damals zwar manche chiliastische Träumereien, war aber noch fern von seinem späteren anabaptistischen Wesen.

Auch der unruhige und zankstüchtige Joachim Westphal in Hamburg konnte für einen Streit mit Calvin die hiesigen Geistlichen nicht recht beleben. Es gelang ihm, von Husum und aus Dithmarschen ein lutherisches Bekenntniß vom Abendmahl erhalten. Die Geistlichen hiesiger Lande waren trotz der Nähe der aufgeregten Hamburger Theologen nicht streitlustig, sie hingen der lutherischen Lehre an, neigten sich der Mehrzahl nach, dem Melancthon zu.

Mehr Unruhe erweckten die Anabaptisten, die wiederholt in die Marschdistricte zogen und die Einmischung der Regierung verursachten. Im Jahre 1554 ward befohlen, daß jeder Ausländer über seine Religion examinirt werden sollte; 1555, daß niemand Wiedertäufer und Sakramentirer bei sich beherbergen dürfe, und Herzog Adolph von Gottorf ließ sogar 1557 eine allgemeine Visitation seiner Kirchen durch den Hamburger Superintendenten Dr. Paul von Egen halten, und nöthigte sämtliche Pre-

diger zur Unterschreibung eines Glaubenseides. Im Jahre 1569 den 20. September erließ Friedrich II. ein scharfes Edikt gegen die Wiedertäufer und forderte von allen Fremden die Unterschreibung von 25 Artikeln des christlichen Glaubens. Die Landesregenten sind hier zu jeder Zeit bemüht gewesen, die kirchliche Ruhe aufrecht zu erhalten und alle religiösen Parteilämpfe durch kluge Maßregeln im Keime zu ersticken.

Wenn in einer Zeit, in welcher fast die ganze lutherische Kirche in dogmatischer Hinsicht fieberhaft erregt war, hier die Ruhe fast gar nicht gestört wurde, kaum einander widersprechende Ansichten auftraten, so lag das nicht bloß in dem Nationalcharakter und in dem vorsichtigen Verhalten der Landesregierungen, sondern auch in dem großen Einflusse, den Jahre lang auf beide Herzogthümer Dr. Paul v. Eigen ausübte, welcher, als er Hamburg wegen der theologischen Zänkereien verließ, Gottorfscher Superintendent wurde. Er war zwar ein treuer Anhänger der lutherischen Lehre, aber zugleich Melancthon's Freund, und sah in den theologischen Streitigkeiten nur eine Quelle des Verderbens für die Kirche. Er war ein großer Gegner des Jakob Andel und seiner Bemühungen zur Durchführung der Concordienformel. Dem Einflusse Eigen's ist es zuzuschreiben, daß nicht bloß die schleswig-holsteinischen Prediger sich wiederholt gegen die Concordienformel in den verschiedenen Stadien ihrer Abfassung erklärten, sondern auch schließlich die Concordienformel in Dänemark und in den Herzogthümern verworfen wurde. Später ward sie allerdings als symbolisches Buch eingeführt, 1647 im königlichen, 1734 im großfürstlichen Antheile, aber seit 1784 werden die Prediger nur auf die ungedänderte Augsbургische Confession verpflichtet.

Ein einziges Mal lag die Gefahr nahe, daß ein Theil des Landes reformirt werden könnte, indem Herzog Johann Adolph von Gottorf seinen reformirten Hofprediger Philipp Esar im Jahre 1610 zum Superintendenten ernannte. Aber dieser verfuhr doch auch vorsichtig und bei dem bald darauf folgenden Tode des Herzogs im J. 1616 wurde der früher entlassene Generalprobst Jakob Fabricius wieder in sein Amt eingesetzt.

Die Einführung der Reformation änderte zunächst die kirchlichen Verfassungsverhältnisse. Dieselben blieben aber lange Zeit hindurch in großer Verwirrung. Die Bestimmungen der Kirchenordnung über den Bischof in Schleswig und den Probst in Holsteinlande verloren schon nach wenigen Jahren ihre Gültigkeit, und eine gemeinsame Oberaufsicht, Gesetzgebung und einheitliche Entwicklung der Landeskirche fehlte in Folge der Landestheilungen. Jeder Landesherr sah sich als summus episcopus in seinem Antheile an, erließ für denselben Verordnungen und ordnete die kirchlichen Verhältnisse beliebig, und die gemeinsame Regierung über Prälaten und Adel hatte zunächst nur die Folge, daß die darunter stehenden Kirchen und Prediger fast ein Jahrhundert lang ohne rechte Aufsicht blieben. Wenn wohl keine andere lutherische Landeskirche so wenig Selbstständigkeit gehabt hat und dem Staate so eng ist assimilirt gewesen, als die hiesige, so ist das aus den vielfachen Landestheilungen zu erklären. Auch die sogenannten abgetheilten Herzöge von Sonderburg, Pödn u. s. w. wenn sie gleich keinen Antheil an der Landesregierung hatten, stellten doch für ihre Ämter und Besitzungen eigene Superintendenten an und erließen kirchliche Verordnungen.

Das Bisthum Schleswig wurde eine bloße Pfründe und hörte im Jahre 1634 ganz auf; die Güter wurden 1658 dem Gottorfschen Antheile vollständig einverleibt. Die Inseln Arroe und Als wurden im J. 1571 wieder mit Fühnen verbunden in kirchlicher Hinsicht, erhielten aber im Jahre 1819 einen eigenen Bischof unter dänischer Kirchenhoheit. Der Bischof von Ripen verlor anfangs seine Kirchen im Herzogthum Schleswig, erhielt sie aber 1543 wieder, und die daraus entstandenen Streitigkeiten wurden schließlich dahin erledigt, daß 1660 die Gottorfschen Herzöge die in ihrem Gebiete gelegenen Kirchen ihrem Generalprobst unterwarfen und Friedrich II. im Jahr 1581 die 29 Kirchen des sogenannten Törninglehns dem Bischof von Ripen übergab. Die 5 Kirchen in den sogenannten Enklaven wurden ganz von Schleswig

trennt und Jütland incorporirt. Dem Hamburger Domprobsten wurde 1540 seine schließliche Aufsicht über Holstein genommen und die Bischöfe von Lübeck behielten nur in ihrem reichsunmittelbaren Gebiet gelegenen Kirchen. Im sogenannten kuiglichen Antheil waren die Verhältnisse der Probsteien geordnet, aber die gemeinsamtkirchliche Aufsicht fehlte; im Gottorfischen Antheil stand an der Spitze ein Generalprobst, aber die Probsteien, namentlich in Holstein, waren ungeordnet. Erst im J. 1636 wurden drei Generalsuperintendenten eingeführt und von 1806 bis 1834 standen beide Herzogthümer unter einem Generalsuperintendenten.

Die Pfarochien behielten im Ganzen ihren früheren Umfang, nur manche Kirchen und Kapellen wurden als überflüssig abgebrochen oder zu anderen Zwecken verwandt. Im Herzogthum Schleswig gingen durch Sturmfluthen, namentlich als im Jahre 1634 der Strand unterging, viele Kirchspiele verloren, 27 seit der Reformation, wogegen neue Kirchspiele gebildet sind. In Holstein, das von Anfang an viel weniger Kirchen hat, sind seit der Reformation nur 16 Kirchen erbaut, und erst in neuester Zeit ist sich ein Streben, die übermäßig großen und vollreichen Kirchspiele zu verkleinern. Im Herzogthum Schleswig sind an manchen Orten zwei Kirchspiele in der Art vorhanden, daß sie nur einen Prediger haben, z. B. in Angeln und in Nordschleswig.

Die Zahl der Prediger war anfangs größer als jetzt. Die religiösen Verfolgungen in Deutschland und besonders in Holland führten viele Geistliche nach den Herzogthümern, die als Diakonen eine Anstellung fanden. Später sind viele Diakonate eingegangen und ihre Einkünfte theils zur Verbesserung der Predigerstelle, theils zu Schulzwecken verwendet worden.

Bis zum Wiener Frieden im Jahre 1864 waren im Herzogthum Schleswig unter dem Generalsuperintendenten 227 Kirchen mit 242 Predigern in 11 Probsteien, unter dem Bischof von Ripen . . 29 „ „ 24 „ unter dem Bischof von Alsen . . 18 „ „ 18 „

274 Kirchen mit 284 Predigern.

Die Gemeinden haben eine Durchschnittszahl von o. 1300 Seelen; die Bevölkerung ist sehr ungleich vertheilt.

Im Herzogthum Holstein sind 139 Kirchen mit 198 Predigern in 11 Probsteien. Die Durchschnittszahl der Bevölkerung beträgt für jedes Kirchspiel o. 3600 Seelen; es gibt aber Gemeinden von 10000 Seelen und darüber.

Die schleswig-holsteinische Kirchenordnung kennt nur die deutsche, d. h. die niedersächsisch- oder plattdeutsche Sprache, welche die Sprache der Regierung, der Landtage, der Gesetze und der Gerichte war. Als Volkssprache galt sie nur in ganz Holstein und in einem Theile Schleswigs, wo das Friesische an der Westküste und das Dänische

Norden bis zur Gegend zwischen Schleswig und Husum im Süden gesprochen wurde. Die deutsche Sprache verdrängte aber allmählich das Friesische aus ganz Eiderstedt bis zu Husum hin, und die dänische Sprache verschwand besonders seit dem Anfang dieses Jahrhunderts aus Schwansen, Angeln und den südlichen früher dänischen Kirchspielen in der Mitte des Landes. Wie es unzweifelhaft ist, daß im nördlichen Schleswig auf dem Lande die dänische Sprache schon bei der Reformation Kirchen- und Schulsprache wurde, so hat ebenso unzweifelhaft die deutsche Sprache als Kirchen- und Schulsprache viel weiter gereicht als das Gebiet der plattdeutschen Volkssprache. In Nordfriesland ist von Anfang an deutsch gepredigt worden, und was die Gränzen dem deutschen und dänischen Sprachgebiet betrifft, so kann man im Allgemeinen annehmen, daß da, wo seit der Mitte des 17. Jahrhunderts durch den Superintendenten Klog und das Kirchenbuch von Adam Olearius die hochdeutsche Sprache Kirchen- und Schulsprache wurde, früher die niedersächsisch- oder plattdeutsche Sprache üblich gewesen ist, die Gränze der deutschen Kirchensprache also im Norden von der Mündung der Widau bis zum Flensburger Meerbusen ging. Mehrfache Versuche sind gemacht,

das dänische Sprachgebiet in Kirche und Schule zu erweitern; vor reichlich 20 Jahren erklärte sich aber die betreffende Bevölkerung dagegen, nicht bloß aus Furcht vor einer näheren Verbindung mit Dänemark, sondern theils wegen der Unentbehrlichkeit der deutschen Sprache für die Verkehrsverhältnisse, — theils weil diese Sprache ihr das Gewand für ihre heiligsten Vorstellungen und Empfindungen geworden war. Die dänische Regierung beging daher einen großen Mißgriff, als sie nach Occupation Schleswigs im Jahre 1850 angeblich wegen der Gleichberechtigung der deutschen und dänischen Sprache, einen gemischten Sprachdistrikt schuf mit der dänischen Sprache als Schulsprache und für die Predigt in abwechselnd deutscher und dänischer Sprache. In 38 Kirchspielen wurden e. 50000 Menschen wider ihren Willen der deutschen Sprache in der Schule und meistens auch in der Kirche beraubt, und alle Bitten um Abänderung, alle Nachweisungen, daß in manchen dieser gemischten Kirchspiele Niemand die dänische Sprache verstand, blieben vergeblich. Die Folge war die Zerstörung des gerade in diesem Distrikte früher so blühenden kirchlichen Lebens und ein unauslöschlicher Haß gegen das dänische Regiment. Die Ereignisse des Jahres 1864 haben die naturgemäßen Verhältnisse wieder hergestellt.

In Folge der Reformation hörten Bisthümer, Capitel und Klöster auf, und in ihre Besitzungen theilten sich Landesregenten, Adel und Städte. Während des Provisoriums kam sehr viel Kirchengut in unberechtigte Hände. Dem Adel wurden die vier Nonnenklöster St. Johannis, Preetz, Iphoe und Uetersen mit ihren Besitzungen zur Versorgung seiner Töchter übergeben; auch bildeten sich viele adeliche Güter aus eingezogenem Kirchengut. Die Städte erhielten die Bettelklöster zu Hospitälern und Schulen; alles Andere nahm die Landesregierung, die auch allmählich die bischöflichen und Capitelsgüter inorporirte mit Ausnahme der Stiftsgüter des Bischofs von Altona. Die Klostergebäude wurden niedergebrochen und theilweise zum Bau neuer Schlösser gebraucht; keine einzige Ruine zeugt von den kirchlichen Einrichtungen des Mittelalters. Zu kirchlichen Zwecken wurde fast nichts reservirt. Nur der fromme Herzog Johann von Hadersleben bestimmte das ihm zugefallene Kloster Bordesholm zu einer Schule. Fürsten und Adel gewannen durch die Unterdrückung des Klerus und die Einziehung seiner Güter; nur der Bauernstand hatte wenig Gewinn und wurde seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auf den adelichen Gütern leibeigen, blieb es auch bis zum Anfange dieses Jahrhunderts.

Das Schulwesen blieb lange schlecht geordnet. Nur für die höhere Bildung wurde gesorgt durch die Gymnasien in Hadersleben, Flensburg (zu welcher der Jesuitenermönch Ludolph Raamann den Grund legte), Husum, Schleswig, Bordesholm und Meldorf, die schon bald nach der Reformation gegründet sind. Aber auf dem Lande waren die Einrichtungen noch ein ganzes Jahrhundert hindurch sehr dürftig.

Auch nachdem die Grundsätze und Folgen der Reformation alle Verhältnisse durchdrungen hatten, sind manche Veränderungen resp. Verbesserungen in kirchlicher Hinsicht vorgenommen worden, aber die unglücklichen Landestheilungen verhinderten eine einheitliche Entwicklung der Landeskirche. Im Jahre 1544 wurden die Herzogthümer von Friedrich's I. Söhne, den König Christian III., Herzog Adolph und Herzog Johann getheilt, und es entstanden der Sonderburger, der Gottorfer und der Haderslebener Theil. Prälaten und Adel blieben unter gemeinsamer Regierung. Im Jahre 1563 ward das eroberte Dithmarschen mit Holstein vereinigt und jeder der drei Herzöge bekam einen Theil des Landes. Nach dem Tode Christian's III. theilten seine Söhne, König Friedrich II. und Herzog Johann der Jüngere, im J. 1564 den sogenannten königlichen (Sonderburger) Antheil, und letzterer erhielt Plön, Sonderburg, Rastorf nebst dem Kloster Arensboel, konnte aber nicht zur Mitregierung über die Herzogthümer gelangen, sondern blieb selbst der gemeinschaftlichen Regierung und den Landtagsbeschlüssen unterworfen. Sein Gebiet, im Jahre 1580 durch die Klöster Reinfeld, Rastorf nebst Sundewitt vergrößert, wurde 1622 in fünf, 1633 in vier Theile getheilt, w

aber im Verlaufe der Zeit durch Kauf und Verträge mit dem königlichen Antheil vereinigt wurden. Nach dem Tode des Herzogs Johann von Hadersleben im Jahre 1580 waren wieder zwei Landesherren, und alle Versuche fernerer Theilungen unter deren Erbinnen wiesen die Stände entschieden zurück, wie sie denn später durch die Erbstatute der beiden regierenden Linien beseitigt wurden. Im Jahre 1640 wurde Holstein vergrößert durch das Schauenburgische Gebiet, welches beide Landesherren unter sich theilten. Aus dem Amte Barmstedt, welches an Gottorf fiel, wurde 1650 die reichsunmittelbare Grafschaft Ranzau, die 1726 mit dem königlichen Antheil vereinigt wurde. Die beiden regierenden Häuser nahmen eine feindselige Stellung gegen einander ein, und es verursachte dieses dem Lande vielfachen Nachtheil, führte zwar zunächst 1658 zur Souveränität beider Häuser im Herzogthum Schleswig, ward aber zugleich die Veranlassung, daß 1721 der gesammte Gottorfische Antheil im Herzogthum Schleswig mit dem königlichen Antheil vereinigt ward. Im Jahre 1773 wurde der sogenannte großfürstliche Antheil in Holstein mit den Grafschaften Oldenburg und Delmenhorst vertauscht, und seitdem standen beide Herzogthümer wieder unter einem Regenten. Damals wurde das Bisthum Lübeck völlig von Holstein abge sondert.

Die durch die unglückliche Betheiligung am 30jährigen Kriege hervorgerufenen traurigen Folgen für Staat und Kirche bewogen beide Regenten zu einer Einigung in Betreff der Oberaufsicht der Kirchen. Im Jahre 1636 wurde für jeden Antheil ein Generalsuperintendent bestellt, Dr. Stephan Rlog für den königlichen, Dr. Jakob Fabricius für den Gottorfischen Antheil; beide hatten alternirend die Aufsicht über die Kirchen und Prediger unter der gemeinsamen Regierung. Zugleich wurden im Jahre 1637 Generalkirchenvisitationen und ein Generalconsistorium angeordnet und im J. 1646 Synoden, auf welchen sich die Präbste mit den beiden Generalsuperintendenten versammelten. Diese Synoden, anfangs sehr unregelmäßig, später jährlich gehalten, gingen schon 1737 wieder ein. Die Kirchen und Prediger standen zunächst unter dem Amtmann und Probst, und darüber bildete eine höhere Instanz der Generalsuperintendent. Die Einrichtung der Probsteien war aber vollständig nur im Herzogthum Schleswig durchgeführt. Die gemeinschaftlichen Kirchen wurden den Kirchenvisitationen erst untergeben in den Jahre 1811 und 1813 in Holstein, wo damals neue Probsteien errichtet wurden, seit dem J. 1850 erst in Schleswig aus politischen Gründen. Die Spannung zwischen den beiden Landesherren wirkte auch auf das Verhältniß der beiden Generalsuperintendenten zu einander ein, besonders am Anfange des 18. Jahrhunderts, indem der Gottorfische Superintendent Muhlus die königlichen Superintenden ten Schwarz und Daffan bekämpfte, angeblich wegen dogmatischer Differenzen.

Die Herzogthümer haben das Glück gehabt, daß fromme Regenten für die Hebung des religiösen Sinnes sorgten und die große, der Staatsgewalt eingeräumte Macht zur Förderung der Kirche verwandten. An guten Verordnungen und Einrichtungen fehlte es nicht, aber der Umstand, daß sie von oben herab und ohne Mitwirkung der Kirche selbst decretirt wurden, hinderte vielfach die Belebung des kirchlichen Sinnes.

Die Kirchenordnung blieb bei aller Verschiedenheit der Landestheile ein einigendes Band, aber nur mehr in ideeller Weise, da ihre einzelnen Bestimmungen immer weniger haften. Zu ihrer Ergänzung erschienen im Jahre 1635 das Manuale ecclesiasticum des P. Walther in Flensburg in plattdeutscher Sprache für den königlichen Antheil, 1665 das schleswig-holsteinische Kirchenbuch von Adam Olearius für die Gottorfischen und gemeinschaftlichen Distrikte in hochdeutscher Sprache. Einen beschränkteren Eingang fanden in einzelne Gegenden die Agenden des Nikolaus Alardus für Oldenburg im Jahre 1690, für Altona und die Herrschaft Pinneberg 1705, das Glückstädter Altarbuch 1733, das Holstein-Plönsche Kirchenritual 1753, die Kieler Agende u. s. w. bis Christian VII. durch den Generalsuperintendenten Adler in Schleswig 1797 eine neue schleswig-holsteinische Agende erließ. Wegen der rationalistischen Tendenz dieser Agende fand ihre Einführung in vielen Gemeinden hartnäckigen Widerstand, so daß die Regie-

zung zuletzt, um die Aufregung zu beenden, es jeder Gemeinde freistellte, sich der alten oder neuen Agende zu bedienen. In Folge davon gilt jetzt gar keine Agende, sondern jeder Prediger ordnet das liturgische Element im Gottesdienste nach seinem eigenen Ermessen, richtet sich aber in der Regel nach dem in seiner Gemeinde herrschenden Usus. Versuche, eine allgemeine, wenigstens in den Grundzügen feststehende liturgische Ordnung herzustellen, sind bisher gescheitert, theils weil es an einem kirchlichen Organ für die Ordnung solcher mehr internen Kirchenangelegenheiten fehlte, theils weil manche Prediger dem subjektiven Standpunkte des eigenen Beliebens nicht entsagen mochten.

Auch die Gesangbücher waren in den verschiedenen Landestheilen verschieden. Es galten das Plönsche Gesangbuch von Breitenau 1674, das Husumer von Petrus Petrus 1676, das Rendsburger von v. Stöden 1689, das Kieler von Muhlins 1712, welches 1738 in alle Gottorfschen Kirchen Holsteins eingeführt wurde, das Lönkeruppsche von Schrader 1731. Für den königlichen Antheil wurde 1753 ein allgemeines Gesangbuch eingeführt, das aber schon 1781 für beide Herzogthümer durch das schleswig-holsteinische Gesangbuch vom Kieler Kanzler Johann Andreas Cramer ersetzt wurde, welches noch bis heute gilt, obgleich das Bedürfnis eines neuen Gesangbuchs längst erkannt ist. Die Trennung der beiden Herzogthümer seit 1850 und die Furcht, dieselbe noch zu vergrößern, war ein wesentliches Motiv, daß für Holstein die intendirte Verbesserung noch unterblieb.

Die Haustaufen, jetzt in Städten und Flecken allgemein üblich, wurden 1771 ohne Einschränkung gestattet, 1737, 1743, 1776 wurde die Weglassung des Exorcismus in den verschiedenen Landestheilen anbefohlen, 1693 die Confirmation in den Gottorfschen, 1736 in den königlichen Kirchen eingeführt, 1746 die letzten Reste des lateinischen Gesangs beim Gottesdienste abgeschafft, 1640 ein allgemeines Kirchengebet angeordnet.

Für die theologische Bildung wurde theils vorbereitend durch die Gymnasien, zu welchen noch Kiel, Altona, Plön und Rendsburg hinzukamen, theils 1665 durch die Gründung der Kieler Universität gesorgt. Letztere kam aber erst in Aufnahme nach Einverleibung des Gottorfschen Antheils und durch die Anordnung eines Candidatenexamens 1777, durch die Indigenatverordnung 1776, welche einheimische Geburt zu zweijährigem Studium auf der Kieler Universität zur Bedingung für die Erlangung eines geistlichen Amtes machte. Nachdem schon früher die in Kopenhagen examinirten Candidaten des ersten Ranges den in den Herzogthümern geborenen und examinirten Candidaten gleichgestellt waren, schaffte der außerordentliche Regierungscommissär in Schleswig, Tillisch, im Jahre 1850 alle Bestimmungen ab, die zur Hebung der Kieler Universität getroffen waren, und der Anstellung geborener Dänen im Herzogthum Schleswig im Wege standen. Es bildete das ein Klagobjekt gegen die dänische Regierung, obwohl die gegenwärtigen außerordentlichen Verhältnisse ebenfalls eine interimistisch weniger strenge Beachtung des Indigenatgesetzes nöthig gemacht haben.

Das Volksschulwesen*) wurde erst 1646 u. 1650 etwas regulirt. Eine neue Schulordnung wurde 1747 für den königlichen Antheil Holsteins erlassen und 1814 die noch geltende allgemeine Schulordnung eingeführt. Durch dieselbe hat sich das Volksschulwesen in den Herzogthümern so sehr gehoben, daß es mit jedem anderen deutschen protestantischen Lande wetteifern kann. Die temporären Rückschritte, die es in Schleswig durch die gewaltsame Einführung der dänischen Sprache machte, haben jetzt gottlob ihr Ende erreicht. Für die Bildung der Schullehrer wurde in Holstein durch die Gründung des Kieler Schullehrerseminars von Cramer im J. 1780 gesorgt, das aber wegen rationalistischer Tendenzen im J. 1821 aufgehoben und 1839 in Segeberg neu gegründet ward. In Lönkerup gründete der Probst Balthasar Petersen im Jahre 1786 ein Schullehrerseminar, das nach 1850 für die dänisch redenden Schullehrer eingerichtet wurde.

*) Siehe Jessen, Grundzüge zur Geschichte und Kritik des Schul- und Unterrichtswesens der Herzogthümer Schleswig und Holstein. Hamburg 1860.

Ahrend für den deutsch redenden Theil des Herzogthums ein Seminar in Ederneföde gegründet wurde.

Als Katechismen dienten im Gottorfschen Antheil der 1669 von Professor Kortz in Kiel verfaßte, im königlichen Antheil der 1741 ins Deutsche übertragene Katechismus des Pontoppidan. Im J. 1785 erschien der Landeskatechismus vom Kanzler Ramer, der aber fast nirgends mehr gebraucht wird. Alle Bemühungen, einen neuen, nothwendigen Katechismus zu erlangen, sind bisher gescheitert.

In beiden Herzogthümern galt ausschließlich das lutherische Bekenntniß; den andern Confessionen wurden bis auf die neueste Zeit Schwierigkeiten bereitet. Nur für Friedrichstadt und Altona, theilweise für Nordstrand und Glückstadt ward zur Hebung der Religionen Freiheit gestattet. Reformirte, Meunoniten, Katholiken und Juden hielten sich hier an. Bis 1863 bedurfte jede Copulation zwischen einem Lutheraner und Katholiken der landesherrlichen Dispensation, und diese ward nur gegen einen Revers, betreffend die Erziehung sämmtlicher Kinder in der lutherischen Religion, gewährt. Erst die neuesten Wendungen in den politischen Angelegenheiten überwand den Widerstand der Stände gegen die Gewährung größerer Freiheit und ließen die wiederholt ausgesprochenen Bedenken mancher Vertreter des Adels und der Geistlichkeit bei der neuen Vorlage der früheren Regierung zurücktreten. Im Lande selbst galt der reine herrische Glaube; dogmatische Kämpfe bildeten eine seltene Ausnahme und wurden nicht erstarkt. Es traten zwar manche schwärmerische Ansichten, meist von Ausländern eingebracht, auf, besonders in den Marschdistrikten, so z. B. im 17. Jahrhundert: Davidjoriten unter den Friesen, Schwärmer wie Nikolaus Knugen, Anna Ovens, Matthias Knugen, das Haupt der Gewissener, Antoinette Bourignon, und in Holstein kabbalistische Regungen bei dem Eutiner Superintendenten Petersen um's Jahr 1608, bei E. Dippel um 1720. Allein sie fanden bei der nüchternen Besonnenheit der Regierung wenig Anhang und die Regierung sorgte durch weise Maßregeln dafür, daß die Funke nie zum Brande ansahnte. Auch freigeistige Richtungen haben es hier weder einer Seltenbildung noch zu einer leidenschaftlichen Opposition gegen die Landeskirche gebracht.

Von den religiösen Strömungen der gesammten lutherischen Kirche wurden auch in Herzogthümern berührt, z. B. vom Pietismus und dem Rationalismus. Eine Bewegung trat auch hier gleichzeitig mit dem Reformationsjubiläum im Jahre 1817 ein, die von dem bekannten, durch den Kieler Prediger Claus Harms hervorgerufenen heftenfreit datirt die Rückkehr zum kirchlichen Bekenntniß. Die Funke'sche Bibel, durch den Generalsuperintendenten Adler empfohlen, wurde dadurch beseitigt, daß die Regierung die ganze Auflage auf ihre Kosten ankaufte und dann die Verbreitung inhibirte. Harms hat einen großen Einfluß auf die hiesigen Geistlichen ausgeübt. Rationalistisch konnte bilden unter ihnen eine verschwindende Minorität, aber die extremen Richtungen des lutherischen Orthodoxy haben ebenfalls keinen festen Boden gewinnen können, und sowenig als unionistische Tendenzen einen Einfluß ausgeübt. Die Fürsorge für den Aftab-Adolphsverein und die Missionsfache wächst alljährlich.

Das Jahr 1848 führte den Aufschwung des kirchlichen Lebens. Mit dem J. 1830 war das Gefühl der nationalen und staatlichen Verschiedenheit von Dänemark wieder in den Herzogthümern erwacht, und fast die gesammte Geistlichkeit (mit Ausnahme der horenen Dänen) schloß sich von Anfang an der Landessache warm an und erkannte ohne Ausnahme, so weit sie eine deutsche Bildung empfangen hatte, die am 24. März 1848 gegründete provisorische Regierung an, ohne damit dem Regierungsrechte Friedrich's VII. zu nahe treten zu wollen. Der Berliner Waffenstillstand vom 10. Juli 1849 brachte eine schwere Zeit für die Kirche Schleswigs. Die gesammte schleswigsche Geistlichkeit (mit Ausnahme von Alsen und Lörningeß und sonst 17 Individuen) erklärte, der Flensburger Landesverwaltung nur bis zu der Gränze Gehorsam leisten zu wollen, daß ihnen keine Mitwirkung zur Unterwerfung Schleswigs unter Dänemark und

Trennung desselben von Holstein zugemuthet werde, verweigerte auch die Publication der darauf zielenden Verfügungen und die Abhaltung des Kirchengebetes in der vorgeschriebenen Form, Nördlich von der Demarkationslinie begannen jetzt schon die Absetzungen der tüchtigsten Geistlichen unter verschiedenem Vorwande, und die gesamte schleswigsche Geistlichkeit, durch zustimmende Adressen der holsteinischen Geistlichen darin unterstützt, erhob im Januar 1850 einen Protest gegen die ungesetzlichen Absetzungen. Südlich von der Demarkationslinie blieben die Absetzungsdekrete der Landesverwaltung ohne Kraft. Als nach dem Berliner Frieden der Krieg wieder ausbrach, aber durch den unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Idstedt Schleswig von den Dänen erobert wurde, trat eine noch traurigere Zeit für die schleswigsche Kirche ein. Viele Geistliche hatten geglaubt, vor den Dänen nach Holstein fliehen zu müssen; ihre Stellen wurden anderweitig besetzt und alle irgend mißliebige oder seit 1848 angestellte Geistliche wurden abgesetzt und dadurch Raum geschafft für die Danisirungsversuche, die mit vieler Gewaltthätigkeit unternommen wurden, aber sehr wenige Resultate erzielten. Die neuen Geistlichen, geborene Dänen, kaum der deutschen Sprache mächtig, konnten kein Vertrauen bei den Gemeinden finden und viele von ihnen sahen auch die Unterdrückung der deutsch gesinnten Bevölkerung und Verbreitung der dänischen Sprache als Hauptgegenstand ihrer Thätigkeit an. Den Holsteinern war die Anstellung in Schleswig untersagt, die Schleswiger selbst wurden zurückgesetzt und die einheimischen Prediger vielfach belästigt. Nachdem Holstein dem König Friedrich VII. im Jahre 1852 zurückgegeben wurde, fanden auch hier, doch weniger, Absetzungen mißliebiger Geistlicher statt, aber in die inneren Angelegenheiten der holsteinischen Kirche mischte sich die Regierung nicht, nur jede, auch kirchliche Verbindung zwischen Holstein und Schleswig wurde aufgehoben, zu dem Ende auch die blühende schleswig-holsteinische Bibelgesellschaft verboten. Der Kampf Holsteins und der deutsch gesinnten Bevölkerung Schleswigs gegen das dänische Regiment setzte sich auch nach dem Frieden hartnäckig fort, und die Vertreter der Geistlichkeit in der holsteinischen und theilweise auch in der schleswigschen Ständeversammlung standen treu zu ihrem Volke. Als Friedrich VII. am 15. November 1863 starb und mit ihm der direkte Mannesstamm des regierenden Hauses erlosch, verlangte der zufolge des Londoner Protokolls auf den dänischen Thron erhobene König Christian IX. den Homagialeid auch von den Geistlichen. Der größte Theil der holsteinischen Geistlichen verweigerte ihn, und die meisten von diesen erklärten sich später offen für den Erbprinzen von Augustenburg als ihren rechtmäßigen Herrn Friedrich VIII. Schleswig wurde durch die Eroberung der Allirten auch von den aufgedrungenen dänischen Predigern und Schullehrern befreit, manche der 1849 und 1850 vertriebenen Geistlichen wurden wieder angestellt, die aufgedrungene dänische Sprache abgeschafft und es steht zu hoffen, daß das früher so blühende kirchliche Leben im Herzogthum Schleswig wieder erwache. Wenn erst das lähmende Provisorium beendet ist, bietet sich ein großes Feld für die legislatorische und administrative Thätigkeit auch im Aufhuf der Regeneration der schleswig-holsteinischen Landeskirche.

Anhang. Es ist hier der Ort, noch kürzlich zu handeln von den Philaethen (Vögen, „die religiösen Wahrheitsfreunde oder Philaethen in Kiel“, in der Zeitschrift für d. histor. Theol. Jahrg. 1839. Heft 2. S. 67—162.) — Im Jahre 1830 erschien in Kiel der „Entwurf einer Bittschrift an deutsche Fürsten: Allerhöchst dieselben wollen Allergn. geruhen, die religiös-politischen Verhältnisse einer Anzahl Ihrer Unterthanen in Erwägung zu ziehen und geeignete Maßregeln zu treffen, welche es denselben möglich machen, ihrer religiösen Ueberzeugung gemäß zu leben“ (23 S. 8). Als Verfasser galt der Advokat Theodor Olshausen, Herausgeber des Kieler Correspondenzblattes, ein Mann, der an der Spitze der liberalen Partei in Holstein stand und für eine Zeit lang Mitglied der provisorischen Regierung Schleswig-Holsteins war. Er und mehrere ihm Gleichgesinnte beabsichtigten, eine öffentliche Discussion zu veranstalten,

damit die politischen Rechte der Bürger als unabhängig von ihrer religiösen Ueberzeugung erkannt und die freie Gründung religiöser Genossenschaften vom Staate anerkannt würden. Sie baten daher die deutschen Fürsten, daß es, weil der Zwiespalt zwischen ihrem Glauben und dem Bekenntnisse der Kirche, welcher sie angehörten, ihr Gewissen belaste, ihnen gestattet werde, nicht länger Mitglieder von kirchlichen Gemeinschaften zu seyn, denen sie ihrem Glauben nach nicht angehörten, aber daß sie doch im Besitze der vollen bürgerlichen Rechte verblieben und Jedem von ihnen überlassen werde, in welcher Weise er sich religiös erbauen wolle. Die Haupttendenz der Bittsteller war politischer Natur; in religiöser Hinsicht standen sie auf dem Boden des flachsten, alles Christliche negirenden Deismus. Sie theilten ihre religiösen Meinungen mit vielen ihrer Zeitgenossen, zeichneten sich aber dadurch vor anderen Gleichdenkenden aus, daß sie aus Wahrheitsliebe auch nicht äußerlich scheinen wollten, was sie nicht waren. In einer zweiten Auflage des Entwurfs der Bittschrift hoben sie mit Rücksicht auf mehrfache Angriffe hervor, daß sie keineswegs die Religion in irgend welcher Form anfeindeten, vielmehr dieselbe, die ihnen am Herzen liege, fördern wollten, indem sie dahin wirkten, die wahren Gefühle und Erkenntnisse mit den Glaubenssätzen und Symbolen in Uebereinstimmung zu bringen. Sie konnten nur keine einzige Religion für ausschließlich wahr und beseligend halten, und wollten deshalb freiwillig aus der lutherischen Kirche austreten, damit diese von solchen Mitgliedern gereinigt werde, die ihr innerlich nicht angehörten, und wollten nur den Einigen Gott auf ihre Weise verehren.

Die religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen, wie sich die Bittsteller nannten, veröffentlichten auch ihre religiösen Grundsätze (Kiel, Universitätsbuchh. 1830. 21 S. 8). Sie beabsichtigten eine Gemeinde zu gründen aus Solchen, welche zwar die Nothwendigkeit einer religiös-kirchlichen Gemeinschaft als Pflegerin aller höheren menschlichen Angelegenheiten erkannten, aber doch zu keiner bisherigen Kirche und Religion gehören wollten, weil sie sich nicht zu sämmtlichen Dogmen derselben zu bekennen vermöchten. Sie hielten unbefchränkte Religionsfreiheit für ein unveräußerliches Menschenrecht, strenge Wahrhaftigkeit, Reinheit und Ganzheit der Gesinnung für erstes Erforderniß des religiösen Strebens, und die Bildung einer größeren Anzahl kirchlicher Vereine für die Religion heilsam. Ihr religiöses Bekenntniß ist sehr allgemein und beschränkt sich auf die rationalistische Trinität: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, ist aber weit entfernt von den Abnormitäten einer materialistischen Weltanschauung, wie die spätere Zeit sie kennen gelernt hat. Sie erkennen an den Einen vollkommenen Gott, Schöpfer der Welt, die göttliche Natur des Menschen, die Unvergänglichkeit seines Geistes, und als seine Bestimmung die harmonische Verbindung des Irdischen mit dem Himmlischen, für welche eine immer wachsende Verbindung zwischen dem Menschen und Gott lebendig erhalten werden muß. Gott soll die innigste Liebe, Ergebung und Verehrung erwiesen werden, das religiöse Leben der reinsten Sittlichkeit gemäß seyn, deren Grundlagen sind: Anerkennung der Selbstständigkeit in Freiheit aller Menschen, allgemeine Menschenliebe, unbedingte Unterwerfung unter die Staatsgesetze. Die kirchliche Verfassung, auf demokratischen Grundsätzen erbaut, kennt aber einen auf Lebenszeit ernannten Geistlichen. Der Ritus, der 33½ Jahre unverändert gelten soll, richtet sich nach dem der Landeskirche mit Ausschluß der christlichen Elemente: jeder siebente Tag Ruhetag, und als Feiertage gelten: das Fest des Gewissens (allgem. Bußtag), das Neujahrsfest, die Feste der Natur an den Anfangstagen der vier Jahreszeiten, der Stiftungstag der Gemeinde und die im Staate üblichen politischen Feste. Unter religiöser Form geschieht die feierliche Namensgebung der Neugeborenen, die Aufnahme in die Gemeinde, die Trauung und Ehescheidung, die Beerdigungsfeier und die Eidesleistung. Die Eidesformel lautet: „Ich schwöre bei dem einigen, wahrhaften Gott!“ —

Diese Grundsätze sprachen nur in schärferer Weise aus, was der Rationalismus zur Geltung zu bringen suchte, jedoch wurde jede Beziehung auf christliches Bekenntniß sorgfältig vermieden. Es erschienen mehrere Gegenschriften, von welchen einige sich mit

Spott und Verdächtigungen begnügten. Von Bedeutung ist nur ein aus Holsstein eingekannter Aufsatz in der Evangel. Kirchenztg. Jahrg. 1830, Nr. 83. und eine in Halle im J. 1831 erschienene kleine Schrift: „Wissenschaftliche Beleuchtung der Grundsätze der religiösen Wahrheitsfreunde oder Philalethen. Eine Zuschrift an Religions- und Staatsfreunde.“

Die Philalethen selber ließen nichts mehr von sich hören, machten auch keine weiteren Versuche, ihre Grundsätze in's Leben zu führen. Sie vermochten weder Proselyten zu gewinnen, noch überhaupt eine Bewegung hervorzurufen. Mehrere von ihnen schloßen sich später mit den Grundsätzen der Kirche aus. Der Versuch der Philalethen blieb ohne alle Bedeutung für die Landeskirche und ist nur beachtenswerth als der Vorläufer religiöser Bestrebungen, die am Ende der vierziger Jahre sich geltend zu machen suchten. Die Wahrheitsliebe, der religiöse Ernst, die sittliche Lauterkeit der Philalethen können, wenn man auch ihre Grundsätze nicht zu billigen vermag, in keiner Weise bezweifelt werden.

G. Lau.

Schnurrer, Christian Friedrich, gestorben im Jahre 1822 als quiescirt theologischer Professor und Kanzler der Universität Tübingen, war einer von den Männern, die zu ihrer Zeit und von der noch unter ihren Augen aufgewachsenen Generation mit vollem Recht als bedeutende Erscheinungen hochgehalten werden, ohne daß es ihnen jedoch beschieden wäre, in den von ihnen vertretenen Wissenschaften neue Wege zu bahnen. Ein Wissen von ungemein großem Umfang und bis in's Einzelne gehender Sichtigkeit, verbunden mit einem durchaus klaren Verstande und einer dem entsprechenden Darstellungsgabe hat den Genannten zu einem hochgeehrten Lehrer und geachteten Schriftsteller gemacht; aber was man genial nennt, war er in keiner Weise, so wenig als sein theologischer Standpunkt der Richtung seiner Zeit gegenüber irgend ein selbstständiges gewesen wäre. Er hat zwei wissenschaftliche Gebiete bearbeitet: die alttestamentliche und überhaupt die orientalische Literatur und die Kirchen- und Gelehrtengeschichte seines eigenen Vaterlandes. In ersterer Beziehung ist — außer einer Menge von Dissertationen, die Rosenmüller in seinen Scholien vielfach excerpirt hat, und von welchen er selbst im Jahre 1790 (Gotha und Amsterdam) eine Sammlung erscheinen ließ —, namentlich zu nennen seine *Bibliotheca arabica*, 7 Theile (1799—1806, ein Werk, welches neu im Jahre 1811 zu Halle erschien unter dem Titel: *Bibliotheca arabica aucta nunc atque integra edita*, 529 Seiten in Oktav, geordnet nach den Rubriken: I. Grammatica. II. Historica. III. Poëtica. IV. Christiana. V. Biblica. VI. Koranica. VII. Varia). Mit diesem Sammelwerke, so wie als Lehrer und Schriftsteller durch die geschickte Anwendung der grammatischen und kritischen Methode, die er von Eichhorn gelernt, hat er sich entschieden ein Verdienst für seine Zeit erworben; wenn wir nicht irren, so haben wir von Heinrich Ewald gehört, daß er, der sonst seinen Vorgängern, zumal unter den Schwaben, nicht mit übermäßiger Devotion sich zugethan zeigt, von Schnurrer als mit großer Achtung spreche. Da Schnurrer mit den bedeutendsten Orientalisten seiner Zeit in lebhaftem Briefwechsel stand, so beweist dieß, daß er auch von diesen als solcher anerkannt wurde. Jedoch beim Sammeln und Sichten und bei philologischer Erklärung hatte es sein Bewenden; was seine Exegese betrifft, so sagt Eberhard Gottlob Paulus, der sein großer Verehrer war, in der von ihm veranstalteten Sammlung akademischer Reden Schnurrer's (Tüb. 1828. Vorrede S. 19) von diesem seinem Lehrer: *Id notabamus unice, quod in philologica et veteris et novi testamenti interpretatione, liberali sane et accurata, omnem illam ad eruenda dogmata atque ad discernenda a religione temporis opiniones applicationem theologiae studiosis praeparatorem tanquam e longinquo evitaret.* — Als Historiker weiß er die einzelnen Data, die er mit großem Fleiße sammelt, bündig und reinlich hinzustellen, und bietet denen, die sich auf demselben Gebiete umsehen, einen reichen Schatz zuverlässiger Materialien dar — wie denn namentlich seine Geschichte des Tübinger theologischen Stifts (welche ein Theil seiner „Erläuterungen der württembergischen Kirchen-, Reformations- und Ge-

Lehrtengegeschichte" [Tüb. 1798] ausmacht) für diesen Gegenstand ein unentbehrliches Buch ist —; aber nicht nur die höhere Idee von der Aufgabe des Geschichtschreibers, sondern selbst der Pragmatismus seiner Landsleute Spittler und Pland lag ihm ferne. Seine Arbeiten lesen sich übrigens gut, da man ihm, ohne daß er irgend welche unbedingten Worte macht oder mit Gefühlsäußerungen und Betrachtungen den Leser aufhält, die Freude an den Sachen selbst, die er erzählt, überall abfühlt. Unter seinen literarischen Arbeiten ist noch als eine Specialität, die aber die Richtung seines Interesses charakterisirt, der „literarische Bericht“ zu erwähnen, den er (Tüb. 1799) in einer eigenen Schrift über den „slavischen Bücherdruck in Württemberg im 16. Jahrhundert“ veröffentlichte. Er beschreibt darin sehr umständlich, jedoch durchaus nicht langweilig, wie mit pekuniärer Hülfe eines Freiherrn Hans von Ungnad ein zum Evangelium übergetretener Lathacher Domherr, Primus Truber, unter zweideutiger Mitwirkung des Peter Paul Bergerius, eine Anzahl evangelischer Schriften — Psalter, Neues Testament, Luther's Katechismus und andere Bekenntnisschriften, selbst die württembergische Kirchenordnung u. a. m. in slavischer Schrift und Uebersetzung zu Tübingen und Urach für Krain, Serbien, Croatien u. s. w. drucken ließ und welchen Erfolg diese Propaganda hatte. — Die wichtigste Seite seiner Wirksamkeit war unstreitig die Leitung des theologischen Stifts, dessen Ephorus er beinahe dreißig Jahre lang war; hievon reden wir passender unten. Weniger scheint er als Kanzler, wenigstens sofern er als solcher Mitglied der Ständekammer war, sich an seinem Plage befunden zu haben; auch davon wird unten einiges Nähere seinen Ort finden.

Schurrer ward zu Cannstadt als Sohn eines Handelsmannes am 28. Okt. 1742 geboren. Er empfing seine wissenschaftliche Bildung in den Klosterschulen zu Dentendorf (wo er, 1756 eingetreten, vom Geiste des schon 1741 von dort abgegangenen J. A. Bengel, nicht mehr berührt wurde) und zu Maulbronn, sofort im Tübinger Stift; seine Lehrer in der Theologie waren Keuß, Cotta, Sartorius. Zum Beschluß seiner Studien schrieb er eine Dissertation ad confutandum impium libellum: Catechismo de Phonetto homine. Die schon stark entwickelte Neigung zu orientalischen Studien führte ihn 1766 nach Göttingen zu Michaelis. Es gelang ihm, auf Walch's Empfehlung, dort eine Repetentenstelle zu erhalten, welche ihm den Zutritt zu einem Lehrstuhl der alttestamentlichen Exegese und der hebräischen Sprache öffnete. Allein er betrachtete diese Stellung nur als Mittel für seine Studienzwecke und ging daher im Jahre 1768 nach Jena, von da nach Leipzig zu Reiske; auch Ernesti, Dathe und Gellert, den er eben noch ein Jahr vor dessen Tode traf, nahmen ihn wohlwollend auf, desgleichen Semler in Halle, Büsching, Teller und selbst Nikolai in Berlin. Die gelehrte Reise dehnte sich weiter nach Holland und England aus; in Oxford saß er in der Bodlejanischen Bibliothek und schrieb hebräische und arabische Handschriften ab, ebenso im britischen Museum zu London. Im Jahre 1770 setzte er nach Frankreich über und ging in Paris, wie in London, seinen Studien nach; er traf dort zu seiner großen Freude mit dem ebenfalls vor dem Antritte des akademischen Lehramtes auf der Reise bestublichen Oriesbach zusammen, mit dem er sich über biblische Textkritik vortrefflich verständigte. Als er im Herbst des genannten Jahres nach Württemberg heimgekehrt war, stellte ihm Herzog Karl die Wahl frei, ob er in die diplomatische Laufbahn eintreten oder akademischer Lehrer werden wolle. Da er ohne Umstände das Letztere wählte, so ernannte ihn eben so schnell der Herzog zum außerordentlichen Professor der Theologie, als welcher er Vorlesungen über Exegese des Alten und Neuen Testaments zu halten hatte, unter welchen aber die über das N. Testament schon darum für ihn die wichtigeren waren, weil er hiefür nicht nur speciellere Studien gemacht hatte, sondern weil er auf diesem Gebiete weniger in Verührung mit der Dogmatik kam, von der er, ohne positiv neologische Gedanken zu hegen, doch lieber in achtungsvoller Entfernung blieb. Wir hören von noch lebenden Männern, die in seiner spätesten akademischen Periode, in den Jahren 1812 — 1814, seine Vorlesungen besuchten, daß er auch in

dieser Zeit seine alttestamentlichen Pensien fast nur philologisch betrieben habe, ohne auf den Geist und die Sachen jemals tiefer einzugehen; das theologische Element sey nur bei den messianischen Psalmen etwas mehr hervorgetreten; namentlich bei der Erklärung des 72. Psalms habe er den messianischen Inhalt sorgfältig entwickelt, aber in ganz atomistischer Weise, ohne irgend eine Totalanschauung von Weissagung und Typus. Es war darum ganz richtig gehandelt, daß, als man ihn im Jahre 1775 zum ordentlichen Professor machte, ihm diese Stellung nicht in der theologischen, sondern in der philosophischen Fakultät (für biblische und orientalische Philologie) angewiesen wurde. In seinem rechten Elemente fand er sich aber vollends vom J. 1772 an, als ihm der Herzog Karl das Ephorat des Stifts übertragen hatte. Wohl war dieß eine nicht weniger als unabhängige Stellung; nicht nur standen ihm zwei Superattendenten an der theologischen Fakultät zur Seite, sondern die ganze Anstalt war als kirchliches Institut dem Consistorium in Stuttgart untergeben, und zwar so, daß, wie die Protokolle beweisen, jede Bagatelle disciplinarischer oder ökonomischer Art dorthin berichtet werden mußte und dort entschieden wurde; es ist ein großes Stück württembergischen Schreib-Regiments, was in diesen Aktenstößen von Verichten und Erlassen vor uns liegt. Dann kam noch, daß sich der Herzog nach seiner Art sehr viel persönlich mit dem Stift beschäftigte. Die Verichte über Straffälle, Volationen u. s. w. wurden alle persönlich an ihn adressirt und meist auch von ihm, unter Vorbericht des Consistoriums, gelesen und darauf entschieden; häufig aber fand sich Seine Durchlaucht selbst im Stifte ein, ließ in seiner Gegenwart examiniren, Votus halten, disputiren und hielt dann mit dem Bewußtseyn, als getreuer Landesvater zu handeln, pathetisch-moralische Reden an die Stipendiaten. Dieses persönliche Interesse des Fürsten war gewiß sehr ehrenwerth, aber für die Vorsteher und zumal den Ephorus lag doch in all diesem eine beständige Hemmung derjenigen selbstständigen Wirksamkeit, zu deren energischer Ausübung ganz Schwarrer ganz besonders der Mann war. Er verstand es aber vortrefflich, nach strengster Einhaltung der Formen, in denen die Unterthänigkeit gegen Herzog und Consistorium ihren vorgeschriebenen Ausdruck fand, sich selbstständig zu bewegen; wie da weite Auf seiner Gelehrsamkeit und seiner Leistungen als Lehrer, so hat auch seine Persönlichkeit, in welcher sich ein humaner, liberaler Sinn mit großer, selbstbewußter Würde verband (er hat uns in dieser Hinsicht an Niemeier in Halle erinnert), in die hohe Achtung ebensowohl des Herzogs und Consistoriums als der Stipendiaten erworben und erhalten. Er sprach sich deshalb nach Bedarf auch sehr freimüthig über die mit jenen Einrichtungen verbundenen Mißstände aus; in einem Verichte vom 21. Mai 1794 sagt er z. B. (zugleich im Namen der beiden Superattendenten) in Bezug auf eine das Ansehen der Inspektoren den Repetenten gegenüber beeinträchtigende, höchst kleinliche Maßregel, die man von Stuttgart aus angeordnet hatte, und vertritt dem Herzog: „Wir bekennen es mit ehrfurchtsvoller Freimüthigkeit: diese Verordnung ist von uns nicht befolgt worden“; was dann scharf motivirt wird. Aus einem andern Verichte vom 17. März desselben Jahres, als die Stipendiaten durch die Jubelereignisse angeregt militärische Exercitien zu treiben angefangen hatten, was hien am Orts bedenklich gefunden wurde, siehe hier noch folgende für alle Betheiligten charakteristische Stelle: „Ew. Herzogl. Durchlaucht geruhen aus der Beilage gnädigst zu sehen, daß die vorgebliche Waffenübung der Herzoglichen Stipendiaten nichts ist als ein Spiel in der Recreation zur Nachtzeit, das nicht einmal die Repetenten ihrer Art haben würdigen mögen, das also noch viel weniger die Vorsteher aus eigenem Antriebe einiger Noth haben würdigen können: wobei wir die Anmerkung nicht unterlassen wollen, daß ein solches Spiel mit Ofenröhren und Lattenstücken auf den Gängen vielleicht noch dieses Gute hatte, daß um so weniger auf den Musasien mit Karten gespielt worden seyn mag. Wir verharren“ u. s. w. Diefers, wenn in den Verichten auf freistündigere Maßregeln angetragen wird, beruft er sich halb ironisch darauf, daß überhaupt das Zeitalter weidlicher geworden sey, die Jugend also auch Manches

che, wie früher, prästiren könne. Im Jahre 1793 wurde die ganze Stiftseinrichtung in manchen allzu sehr veralteten mönchischen Bestandtheilen befreit, worauf ganz besonders Schnurrer hingewirkt hat. Er schrieb für eine herzogliche Deputation, die diese neue Organisation berathen und einleiten sollte, im J. 1791 einen in prächtigem Manuscript von seiner Hand noch vorhandenen Folioband „Bemerkungen über das herzogliche Stift in Tübingen“, eine detailirte Geschichte des Instituts mit den nöthigen Hinweisen auf die neuen Zeiterfordernisse enthaltend, den zu lesen von höchstem Interesse ist. Hier, wie in der ganzen Masse dessen, was er für das Stift geschrieben, probirt, ausgefertigt hat, zeigt sich, wie seine ganze Seele an dem Institute hing; jede Erwähnung über die ordinärsten Gegenstände der Oekonomie desselben ist mit einer Pünktlichkeit gefertigt, wie nur irgend ein Verwaltungsbeamter dergleichen Dinge behandeln muß; er war auch hierin, wie Paulus a. a. O. von ihm rühmt, in rebus, quas susceperat, gerendis ad amussim gnavus et indefessus. — Wie sehr er bei dem Herzog in Ansehen stand, dafür ist noch die, auch in anderer Beziehung nicht unerhebliche Thatfache zu erwähnen, daß der Herzog, als er im Jahre 1786 selber nach Norddeutschland reiste, um die berühmte, große Sammlung von Bibeln zu erwerben, durch ihn, seitdem die Stuttgarter öffentliche Bibliothek ausgezeichnet ist, Schnurrer als Berater und Beirath mit sich nahm; Schnurrer leitete die Unterhandlungen und schloß den Kauf. — Auch die Nachfolger Karl's, insbesondere der erste König Friedrich, haben seine Stücke auf den Mann gehalten; letzterer übertrug ihm im J. 1806 die Kanzlerwürde, wodurch er erster theologischer Professor und Commissär des Königs an der Hochschule wurde und womit sich für ihn zugleich noch die Stellung eines Prälaten verband. Indem er deshalb vom Stifte schied, verließ er denjenigen Boden, der seinem Leben und Wirken am meisten entsprach; daß er als Kanzler speciell um die Universität sich Verdienste erworben hätte, finden wir nirgends hervorgehoben, doch wird mittelst der Universität zu gute gekommen seyn. Ganz aus seiner Sphäre herausgeworfen fand er sich, als er, eben in seiner Eigenschaft als Kanzler, vom Jahre 1815 an nöthigt war, an den damals beginnenden laubländischen Verhandlungen Theil zu nehmen, in welchen der große, erst 1819 mit der Verfassung endigende Kampf zwischen dem alten Recht fordernden Patrioten und der eine neue Verfassung anbietenden Regierung durchgelämpft wurde. Schnurrer war nach Neigung und Stellung auf Seiten der letzteren und machte sich dadurch der Gegenpartei mißliebig; aber er scheint auch der Regierung nicht ganz zugesagt zu haben. In der letzten Sitzung der Kammer, welcher Schnurrer anwohnte, am 2. Juni 1817, wo es sich um Annahme oder Nichtannahme des königlichen Verfassungsentwurfs handelte, war seine Abstimmung im Ausdrucks unklar und auf Schrauben gestellt, aber sachlich gegen die Regierung. Dieser Vorgang, und dazu wohl auch die Uebelthätigkeit des Mannes, an dem die Regierung ebenfalls eine zuverlässige Stütze nicht mehr zu haben überzeugt war, veranlaßte unmittelbar darauf seine Pensionirung, übrigens mit vollem Gehalt, die durch ein Dekret am 20. Juni ausgesprochen wurde. Bei seiner Werthlegung auf äußere Stellung und hoher Eitelkeit, wovon ihn auch Verehrer nicht freisprechen (Paulus nennt ihn a. a. O. *excessiv estimator sui non nimius*), konnte er diesen Schlag nie ganz verschmerzen. Nach Tübingen, wo man ihn nur im Glanze gesehen, wollte er nicht mehr zurückkehren; blieb in Stuttgart, sehr geehrt und von ausgezeichneten Fremden (wie Gesenius) hie und da aufgesucht; im Ganzen aber einsam, da er nicht nur mehreren Familiengliedern das Grab nachsehen mußte, sondern da auch, wie einer seiner Biographen, Weber (s. oben), sich geizt ausdrückt, „die meisten seiner Freunde sich aus dem Bezirk der sichtbaren Welt verloren hatten“. Er starb am 10. Nov. 1822. Eine Tochter von ihm war verheirathet an den Tübinger Diaconus, nachmaligen Prälaten Kößlin; sein Enkel aus dieser Ehe war der jung verstorbene Professor Kößlin zu Tübingen, als juristischer wie als belletristischer Schriftsteller auch in weiteren Kreisen bekannt. — Aus Schnur-

rer's Leben ist noch beizufügen, daß man sich im Jahre 1795 alle Mühe gab, ihn als Lehrer für's Alte Testament nach Orbdingen in Holland zu gewinnen; er war zuletzt nicht ungeneigt, den Ruf anzunehmen, allein Herzog Friedrich Eugen wußte ihn durch ein schmeichelhaftes Schreiben (s. bei Paulus S. 31 f.) und 200 Gulden Zulage festzuhalten. Im Jahre 1805 erhielt er die theologische Doktormürde, aber nicht von Tübingen, sondern — auf seines Freundes Niehammer Betrieb — von Würzburg, wo sich vorübergehend eine evangelische Fakultät befand. Das Nationalinstitut von Frankreich, die Societät in Göttingen, die Münchener Akademie ehrten ihn durch Zusendung ihrer Diplome als correspondirendes Mitglied.

Quellen: Außer Schnurrer's eigenen, oben angegebenen Schriften und Manuskripten: E. F. Weber, Chr. Fr. Schnurrer's Leben, Charakter und Verdienste (im breitesten und geschmacklosesten Reichenredner-ton geschrieben), 1823. — Nekrolog in Remminger's würtemb. Jahrbüchern, Stuttg. u. Tüb. 1824. S. 20 ff. — H. R. G. Paulus, D. C. F. Schnurrer orationum academicarum delectus posthumus; pie memoriae causa addita praefatione biographica; Tubingae 1828. (Außer dieser biographischen praefatio editoris enthält diese Sammlung Schnurrer's akademische Reden: de Melanchthonis rebus tubingensibus, 1797. — De Wittebergensi literarum universitate ut colonia tubingensi, 1802. — De Matthia Langio, patre purpurato, principe et archiepiscopo salisburgensi, tubingensis scholae artium magistro, 1792. — De Joanne Brentio, 1811. — De Melchiore Volmaro, juris civilis, deinde graecarum literarum professore tubingensi, 1792. — De Stephano Gerlach nec non de actis inter tubingenses theologos et patriarchas constantinopolitanos accuratior disquisitio, 1809. — De Jacobo Heerbrand, theologo et cancellario tubingensi, 1810. — Ebenso auf Hasenreffer und Schickard; dann De professoribus orientalium literarum post Schickardum tubingensibus, 1784. Ueber Burkhard, Beit Müller, ferner: De Hitopadisha, sanscritico veteris sapientiae libro, 1813; de typographia turcica constantinopolitana, 1788; de obitu Caroli, Württembergiae Ducis, Musagetae, 1793. Man sieht, wie auch hier das lokale Interesse hervorstricht und alles Allgemeinere der Literaturhistorie angehört.) — Endlich ist zu erwähnen, was in Klüpfel's Geschichte der Universität Tübingen S. 213 u. f. über Schnurrer gesagt wird. — Einige Notizen über ihn geben schon Bök: Geschichte der Eberhard-Karls-Universität (1774) S. 266 und Eisenbach: Beschreibung und Geschichte von Tübingen (1822) S. 339. Palmer.

Schöpfung. — Der Begriff einer Schöpfung oder eines Entstehens der Welt durch das schöpferische Machtwort Gottes ist untrennbar vom Grundgedanken des Monotheismus überhaupt. Gibt es nur Einen lebendigen persönlichen Gott, so kann nicht in der Welt anders als durch den absoluten Macht- und Liebeswillen dieses Einen Gottes seinen Ursprung genommen haben; seine Schöpferthätigkeit muß die Ursache der Existenz des Inbegriffs aller Wesen seyn, die nicht selbst Gott sind.

Dieser allein wahre Schöpfungsbegriff findet sich nirgends reiner aufgestellt und durchgeführt, als in den beiden Urkunden des biblischen Monotheismus, dem Alten und dem Neuen Testament. — Nach dem mosaischen Schöpfungsberichte des Alten Testaments erschuf Gott „im Anfang“, d. h. im Anfang alles zeitlichen Werdens und Geschehens überhaupt, „den Himmel und die Erde“, also die gesammte, natürliche Welt, und rief dann in sechs Tagewerken nach einander die einzelnen unorganischen und organischen Existenzen in Himmel und Erde bis hinauf zum Menschen durch sein gebietendes Machtwort „Es werde“ in's Daseyn (1 Mos. 1, 1—2, 3). Als ein absolutes Erschaffen aus Nichts oder als ein Ins-Daseynrufen von Nichtsesehendem erscheint die göttliche Schöpferthätigkeit auch in jener zweiten Schöpfungssage des ersten Buchs Mos. (1 Mos. 2, 4—24), welche im Gegensatz zu der genetisch aufsteigenden Ordnung des Hexameron, die den Menschen als das Ziel des Schöpfungsprocesses erscheinen läßt, ihn vielmehr als das göttlich gesetzte Princip an die Spitze stellt, mit welchem

für welches die Welt in ihrer ursprünglichen paradiesischen Reinheit und Integrität geschaffen worden. Absoluter Welt schöpfer ist Gott nicht minder jenen Sängern des Alten Bundes, die, gleich dem Dichter des 33. Psalms, die Himmel und all ihr Heer „durch das Wort des Herrn und durch den Hauch seines Mundes“ gemacht seyn lassen (Ps. 33, 6 ff.) oder, wie die Verfasser von Ps. 104. und von Hiob Kap. 38., eingehendere poetische Schilderungen von der Gründung der Erde, ihrer Berge und Gewässer durch die Befehle des Allmächtigen entwerfen (Ps. 104, 5 ff. Hiob 38, 4 ff.). Mit aller Schärfe betont auch die nachkanonische oder apokryphische Literatur des vorchristlichen Judenthums das Monothetische des Schöpfungsbegriffs. Jesus Sirach beschreibt die ursprüngliche schöpferische Anordnung der himmlischen und der irdischen Werke Gottes in engem Anschlusse an die mosaischen Urkunden und zum Theil mit den Worten derselben (Sir. 16, 25—17, 8). Das zweite Buch der Makkabäer lehrt geradezu eine Schöpfung aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων, 2 Makk. 7, 28). Und auch das Buch der Weisheit denkt bei seiner Erwähnung der Welterschöpfung „aus ungefalteter Wesen“ (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) wohl schwerlich an eine selbstständige Existenz der Materie neben Gott vom Ewigkeit her; es wird vielmehr nur auf den Uebergang des uranfänglich von Gott geschaffenen Chaos zum Kosmos, auf die ordnende Schöpfungsthätigkeit, womit Gott die creatio prima zur creatio secunda fortbildete, hinweisen wollen (Weish. 11, 17. vgl. Ps. 21, 22). — Im Neuen Testament sodann wird der Inhalt der mosaischen Schöpfungsurkunden in zahlreichen Aussprüchen Christi und der Apostel als geschichtlich vorausgesetzt, namentlich bei Erwähnung der Weltgründung (καταβολὴ κόσμου, Joh. 17, 24. Matth. 25, 24. Luk. 11, 50. Eph. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. Hebr. 4, 3), der Erschaffung von Mann und Weib (Matth. 19, 4—6. Apgefch. 17, 24—26. Tim. 2, 13) und des Schöpfungssabbaths, an welchem Gott von seinem Werke geruht habe (Hebr. 4, 4. vgl. Joh. 5, 17). Gott wird hier immer wiederholt als der „Herr Himmels und der Erde“ gepriesen, der Beide gemacht habe (Matth. 11, 25. Luk. 10, 21. Apgefch. 17, 24. vgl. Offenb. 4, 11); als der Urgrund, aus welchem alle Dinge ihr Daseyn haben (ἐξ οὗ τὰ πάντα, 1 Kor. 8, 6. Röm. 11, 36. vgl. Eph. 4, 6); als der höchste ewige Vater, der durch den Sohn die Welt geschaffen habe (Joh. 1, 3. Kol. 1, 15—18. Hebr. 1, 2); als der unsichtbare Gott, der seine ewige Kraft und Göttlichkeit durch die Werke seiner Schöpfung offenbart habe (Röm. 1, 19. 20. Apgefch. 14, 17). Auch der Erschaffung der Welt aus Nichts gedenkt das Neue Testament wenigstens Einmal, da wo es ein Entstandeneyn der Erscheinungswelt aus unsichtbarem oder intelligiblem Grunde vermittelt des göttlichen Allmachtswortes aussagt (Hebr. 11, 3), und an einer anderen Stelle beschreibt es eben diese aus Nichts schaffende Wirksamkeit Gottes wenigstens ihrem Princip nach, als das Vermögen dessen, der „dem Nicht-Sehenden gebietet, als wäre es“ (Röm. 4, 17).

Auf Grund dieser biblischen Lehre hat denn die kirchliche Dogmatik ihren Schöpfungsbegriff ausgebildet. Die bedeutendsten Kirchenväter, die Scholastiker des Mittelalters und die altprotestantischen Dogmatiker kommen darin im Wesentlichen überein, daß sie eine absolut wunderbare Erschaffung des Universums aus Nichts lehren, die im Anfang der Zeit (cum tempore, nicht in tempore, nach Augustin Civ. Dei XI, 6) stattgefunden habe und in den beiden Akten der ersten oder unmittelbaren und der zweiten oder mittelbaren Schöpfung (creatio prima s. immediata und creatio secunda s. mediata) verlaufen sey. Die unmittelbare Schöpfung gilt als die Erschaffung von „Himmel und Erde“ (1 Mos. 1, 1), d. h. des irdischen und außerirdischen Weltstoffes, sowie der immateriellen Substanzen oder der rein geistigen Wesenheiten. Die mittelbare Schöpfung wird als die innerhalb der sechs Tage (1 Mos. 1, 3—21) erfolgte stufenmäßige Ausbildung und Anordnung der einzelnen Geschöpfe beschrieben, mithin als eine Entwicklung und Organisation der unmittelbar aus dem Nichts erschaffenen Materie, wobei nur Ein Akt, die den Abschluß dieser Entwicklung bildende Erschaffung der Seele des ersten Menschen nämlich, ebenfalls noch reine Schöpfung aus

Nichts oder Urschöpfung (*creatio prima*) gewesen sey. Als bewirkendes Subjekt der Schöpfung wird die ganze Trinität genannt, sofern Gott der Vater die Welt durch den Sohn im heil. Geiste geschaffen habe (nach Ps. 33, 6. 1 Mos. 1, 2. Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Kol. 1, 16.), oder sofern der Vater als letzter Urgrund und Ausgangspunkt, der Sohn oder das Wort als vermittelnde Kraft, der heil. Geist als mütterlich belebendes, ausgestaltendes und vollendendes Princip der Schöpfung in Betracht kommen (vgl. Röm. 11, 36. Eph. 4, 6). Als letzten und höchsten Zweck der Schöpfung statuiert die Dogmatik die Verherrlichung Gottes oder die vollendete Offenbarung seiner Macht, Weisheit und Güte, worin aber der untergeordnete oder vermittelnde Zweck (*finis intermedius*) der Befeligung der Menschen in der Gemeinschaft mit Gott zugleich mit-enthalten sey (vgl. 1 Mos. 1, 31. Ps. 8, 5. 19, 2. 115, 16. Jes. 45, 18. Apgeß. 17, 26. 1 Kor. 15, 46 u. f. w.). Vollständig lautet daher die Definition der Schöpfung, wie sie die orthodoxe Dogmatik der altprotestantischen Kirche aufstellt: „*Actio Dei triuni externa, qua Deus Pater omnia, quae sunt, per Verbum s. Filium in Spiritu virtute infinita in tempore ex nihilo produxit ad laudem gloriae suae.*“ So Calov, und ganz ähnlich, nur noch etwas detaillirter Hollaz: „*Actio divina ad extra, qua Deus Pater per Filium suum in Spiritu S. tum substantias immateriales et corpora simplicia ex nihilo, tum corpora mixta ex materia inhabili et indisposita intra sextiduum solo voluntatis imperio omnipotenter condidit, ad sapientiae, potentiae et bonitatis suae gloriam, atque hominum utilitatem.*“ Aehnlich auch die orthodoxen Lehrer der altreformirten Kirche, s. Schweizer, Glaubenslehr, Bd. I. S. 296 ff.

Die Abweichungen von dieser biblisch-kirchlichen oder concret-monotheistischen Schöpfungslehre, wie sie von Alters her in der Entwicklung der menschlichen Speculation hervorgetreten sind, beziehen sich entweder auf das schaffende Subjekt oder auf den Modus der Schöpfung; sie alteriren entweder den Begriff des frei-bewussten persönlichen Schöpfers oder den des planmäßigen, in geordneter Stufenfolge zum Menschen aufsteigenden Schöpfungshergangs. Im ersteren Falle neigen sie zur Umwandlung der Schöpfung in eine bloße Kosmogonie oder Selbstentwicklung der Welt, im letzteren verkennen sie das Kosmogonische, das Wohlgeordnete und Genetische in der Schöpfung. Jenes ist der gemeinsame Fehler aller heidnischen Lehren von der Weltentstehung, sowie der aus ethnistrend-pantheistischer Speculation innerhalb der Kirche hervorgegangenen; an der entgegengesetzten Einseitigkeit einer allzu schroff monotheistischen Betonung des absoluten Antheils Gottes an der Weltentstehung leidet die Schöpfungslehre des späteren Judenthums und des judaisirenden Supranaturalismus vieler Kirchenväter und späterer christlicher Denker. Wir betrachten beide Gegensätze zur christlichen Schöpfungslehre der Reihe nach in ihren hauptsächlichsten Bildungsformen oder Systemen, um nach Ausscheidung des absolut Unhaltbaren und Verwerflichen an ihnen eine Vermittelung ihrer Einwürfe, so weit sie religiös berechtigt und wissenschaftlich begründet sind, mit der Creationstheorie der geoffenbarten Religion zu versuchen.

I. Die Schöpfungslehren oder Kosmogonien des antiken und modernen Heidenthums. — Dem Heidenthum ist die Schöpfung wesentlich die Selbsterzeugung der Welt, ein kosmogonischer Proceß, in den sich der theogonische in seinen letzten Stadien hineinmischt oder auch ganz hineinverliert und dessen Resultat die Welt bildet, aber diese als bloße *φύσις* oder *natura*, nicht als *κτίσις* oder *creatura* gedacht. Es gilt dieß gleicherweise von den polytheistischen, dualistischen und pantheistischen Systemen des antiken Heidenthums und der außerchristlichen Naturvölker, wie von dem modernen innerchristlichen Pantheismus und seiner vollendeten Consequenz, dem atheistischen Materialismus.

1. Die mythologischen Kosmogonien des eigentlichen Heidenthums tragen sämmtlich irgendwie emanatistischen Charakter; sie stellen immer die Welt und die Weltwesen als Ausflüsse aus der Gottheit dar, statuiren also eine Emanation

der Materie und der geschaffenen Geisterwelt mit der Gottheit. Es gilt dieß auch von den Kosmogonien der dualistischen Religionen; denn nach ihnen entsteht die Welt aus einer Mischung der Emanationen des guten Lichtgottes mit denen des Gottes der Finsterniß, sey es nun, daß diese Mischung auf dem Wege eines feindseligen Widerstreites der beiden Gegensätze zu Stande komme, wie in der persischen Schöpfungssage, sey es, daß sie auf friedlicherem Wege aus einer parallelen Entwicklung beider Principien resultire, wie in den Mythologien der slavischen und theilweise auch der germanischen Völker. Eine strenge Scheidung der dualistischen Emanationssysteme von den pantheistischen läßt sich überhaupt nicht durchführen, da fast jedes der letzteren auch irgend welche dualistische Elemente in sich schließt, gleichwie umgekehrt die Systeme des Dualismus vielfach von pantheistischen Gedanken umspielt und durchzogen sind. So mischt sich in Beide unfehlbar auch vieles Polytheistische ein, und hinwiederum fehlt es fast einer ausgebildeteren kosmogonischen Theorie des Heidenthums ganz an gewissen Analogien an den Schöpfungsbegriff des Monothismus. In mehrere dieser Theorien, besonders die bereits genannte der persischen Dualismus, sowie die nahe verwandte der trübseligen Mythologie ergeben eine wahrhaft überraschende Uebereinstimmung mit zahlreichen Einzelheiten des mosaischen Schöpfungsberichtes. — Wir verzichten auf eine Klassifikation der sämtlichen heidnischen Kosmogonien von einheitlichem Gesichtspunkte aus und lassen hier nur eine Uebersicht der bedeutendsten und zumeist charakteristischsten dieser Kosmogonien nach ihren Grundzügen folgen.

Nach dem persischen Schöpfungsmythos im Avesta hat Ormuzd in Gemeinschaft mit den Amshaspands die Welt in sechs Schöpfungsperioden oder Jahrtausenden durch sein Wort (Honover) geschaffen, nämlich 1) den Himmel und das Licht, 2) das Wasser nebst der Wolkenhülle der Erde, 3) die Erde selbst, insbesondere den Berg Al-orj als ihren Kern oder Mittelpunkt, und nach ihm die übrigen Berge von geringerer Höhe, 4) die Bäume, 5) die Thiere, welche sämtlich vom Urstier abstammen, 6) die Menschen, als Sprößlinge des Urmenschen Kijomorts. Nach jeder dieser sechs Schöpfungszeiten hielt Ormuzd mit seinen Amshapands eine himmlische Ruhe- oder Feiertag (vgl. Burnouf, Comment. sur le Yaçna p. 294—334). — Verräth diese persische Kosmogonie deutlich genug einen so direkten Zusammenhang mit der hebräischen, daß man auf ein Hervorhören beider aus Einer gemeinsamen Urtradition zu schließen geneigt ist, so gilt dieß in noch höherem Grade von der ähnlichen Schöpfungssage der Etrusker, wie uns dieselbe von Suidas (s. v. *Τυρῆνια*) überliefert ist. Die Welt ist danach in sechs Jahrtausenden von Gott geschaffen, im 1. nämlich Himmel und Erde, im 2. das Himmelsgewölbe, im 3. das Meer sammt den übrigen Gewässern, im 4. Sonne, Mond und Sterne, im 5. die Thiere der Luft, des Wassers und Landes, im 6. die Menschen. Während der weiteren sechs Jahrtausende der im Ganzen als 12000jährig angenommenen Dauer der Welt wird das Menschengeschlecht auf Erden eben und bestehen. Die Verührung mit 1 Mos. 1. ist hier eine so auffallende, daß man sich des Verdachts kaum erwehren kann, der ohnehin erst dem späteren Mittelalter angehörige Berichterhalter möchte aus jüdisch oder christlich interpolirten Quellen geschöpft haben. — Weit reicher an jenen trüben mythologischen Elementen, wie sie in Emanationssystemen des Pantheismus nothwendig eigen sind, erscheinen die Kosmogonien mehrerer vorderasiatischer Völker, namentlich der Phönizier und der Babylonier. Die babylonische oder chaldäische Kosmogonie läßt über das ursprüngliche finstere Chaos das Meerweib Markaja oder Homorota (d. i. Ocean) herrschen; erzählt man, daß der höchste Gott Bel-Zeus dieses Weib mitten entzwei gespalten und aus der einen Hälfte den Himmel, aus der anderen die Erde gebildet habe; läßt ferner Bel sich selbst den Kopf abschneiden und durch die ihm untergeordneten Gottheiten aus den erabträufelnden Blutstropfen sowie aus damit vermischter Erde die Menschen bilden, welche vernünftig sind und an der göttlichen Klugheit Antheil haben, während die auf ähnliche Weise aus Erde und Götterblut gekneteten Thiere dieses Vorzugs ermangeln (s.

Verosus, bei Eusebius, *Chronie. armen.* I. p. 22 sq. und bei Syncellus I. 25 ff.). Nach dem phönizischen Mythos vermischte sich der uranfänglich als finsterner Wind (*Κολπία* = *קלפיה*) über der chaotischen Urmaterie (*Βάαν* = *בבא*) wehende Geist mit dieser Materie, und aus dieser Verbindung, welche „Verlangen, Sehnsucht“ (*Πόθος*) genannt wird, entstand zunächst der fruchtbare wässerige Urchlamm (*Μῶτ* = *מ* oder *מב*, Wasser), der die Samen aller Dinge in sich barg; ferner der Himmel (*Ζωφασμήν* = *זחפזח זחזח*, expansio coelorum), der in Form eines Eies gebildet wurde und aus dessen hohler Schale dann Sonne, Mond und Sterne hervorleuchteten; sodann Luft und Meer, Wolken und Winde, Vögel und Donner; endlich, durch das Krachen der letzteren geweckt, die beseelten Wesen in beiderlei Geschlechtern und die Urmenschen *Αἰών* und *Πρωτόγονος*, von denen dann *Γένος* und *Γενεά* herkommen, die zuerst Phönizien bewohnten (s. *Sanctuniathon*, *Fragm. ed. Orelli*, p. 8. 12 sqq.; und vgl. dazu *Röth*, *Gesch. d. Philos.* I, 250 ff.; *Ewald*, über die phöniz. Ansichten von der Welterschöpfung, S. 27 ff.). — Die hienit aufs Nächste verwandten Kosmogonien der Aegyptier und der Hellenen lassen zugleich mit der sich bildenden Welt auch die Götter entstehen. Nach der ältesten griechischen Schöpfungssage bei Hesiod ging aus dem Chaos, als dem zuerst entstandenen Urwesen, zuerst die *Trias* *Gaia*, *Tartaros* und *Eros* (Erde, Erdtiefe und Liebe) hervor; sodann die *Egzygie* *Erebos* und *Nyx* (Finsterniß und Nacht), welche zusammen den Aether und die *Hemera* (das Himmelslicht und den Tag) erzeugten. *Gaia* gebar zuerst aus sich selbst heraus den *Uranos*, den *Pontos* und die Gebirge; sodann, als vom *Uranos* Befruchtete, den *Oceanos* (das Meer, im Unterschiede von *Pontos* oder *Pelagos*, der Meeres tiefe) sammt den übrigen Titanen, von denen dann *Zeus*, die olympische Götterwelt und die Menschen abstammen (Hesiod, *Theog.* v. 116 sqq.). Ähnlich, nur mehr den orientalischen Schöpfungsmuthen genähert, die Kosmogonie bei Aristophanes (*Aves* 692 sqq.), wonach zuerst *Chaos*, *Nyx*, *Erebos* und *Tartaros* waren, von denen *Nyx* das *Urei* (*ὠὸν πρώτιστον*) gebar; aus diesem entsprang dann *Eros*, der, mit *Chaos* gepaart, die übrigen Geschöpfe in Himmeln, Erde und Meer erzeugte und durch verschiedentliche Mischung der Elemente alle Dinge ordnete und belebte. Die von *Diodorus Siculus* (I, 7) mitgetheilte Kosmogonie ist keine griechische, sondern eine wesentlich ägyptische, wie aus ihrer wesentlichen Identität mit dem von ihm selbst später angeführten kosmogonischen Muthsagen der Aegyptier erhellt (vgl. I, 10 ff.). Danach sondert eine von selbst entstandene Luftbewegung die ursprünglich im Chaos vermischten Elemente; die schwereren schlammigen sinken zu Boden und scheiden sich allmählich unter beständiger Bewegung zu Land und Meer. Aus der noch schlammig-weichen Erde erzeugen die Strahlen der Sonne durch die Gewalt ihrer Hitze Thiere, und zwar Luft-, Land- und Meeresthiere, je nach dem der hitzige (sonnenhafte), erdige oder wässerige Stoff in ihnen überwiegt, u. s. w. Ähnlich einerseits *Ovid* im Eingange seiner *Metamorphosen* (I, 5 ff.), nur daß diese zugleich einen das Chaos ordnenden und gestaltenden Gott zu Hülfe nimmt und so Geschaffenheit des Menschen nach dem Bilde dieser Gottheit betont; andererseits in älterer ägyptischen Mythologie, die natürlich theogonische Prozesse in größerer Zahl einmischte und z. B. *Amun-Ra*, den großen göttlichen Bildner, die übrigen Götter und Göttinnen mit seinen Händen machte, und namentlich *Horus*, den Sohn der Isis, auf einer Drehscheibe formen läßt (vgl. *Röth* a. a. O. S. 131 ff.). — Dunkel, wildphantaistisch und abenteuerlich sind die Kosmogonien der Indier. Nach dem Gesetzbuche des *Mannu* war das *All* einst unterschiedslose und ununterscheidbare chaotische Finsterniß, als Gott, der große Urheber der Dinge, erschien und das Urdunkel durch sein Licht verschenkte, um nun zunächst die Wasser und in ihnen des Lichtes Samen zu schaffen. Aus diesem Samen bildet sich nun ein goldglänzendes Ei, in welchem während ein ganzes Schöpfungsjahr hindurch ruhig und denkend sitzt, bis er es spaltet und aus seiner beiden Hälften Himmel und Erde bildet. Fast ganz so schildert den Schöpfungshergang auch der *Mahabharata* und überhaupt die meisten Quellen der altindischen My-

hologie, von denen die späteren namentlich darauf noch näher eingehen, wie aus den einzelnen Theilen von Brahma's Körper die verschiedenen Elemente, sowie die verschiedenen Rassen der Menschheit, die der Brahmanen, der Aschattja's, Watja's und Gura's, hervorgegangen seien (vgl. überhaupt: Johannsen, die kosmogonischen Ansichten der Indier und der Hebräer, Altona 1833; Wollheim da Fonseca, Mythologie des alten Indien, S. 8 ff.; Lassen, indische Alterthumskunde, III, 307 ff.). — Von den in dieser indischen Schöpfungssage zumeist als charakteristisch hervortretenden Sagen findet sich der vom Weltei als der gemeinsamen Geburtsstätte von Himmel und Erde noch in zahlreichen anderen Mythologien, nämlich nicht bloß in der phönizischen und hellenisch-ägyptischen (s. oben), sondern auch in derjenigen der alten Chinesen wonach zugleich mit der Erde der Urriese oder makrokosmische Mensch Panku aus dem Weltei hervorgeht), der Japanesen, der Finnen (in deren altem Nationalepos Kalevala die Bildung von Himmel und Erde aus der oberen und der unteren Hälfte des Eies ganz ähnlich wie bei Mann beschrieben wird), ja vieler Südsee-Inselaner, z. B. der Bewohner von Rajatea im Gesellschaftsarchipel (vgl. Wegener, Geschichte der christlichen Kirche auf dem Gesellschafts-Archipel, I, 161). Andererseits teilen jene Sage vom Hervorgehen der einzelnen Theile der Welt aus den zerstückten Gliedern eines riesenhaften Urmenschen oder menschengestaltigen Gottes mehrere alte Kosmogonien, z. B. die der Babylonier, wie wir bereits oben sahen, und besonders die altgermanische und skandinavische. Nach ihr bildet sich aus dem schmelzenden Eise des finsternen und kalten Urstoffes (dessen Finsterniß und Kälte von dem von Niflheim herüberwehenden eisigen Winden herrührt) unter dem erwärmenden und lebendigen Einflusse der von Muspelheim ausgehenden Lichtstrahlen der Urriese Ymir, in höchst eigentümlicher Weise, das während eines tiefen Schlafes und Schweißes, wovon es träufelt, die Ahnherren der übrigen Riesengeschlechter aus seiner linken Hand und in seinem Fuße erzeugt. Später geht aus jenem immerfort schmelzenden und tropfenden Eise die Rasse der Riesen hervor, aus deren Euter vier dem Ymir Nahrung gebende Milchströme (entsprechend den vier Strömen des Paradieses, 1 Mos. 2, 19 ff.) hervorquellen. Diese Rasse der Riesen, als das mütterlich zengende Princip oder das „ewig Weibliche“ in der Schöpfung, leidet aus den salzigen Eisschmelzen binnen dreien Tagen einen Mann hervor, genannt Buri, den Vater Borr's, welcher letztere mit Bestla, der Tochter des Riesen Bestla, die drei Söhne Odin, Vile und Ve erzeugt. Diese erschlagen den Riesen Ymir und bilden aus seinen Gliedern und Organen die jetzige Welt. Aus seinem Blute schaffen sie die See sammt den übrigen Gewässern, aus seinem Fleische die Erde, aus den Knochen die Berge, aus den Zähnen und den zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Aus dem Schädel bilden sie das Himmelsdach, aus dem in der Luft umher zerstreuten Hirne die Wolken u. s. w. Zuletzt lassen sie aus zwei Bäumen am Meeresstrande die beiden ersten Menschen Askr und Embla (Eiche und Erle), die sie mit Seele, Leben, Wig, Gefühl, Sprache und Sinneswerkzeugen begaben. Den gesammten Verlauf dieses Weltbildungsprocesses gliedert die Sage in sieben Schöpfungsperioden, die mit den sieben Tagen des mosaischen Berichtes eine gewisse Analogie zeigen (vgl. Mone, Geschichte des Heidenthums, I, 320 ff.; Grimm, deutsche Mythologie, I, 525 ff.). — Als gemeinsame Grundzüge aller dieser mythologischen Kosmogonien, mögen sie nun dem Typus vom Weltei nachgebildet sein oder dem vom zerstückten makrokosmischen Urmenschen, oder mögen sie endlich der monotheistischen Schöpfungslehre der Bibel vorzugsweise nahe kommen, erscheinen jedesmal: das Fortschreiten des Weltbildungsprocesses vom Unvollkommenen zum Vollkommenen oder vom uranfänglichen Chaos zur abschließenden Menschenschöpfung; das Ueberwiegen des Wassers in den Urzuständen der Erde und das Hervordringen eines auf diese Urgetwässer reagirenden lichten oder geistigen Princips; endlich Hervorhebung des gottähnlichen und unmittelbar gottverwandten Ursprungs der Menschen als grundlegenden Vorzugs derselben vor den durch Elementarkräfte aus der Erde

erzeugten Thieren. — Vgl. überhaupt noch A. Wuttke, die Kosmogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, Haag 1850; F. Füllen, die Traditionen des Menschengeschlechts, oder die Offenbarung Gottes unter den Heiden, Münster 1856; sowie die ältere Literatur, wie sie u. A. Hase, Evangel. Dogmatik, S. 134 (4. Aufl.), verzeichnet hat.

2. Die kosmogonischen Vorstellungen der altheidnischen, insbesondere der hellenischen Philosophie erfordern eine eigene Betrachtung. Sie umgehen zwar vielfach das Problem der Weltentstehung, sofern sie die Ewigkeit der Welt oder wenigstens der Weltmaterie voraussetzen; ihr Inhalt ist also im Ganzen mehr kosmologischer als kosmogonischer Art, mehr ideale Spekulation als historische Schilderung des angeblichen Herganges beim ersten Werden der Dinge. Aber um des bedeutenden Einflusses willen, den wenigstens die hervorragenderen dieser Systeme auf die christliche Schöpfungslehre in ihrer normalen wie abnormen Entwicklung gewonnen haben, dürfen doch auch sie von dieser unserer Darstellung nicht ausgeschlossen werden.

In der vorplatonischen Philosophie Beider, der Jonier wie der Dorier (Pythagoräer und Eleaten), spielen die kosmogonischen und kosmologischen Probleme eine hervorragende Rolle, da diese Philosophie wesentlich Naturphilosophie und eben darnach fast ihrem ganzen Inhalte nach Kosmologie ist. Die jonischen Philosophen forschen nach dem materialen Princip der Dinge, das sie verschiedentlich bestimmen. Thales setzt es in das Wasser oder das Feuchte; Anaximander in das *ἀνείκον*, d. h. in den quantitativ unendlichen und qualitativ unbestimmten Urstoff der Dinge; Anaximenes in die Luft, aus welcher mittelst Verdichtung und Verdünnung Feuer, Wind, Wolken, Wasser und Erde geworden seyen; Heraclit in das ätherische Feuer, als der allwissenden und allwaltenden göttlichen Urgeist, aus dem Alles geworden sey und zu dem Alles zurückkehre; Anaxagoras in die einst im Chaos unterschiedslos miteinander vermischten Samen der Dinge (Homömerien), die der göttliche Geist, der absolut einfache, untheilbare und leidenslose *Νοῦς*, entmischt und zum wohlgeordneten Kosmos gebildet habe; Leucipp und Demokrit endlich in die Atome, jene untheilbaren Urkörperchen, die sich nicht durch ihre Qualitäten, sondern nur geometrisch nach Gestalt, Lage und Anordnung von einander unterscheiden und in ihrer Gesamtheit die volle, neben dem Leeren oder Nichts das andere Urprincip der Dinge, bilden. — Auf ein ideales oder formales Princip der Dinge richten die dorischen Philosophen in Großgriechenland und Sicilien ihr Augenmerk. Die Pythagoräer finden dasselbe in den Zahlen, den geometrischen Gestalten und Verhältnissen; die Eleaten (Parmenides, Zeno, Melissos) in der begrifflichen Einheit des Seyns. Um geistreiche Vermittelung des jonischen Standpunkts mit dem eleatischen versuchte Empedokles von Agrigent, der in seinem Lehrgebilde *Περὶ φύσεως* vier materielle und zwei ideelle Principien oder „Wurzeln“ der Dinge statuirte, die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer nämlich, und die beiden bewegenden Kräfte der Liebe und des Hasses, von welchen jene die Vereinigung, dieser die Trennung der Dinge bei der Weltbildung bewirkt habe.

In der platonisch-aristotelischen Blüthezeit der altgriechischen Philosophie wiederholt sich der Gegensatz zwischen idealistischer und realistischer (oder materialistischer) Kosmologie zuerst im Verhältniß der platonischen zur aristotelischen, dann in dem der stoischen zur epikuräischen Naturphilosophie. — Plato, dem die Ideen, und zwar die höchste Idee, die des Guten, allein als ewig gelten, erklärt die Welt bestimmt zeitlich geworden, oder näher für von Gott, dem absolut Guten, aus der qualitativen und eigentlich nicht-realen Materie (dem *μή ὄν*) gebildet. Zuerst sey die Welt durch harmonische Vereinigung der untheilbaren und der theilbaren Substanz gebildet worden, dann der Körper der Welt, der als Ganzes oder als Weltall die Form des Dodekaeders trage, während von den ihn constituirenden materiellen Elementen die Erde kubische, das Feuer pyramidalische, das Wasser ikosaëdrische und die Luft octaëdrische

ormen führen. Dem Verhältnisse der Weltseele zum materiellen Universum
 he im menschlichen Mikrokosmos das zwischen der im Haupte thronenden un-
 en Seele und zwischen dem Leibe mit seinen beiden niederen Seelen, dem *δυ-*
 und dem *ἐπιθυμητικόν*, u. s. w. — Ganz anders Aristoteles, der die
 vor für endlich dem Raume oder der Ausdehnung nach, aber für ewig der Zeit
 hält. Das erste Bewegte in der Welt, das oberste und nächste Objekt der Thä-
 es „unbewegten Bewegers“, ist ihm der Himmel oder speciell der Fixstern-
 als die äußerste und oberste der die Erde umkreisenden Sphären, unter welcher
 e von niederen Gottheiten bewegten Planetenhimmel in verschiedenen Bewegungs-
 issen rotiren. Von den fünf Elementen: Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde, —
 as Erste ausschließlich dem Himmelsraume und seinen Körpern an, während
 übrigen in verschiedener Mischung die Erde und die irdischen Körper bilden.
 ar bildet die irdische Natur eine teleologisch aufsteigende Stufenreihe von immer
 neuer werdenden Wesen, deren oberstes, der Mensch, zu den Seelenvermögen
 eren hinzu noch das der Vernunft gesellt, ohne daß aber darum seine Seele
 s die bloße Entelechie seines Leibes wäre, also etwa den Vorzug der Unsterb-
 besäße. — Die Kosmologie der Stoiker nähert sich hinsichtlich ihrer überwie-
 alistischen Haltung mehr der platonischen und der eleatischen, als derjenigen des
 les. Die Welt gilt ihr zwar als ewig, aber nur sofern sie die Wirkung oder
 bilde der ihr innewohnenden ewigen Kraft, der Gottheit ist. Die Gottheit,
 ie Welt als ein allverbreiteter Hauch, als künstlerisch bildendes Feuer, als Seele
 runft durchdringt und die einzelnen vernunftgemäßen Keimformen oder *λόγοι*
καὶ in sich schließt, dirigirt sich bei der Weltbildung in die vier Elemente
 die verschiedentlich aus ihnen gemischten Körper. Nach Ablauf einer gewissen
 iode lehren vermittelt eines allesverzehrenden Weltbrandes alle Dinge wieder in
 grund der Gottheit zurück, welche dann die Welt auf's Neue schafft, um sie
 h auf's Neue zu zerstören, u. s. f. — Nach der wiederum zu den Behauptungen
 istischen Naturphilosophen, insbesondere Demokrit's, zurückgreifenden Physik
 r's und seiner Schule existirt von Ewigkeit her der Raum und in ihm die nach
 Umfang und Schwere unterschiedene Atome. Diese bewegen sich vermöge ihrer
 : nach unten hin und erzeugen durch Collisionen während ihres Fallens ver-
 : Bewegungen, zuerst nach oben und seitwärts, dann jene Wirbelbewegungen,
 elche sich die Welten bilden. Außer der Erde und den sie umgebenden Pla-
 nd Fixsternen, die zusammen eine Welt bilden, existiren noch unzählige andere
 die wir nicht sehen. Doch sind die Gestirne sämmtlich nur etwa so groß, als
 erscheinen, daher auch nicht bewohnt; die Götter wohnen in den Zwischenräumen
 den verschiedenen Welten. Die Thiere und Menschen sind bloße Produkte der
 ie Bildung der letzteren (deren Seele nach Epikur als ein aus feinen Atomen
 der, durch den ganzen Leib verbreiteter, luft- und feuerartiger Körper zu denken
 einen stufenmäßigen Fortschritt zu höherer Vollkommenheit zurückgelegt.
 on den philosophischen Richtungen der Epoche der Auflösung des selbst-
 gen hellenischen Geisteslebens (seit dem letzten vorchristlichen Jahrhun-
 daren die Skeptiker alle sichere Erkenntniß auf physikalischem und zumal auf
 onischem Gebiete für unmöglich, während die Eklettiker, wie z. B. Cicero,
 te der platonischen, der stoischen und der epikuräischen Kosmologie, so gut als
 en möglich, zu combiniren und zu mischen suchen. Mit eingehenderem Interesse
 igen sich die theosophisch-synkretistischen Schulen der letzten vorchristlichen
 : ersten christlichen Zeit mit dem kosmologisch-kosmogonischen Problem, nament-
 : jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie, der Neupythagoräismus und der
 tonismus. Nach Philo, als Hauptrepräsentanten der jüdisch-alexandri-
 n Philosophie, steht Gott, als dem absolut aktiven Principe, die form- und
 lose Materie (das platonische *μή ὄν*) als Princip der absoluten Passivität von

Ewigkeit her gegenüber. Die Zeit wurde erst, als Gott die Welt bildete, d. h. als er zuerst die Ideenwelt (den Logos oder κόσμος νόητος) producierte und dann die Urbilder dieser Ideenwelt der ewigen Materie einbrachte. Die so durch Gottes freie Gabe hervorgebrachte Welt, der „Schatten Gottes“, ist vollkommen, so weit die Materie das Vollkommene in sich aufzunehmen vermag. — Der Logos oder die göttliche Ideenwelt, die nach dieser durchaus platonisirenden Schöpfungslehre des Alexandriners die Ursache der Weltentstehung bildet, wird in dem neupythagoräischen und zugleich gnostisirenden Systeme des Numenius von Apamea (um 170) zum Demiurgen, einem zweiten Gotte neben dem obersten rein geistigen Gotte (oder Noüs). Dieser zweite Gott, der durch den Einblick auf die übersinnlichen Urbilder das Wissen gewinnt, das ihn zur schöpferischen Einwirkung auf die Materie befähigt, bildet aus dieser die Welt als den dritten Gott, oder als den Sprößling (ἀπόγονος) der beiden höheren Gottheiten, des Vaters (πάππος) und Sohnes (ἕκγονος). — Im Neuplatonismus endlich, namentlich bei Plotin und Porphyrius, ist das vermittelnde Princip bei der Weltbildung wieder die Ideenwelt, die aber nicht, wie bei Plato, mit der Gottheit identifiziert, sondern als Emanation oder Eradiation aus dem höchsten Ur Guten (dem ἑ καὶ ἀγαθόν) dargestellt wird. Diese Ideenwelt oder göttliche Vernunft (νοüs) erzeugt als ihre Abbilder die Seelen sammt den von ihnen abhängigen und regierten Körpern, sowie weiterhin die übrigen sinnlich-wahrnehmbaren oder materiellen Wesen. Die Materie ist an sich ein wesenloses μὴ ὄν, dem erst die in sie eingehenden höheren Naturkräfte, die λόγοι, welche vom νοüs und seinen Ideen abstammen, Gestalt und Leben ertheilen. — Vergl. in Betreff dieser und der übrigen kosmologischen Theorien der letzten Periode der griechischen Philosophie namentlich E. W. Müller, Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes (Halle 1860), S. 5—111; sowie überhaupt für das ganze vorliegende Gebiet: E. Zeller, die Philosophie der Griechen, 2. Aufl., Tüb. 1856 ff.; A. Schwegler, Geschichte der griech. Philosophie, herausgegeben von E. Röslein, Tüb. 1859; Fr. Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie der vorchristlichen Zeit, Berlin 1863.

Die überwiegend ideale und philosophisch-abstrakte Behandlungsweise, welche in Speculation dieser Philosophen des klassischen Alterthums dem kosmologischen Problem angedeihen läßt, und die concretere, aber auch viel phantastischere und willkürlichere Lösung, welche eben derselben Frage seitens der mythischen Kosmogonien der älteren Zeit zu Theil wird, erscheinen bis zu einem gewissen Punkte geeinigt und zugleich mit denselben Ideen versetzt in einer dritten Hauptgruppe kosmologisch-kosmogonischer Theorien, der wir hier eine besondere Betrachtung widmen müssen. Es ist dies der Inbegriff 3. der gnostisch-manichäischen Kosmogonien, oder der kosmogonischen Systeme des innerchristlichen Heidenthums der älteren Zeit. — Die sämtlichen hieher gehörigen Richtungen erscheinen als paganistische Entstellungen und Mißdeutungen der christlichen Offenbarungswahrheit; sie repräsentieren verschiedene heidnische Weltanschauungen, die „nach Art der Palimpseste durch das Christenthum hindurchscheinen“ (vgl. J. P. Lange, die Genesis x. S. 45). Zum Alten Testamente nehmen sie alle eine mehr oder minder feindliche Stellung ein, obgleich sie fast ausnahmslos bemüht sind, dem Grundgedanken seiner monotheistischen Schöpfungs- und Weltentstehungslehre eine gewisse Stelle innerhalb ihrer in der Hauptsache durchaus heidnischen Ideen anzuweisen. Sie bedienen sich dazu der eigenthümlichen Figur des Demiurgen, jenes Mittelwesens zwischen der Gottheit und der Schöpfung, dem wir auch bei dem pythagoräischen-platonischen Ektetikern Numenius begegnet sind, und zwar hier in einer Form und Ausprägung, die deutlich auf den christlichen Gnosticismus als geschichtliche Grundlage zurückweist. Der Demiurg der Gnostiker ist nicht etwa ein höheres göttliches Princip schöpferischer Weltbildung, wie der platonische Logos oder κόσμος νόητος, sondern vielmehr „Repräsentant des Weltlebens in seinem Untergrund von Gott“; ein niederer Aeon, der „psychisch mit der nothwendigen Vergänglichkeit der

Weltlebens verschlungen erscheint, dabei meist zugleich astrologisch gefaßt und auf die Planetensphäre als die unmittelbare Urheberin des niederen tellurischen Weltlebens bezogen wird.“ Ueberall bezeichnet er den zu überwindenden und in der höheren Existenzform des pneumatischen Reiches Christi aufzuhebenden Standpunkt des natürlichen (hyllisch-physischen) Weltlebens; denn die von ihm bewirkte Schöpfung ist nur die unvollkommene Vorstufe der Erlösung; und diese vermag weder er selbst, noch der von ihm gesandte psychische Messias zu vollbringen, sondern allein der pneumatische Christus, jener höhere Neon, der bei der Taufe im Jordan als ein Stärkerer über den demiurgischen Messias kommt, um durch doletisches Leben, Leiden und Sterben seine Mission zu vollführen. — Je nachdem es nun mehr hellenische, insbesondere platonische Philosopheme oder parthisch-dualistische Grundanschauungen sind, an welche sich dieser Mittelpunkt der gnostischen Spekulation anlehnt, resultirt die ägyptisch-griechische (abendländische) oder die persisch-syrische (morgenländische) Gnosis als Grundform der betreffenden kosmologischen Systeme. In jener erscheint der Uebergang vom göttlichen Sein und Leben zur Weltbildung und Weltentwicklung wesentlich als Emanation oder als Hervorbringung einer Reihe von immer schwächer und ungöttlicher werdenden hypostatischen Ausflüssen (Neonen) der Lichtwelt (des Pleroma), deren unterster gewöhnlich der Demiurg ist, der Bildner und Ordner der als gestaltloses $\mu\eta\ \delta\upsilon$ oder als leere Hülle ($\kappa\epsilon\lambda\upsilon\sigma\mu\alpha$) der Lichtwelt gedachten Hyle oder Materie. Die parthisch-dualistischen Gnostiker dagegen vermögen die Welt wesentlich nur als Produkt eines Kampfes zwischen den Neonen des Lichtreichs und zwischen Satan und seinen Dämonen zu denken, wobei die Hyle das vom Satan geschaffene, beseelte und beherrschte, ihm aber theilweise durch die guten Neonen entzogene Kampfgebiet bildet, also statt als bloßes Scheinwesen, als positiv böse Potenz und Ausfluß des bösen Principes dasteht. Innerhalb dieser beiden großen Hauptgruppen oder Richtungen erscheint die gnostische Kosmologie nun wieder verschiedentlich modificirt, je nachdem das betreffende System eine Frucht samaritanischer Weltanschauung ist, wie das der Simonianer; oder altägyptische Mythologumene reproducirt und mit christlicher Hülle zu überkleiden sucht, wie die ophitische und die valentinianische Gnosis; oder alexandrinisch-jüdische Theosopheme einmischt, wie die Lehre des Basilides; oder vom Standpunkte rein-hellenischer, oder auch pontisch-kleinasiatischer Weltansicht aus eine schroff anti-jüdische und gesetzesfeindliche Richtung verfolgt, wie die Systeme eines Carpocrates einerseits und eines Marcion andererseits; oder endlich den Dualismus syrischer, persischer und anderer orientalischer Religionen der christlichen Weltanschauung einzuverleiben sucht, wie Saturnin (Saturnil), Bardesanes, Tatian und die übrigen Repräsentanten der syrischen Gnosis, denen sich weiterhin der gewöhnlich nicht mehr zum Gnosticismus im engeren Sinne gerechnete Manichäismus anreicht.

Ein näheres Eingehen auf die kosmogonischen Lehren der hier genannten Hauptrepräsentanten des altkirchlichen Gnosticismus erscheint hier unthunlich und unnöthig, da die Systeme derselben bereits in besonderen Artikeln dieses Werkes genauere Darstellungen erfahren haben. Man vergleiche diese einzelnen Artikel, sowie für das ganze vorliegende Gebiet überhaupt: den Art. „Gnosis“ (V, 204—218); die auf die geschichtliche Entwicklung des Gnosticismus bezüglichen Werke von Reander (1818), F. Chr. v. Daur (1835) und Matter (1833); auch R. A. Lipsius, der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang (Separatabdruck aus Ersch und Grubers Encyclopädie, Leipz. 1862); E. R. King, The Gnostics and their Remains, Ancient and Mediaeval (Lond. 1864), sowie vorzüglich E. W. Müller a. D. S. 189—473). — Was den Manichäismus betrifft, so hat die im Grunde mehr heidnisch als christlich gefärbte Weltansicht dieser Sekte durch die neuesten Forschungen im Gebiete der altkirchlichen und mittelalterlichen Sektengeschichte eine hervorragende Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte des christlichen Geistes überhaupt nach seinen abnormen oder häretischen Richtungen gewonnen. Denn wie die Wurzeln dieser

merkwürdigen synkretistischen Religionsform bis in die älteste christliche Urzeit zurückreichen und namentlich, wie der arabische Geschichtschreiber Mohammed en-Nedim in 10. Jahrhundert zeigt, mit den judenchristlich-gnostischen Sekten der Johannesjünger (Randäer, Esabier) und der Elkesaiten (Mogastilab, nach jenem arabischen Chronisten) verwachsen sind, so verzweigen sich die Ausläufer und Nachtriebe des ausgebildeten persischen Manichäismus des 3. Jahrhunderts durch die ganze Ketzergeschichte der mittelalterlichen wie der occidentalischen Christenheit im Mittelalter, und wie im Priscilianismus und Paulicianismus und in den Lehren der Euchiten, Bogamilen und Albigenser, das Wesentliche der manichäischen Weltanschauung in bald so modificirter Weise fortlebt, so haben sich einzelne Ideen derselben, namentlich solche, die sich auf die Schöpfung der Welt und des Menschen beziehen, selbst bis in die tiefsinnigen gnostisirenden Systeme neuerer christlicher Theosophen, wie J. Böhm, G. Arnold, Fr. v. Baader u. s. w. fortgepflanzt. — Als charakteristisch für die Schöpfungslehre des eigentlichen und ursprünglichen Manichäismus erwähnen wir übrigens nur noch, daß derselbe, entsprechend seiner specifisch antijüdischen Haltung, die Gestalt des Demiurgen aus seinem phantastischen Gemälde der Schöpfung ganz hinwegläßt und die gesammte irdisch-materielle Schöpfung, den Menschen nach Leib und Seele mit inbegriffen, zu einem Produkte Satans und seiner Dämonen, als Nachahmer der Schöpferthätigkeit des Lichtgottes macht. Vgl. außer den älteren Monographien von Baur (1831), Golditz (1838) u. A., besonders D. Ehwolfsohn, die Esabier und der Esabismus (Petersb. 1856. 2 Bde.) und Gustav Flügel, Mani, seine Lehre und Schriften; aus dem Fihrist des Ibn Abi Jasub-an-Nadim. Leipzig 1862.

4. Die spekulativen Kosmogonien der neueren pantheistisch-materialistischen Naturphilosophie oder des modernen innerchristlichen Heidenthums scheinen auf den ersten Blick keine nähere Verwandtschaft mit den bisher betrachteten Weltanschöpfungslehren kundzugeben, wenigstens nicht mit denen des Gnosticismus und der altheidnischen Mythologien. Und doch fehlt es nicht an einzelnen Berührungspunkten selbst mit diesen Theorien, mag auch immerhin die Beziehung, welche zwischen den kosmologischen Vorstellungen der altgriechischen Philosophen und zwischen denjenigen der modern-pantheistischen oder atheistischen Spekulation stattfindet, die düstere und mehr offen zu Tage liegende seyn.

Im Allgemeinen besteht zwischen der Schöpfungslehre des modernen pantheistischen Heidenthums und zwischen den analogen Systemen der älteren Zeit der Pantheismus, daß jene die freie schaffende und bildende Mitwirkung eines persönlichen Schöpferwillens noch viel vollständiger vom Weltentstehungsprocesse ausschließt, als dieß bei den entsprechenden Vorstellungen und Lehren des früheren Heidenthums im Ganzen der Fall war. Das moderne Heidenthum denkt im Allgemeinen noch viel anti-monotheistischer und überhaupt anti-theistischer über den Schöpfungshergang, als das ältere; es elimirt somit den Begriff der Schöpfung selbst weit gründlicher und vollständiger, als in dieser Hinsicht weniger consequenten Theorien der älteren Zeit dieß gethan hatten. Am weitesten geht in dieser Richtung der eigentliche Materialismus oder der rein und consequent ausgebildete Sensualismus, wie er in den Systemen der englischen Freidenker und Deisten seit Hobbes, desgleichen in denjenigen der französischen Encyclopädisten des vorigen Jahrhunderts, sowie endlich am folgerichtigsten in den Lehren der modernen wissenschaftlichen Atomistik Deutschlands, bei Büchner, Bogl, Moleschott u. s. w. hervortritt. Von einer eigentlichen Erschaffung der Welt hat nach diesen Theorien so wenig die Rede seyn, daß zugleich mit dem persönlichen göttlichen Schöpfer auch aller Geist überhaupt, alle Freiheit und Unsterblichkeit, kurz alle ethischen Principien, und sammt diesen auch die physischen Principien der Organbildung, der Pflanzen- und Thierbildung weggeladnet werden, daß also hier nur der Stoff, und zwar der abstrakte, in eine unendliche Vielheit hypothetischer Stofftheile von unendlicher Kleinheit zerplitterte und zerbrockelte Stoff, zur bewirkenden Ursache

und zum Erklärungsgrunde sämtlicher gegenwärtiger wie vergangener Erscheinungen des Lebens gemacht wird. Am allerconsequentesten erscheint diese den Stoff als solchen vergötternde und für ewig erklärende Weltansicht in H. E. Zolbe's „Neuer Darstellung des Sensualismus“ (Leipzig 1855) durchgeführt. Danach ist die Welt ohne Anfang gleichwie ohne Ende; die Materie existirt von Ewigkeit her, sowohl ihren Atomen oder kleinsten Stofftheilchen, wie ihren wesentlichen organischen Formen nach; sie ist absolut anfangslos und gleichwie mit der Weltseele, die man als das sie zusammenhaltende und belebende Princip betrachten kann (vgl. die neueste Schrift dieses Consequentesten aller modernen Materialisten: „Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß im Gegensatz zu Kant und Hegel. Naturalistisch-teleologische Durchführung des mechanischen Princips.“ Jena u. Leipzig 1865). Eine ähnliche absolute Stabilitätstheorie, welche die erste Entstehung der Welt ganz und gar läugnet, hat auch der Frankfurter Geologe H. G. D. Volger in seiner „Natürlichen Geschichte der Erde“ (Frankf. 1857) vorgetragen, nur mit dem Unterschiede von Zolbe, daß er wenigstens für die einzelnen Zeiträume der an sich allerdings für anfangslos erklärten Weltexistenz einen allemal vom Niederen zum Höheren aufsteigenden Entwicklungsgang der Erde sammt ihren Organismen statuirt und diesen Entwicklungsgang in ewigem Kreislaufe des Werdens und Vergehens sich beständig wiederholen läßt. Annähernd und bedingter Weise haben auch L. Büchner („Aus Natur und Wissenschaft“, 1862. S. 72 ff.), sowie R. Vogt in seiner Beschreibung der „Nordfahrt von Dr. G. Berna (Frankfurt 1863) sich dieser Volger'schen Ansicht von einem „kreisenden Entwicklungsgang“ der Erde und ihrer organischen Bewohner angeschlossen, der Letztere namentlich gestützt auf die Beobachtung, daß schon die allerältesten Urgebirge, wie Gneiß, Glimmerschiefer, Granit u. s. w., die metamorphosirten Reste organismenhaltiger oder versteinierungsführender Gesteine in sich schloffen (vgl. „Ausland“, 1863. S. 627 ff.).

Im Unterschiede von dieser sensualistischen Weltewigkeitslehre betrachtet der Pantheismus die Welt sowohl ihrem Stoffe wie ihrer Form nach als zeitlich geworden, hält sie aber als den Ausfluß oder als die nothwendige Evolution einer dem Weltstoff zu Grunde liegenden ewigen Kraft oder Idee, welche der in der Welt sich selbst gegenwärtlich werdende Gott ist. Je nachdem diese absolute Idee als primitive Einigung von Geist und Natur oder von denkender und ausgedehnter Substanz, welche bei der Schöpfung auseinandertreten, gedacht wird, oder als völlig substanzloses Wesen, als einer Begriff oder absoluter Geist, resultirt die realistische oder idealistische Grundform der pantheistischen Weltansicht, von welchen jene an Spinoza und Schelling, diese an Fichte und Hegel ihre vornehmsten Repräsentanten unter den neueren Philosophen hat. Für Beide gleichermassen ist die Annahme eines eigentlichen Schöpfungsganges im Grunde eine Unmöglichkeit, da sie eine Transcendenz ihres Gottes über der Welt überhaupt nicht kennen, die letztere vielmehr nur als eine besondere Existenzform der Gottheit, als eine Entwicklungsphase oder Manifestationsweise des ihr inne wohnenden und in ihr zu seiner Selbstverwirklichung gelangenden Princips des Göttlichen auffassen. „Die Annahme einer Schöpfung“, sagt Fichte (Vom seligen Leben, S. 160 f.), „ist der Grundirrtum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere das Urprincip des Judentums und Heidenthums.“ Und Hegel erklärt Gott, sofern er vor und außer der Erschaffung der Welt in sich ist, für „die ewige, abstrakte Idee, die noch nicht in ihrer Realität gesetzt ist.“ Sofern diese Idee ihrer absoluten Freiheit „das Andere als ein Selbstständiges aus sich entläßt“, so ist sie die Welt (Philosophie der Religion, II, S. 181. 206 ff.). So erklärt auch W. Marxheineke, auf Hegel'scher Grundlage fußend, die Welt für „die Erscheinung Gottes außer sich oder für die Entäußerung seines Wesens“; und D. F. Strauss sagt: „Dreieinigkeit und Schöpfung sind, spekulativ betrachtet, eins und dasselbe, nur eine Mal rein, das andere Mal empirisch betrachtet!“ (Dogm. I, 639). — Die neuere Naturphilosophie pantheistischer Richtung hat sich im Ganzen mehr an das

Schelling'sche Identitätssystem, als an Hegel's Begriffphilosophie angeschlossen, da jenes ihrer concreten realistischen Tendenz und sinnlich-empirischen Methode nothwendig mehr befriedigende Anhaltspunkte gewährt, als diese mit ihren eben so kühnen als abstrakt verstandesmäßigen Constructionen. Im Anschlusse an Schelling hat Oken die ganze Welt für Gott in seiner materiellen Daseinsform erklärt, welche sich zur ideellen verhalte, wie Eis zum Wasser, oder wie der Inbegriff aller Zahlen zur Null als dem Fundamentalprincip der Mathematik. Insbesondere den Menschen hat er für die volle Manifestation Gottes, für Gott auf der Stufe seiner vollkommensten Selbsterfassung und Selbstverwirklichung erklärt. Und zwar ist ihm der Mensch in dem Maße die ideale höhere Einheit der gesamten organischen Schöpfung, insbesondere der Thierwelt, daß er das ganze Thierreich als Einen auseinandergelegten Menschenleib, die Thierleiber als lauter einseitig ausgebildete menschliche Leibesorgane, die Thierseelen aber als Vereinfachungen gewisser Vermögen oder Eigenschaften der menschlichen Seelen auffassen zu müssen meinte. Womit die andere Eigenthümlichkeit seiner Naturbetrachtung zusammenhängt, zufolge welcher er die ganze organische Welt und selbst den Menschen nach Leib und Seele aus Monaden oder Infusorien entstehen läßt, aus Pflanzen, Thiere und Menschen für nichts Anderes als für metamorphisirte oder organisch entwickelte Infusorien erklärt. — Aehnliche, nur zum Theil weniger phantastische und naturwissenschaftlich besser gesicherte und gestützte Ideen über das Verhältniß Gottes zur Schöpfung als seiner nothwendigen Selbstoffenbarung haben noch neuerdings mehrere auf Schelling'scher Grundlage stehende pantheistische Naturphilosophen ausgesprochen, z. B. Theodor Rohmer in seiner „Kritik des Gottesbegriffs“ (1855) und in „Gott und seine Schöpfung“ (1857); E. G. Carus in dem angeführten geschriebenen Werke „Natur und Idee, oder das Werden und sein Gesetz“ (1861) und Chr. German in dem Schriftchen „Schöpfergeist und Weltstoff, oder die Welt im Werden“ (1862). Allen diesen ist die Welt nicht sowohl von Gott als vielmehr aus Gott hervorgebracht, eine Emanation des göttlichen Urgeistes, eine incessive Selbstpotenzirung der absoluten Idee, vermöge welcher dieses Urnichts sich durch die Stufen des Aethers, der kosmischen Materie, der gröberen planetarischen Materie und der organischen Substanz hindurch allmählich zu der ebenso materiellen wie geistigen Existenzweise der thierischen und menschlichen Organismen entwickelt. Für die Bildung des Weltraums und des Erdkörpers im Ganzen wird dabei fast jedesmal die berühmte Nebular-Hypothese von Kant und Laplace als maßgebende Theorie in Anspruch genommen, gleichwie die Entstehung der Gebirgsschichten der Erdrinde nach Vorgabe der quietistischen (d. h. unmerklich langsam vor sich gehende und nur im Verlaufe von Jahrtausenden und Jahrmillionen zu Stande kommende Veränderungen der Erdoberfläche statuierenden) Erdbildungstheorie Lyell's und seiner geologischen Schichten construiert, und ebenso eine allmähliche Entwicklung der organischen Arten des Pflanzen- und Thierreichs aus ganz wenigen Urtypen im Anschlusse an Darwin's Transmutationen- oder Entwicklungshypothese behauptet wird. Gerade bei dieser in's Detail der naturwissenschaftlichen Fragen eingehenden Ausführung der modern-pantheistischen Schöpfungslehre tritt ihre innere Verwandtschaft mit den mythologischen Kosmogonien des antiken Heidenthums und des altkirchlichen Synkretismus oft genug in augenfälliger Weise zu Tage. Wie denn z. B. in der ungeheuren Hohlkugel, als welche Carus (l. a. D. S. 154 ff.) die Erde aus den nach Maßgabe von Laplace's Hypothese zusammengeballten und rotirenden Aethermassen des Weltraums sich bilden läßt, gewissermaßen das Weltbild der orientalischen Schöpfungsmymthen wiederlehrt; während die ausschweifenden Zahlenannahmen, deren Beide, die Lyellianer und die Darwinisten, zur Construction ihrer uralten Entwicklungsperioden bedürfen, an die analogen chronologischen Ungeheuerlichkeiten der ägyptischen und der indischen Mythologie erinnern, so wie nicht minder zwischen den abenteuerlichen Metamorphosen der Transmutationstheorie und den fabelhaften theo-, kosmo- und geogonischen Verwandlungsprocessen, wie

sie die urgeschichtlichen Sagen fast aller Heidenvölker berichten, eine unlängbare Ähnlichkeit besteht. So glaubt man sich unwillkürlich auf das Gebiet Ovidischer Metamorphosen versetzt, wenn man die Phantasieen eines Demaillet (oder pseudonym Tel-liamed), Buffon, Lamarck, Geoffroy St. Hilaire, des anonymen Autors der „Vestiges of the Natural History of Creation“ (London 1844) und andere Vorläufer der Darwin'schen Theorie liest und daraus erfieht, wie in der Urzeit aus Kräutern allmählich Sträucher, aus Sträuchern dann zuerst niedere, nachher höhere und vollkommenere Bäume geworden sehn sollen; wie die Versuche von Fischen, sich über die Oberfläche des Wassers zu erheben, zunächst fliegende Fische und später durch deren Einführung auf die Bäume der Inseln und Küsten, Vögel oder Kletterthiere erzeugt haben sollen; oder auch, wie aus einem schwimmenden Bären zunächst ein Seehund, weiterhin ein Delfin und endlich ein Wal geworden sey, u. s. w. Aber auch die etwas besonnenere Fassung, wie sie Charles Darwin in seinem berühmten Werke über die Entstehung der Arten (On the Origin of Species, 1859) dieser Verwandlungslehre mittelst seiner Annahme einer „natürlichen Züchtung oder Erhaltung der vervollkommeneten Rassen im Kampfe um's Daseyn“, sowie unter Zuhilfenahme der ungeheuer ausgedehnten urweltlichen Zeiträume der Lyell'schen Geologie erteilt hat, schließt doch immer noch eine Fülle von Abenteuerlichkeiten in sich, die oft genug an die Fabeln der alten Mythologien gemahnen. Und zumal das Endergebnis dieser Theorie: die Behauptung, daß sämtliche Thiere und Pflanzen von vielleicht nur vier bis fünf Stammformen, ja vielleicht gar nur aus einer einzigen Urzelle entsprossen seyen, daß also (um mit Hrn. German a. a. O. S. 45 zu reden) „die Wege, in deren späterem Verlaufe wir dort der Eeder, hier dem Mammuth begegnen, in ihren ersten Ursprüngen ununterschieden nebeneinanderliegen“, oder daß Rose, Tanne, Palme, Biene, Schlange, Frosch, Giraffe, Mensch u. s. w. sämtlich als die im Laufe von Billionen von Jahren auseinander entwickelten Erzeugnisse Einer gemeinsamen Urleimschicht zu betrachten seyen, zumal dieses Endergebnis mißt sich an phantastischer Kühnheit und Willkür mit den tollsten Phantasieen der hellenischen oder der phöniciſch-babylonischen Theogonie und Kosmogonie. Auf jeden Fall ist es ein tief pantheistischer Zug, ein allem Glauben an einen persönlichen, ewig lebendigen Gott innerlichst entfremdetes Bewußtseyn, was sich in dieser bei der allernuesten Naturforschung so beliebt gewordenen Entwicklungs- und Verwandlungshypothese ausdrückt; und es muß zum mindesten als grobe Inconsequenz, wenn nicht vielmehr als trügerische Phrase und leere Fencherei gelten, wenn die Repräsentanten dieses Standpunkts nun doch noch die Begriffe Schöpfer oder Schöpfung bisweilen in den Mund nehmen und z. B. von „Gesezen, die der Schöpfer an die Materie gelegt“, oder von einer „Weltſchöpfungs- und Weltregierungsthätigkeit des Allmächtigen“, oder von einem Eingreifen des mächtigen Schöpfers in den Mechanismus der menschlichen Natur“ u. s. w. reden, wie sich dieß Alles in Schriften, wie jene „Vestiges“ oder wie Darwin's „Origin of Species“, oder bei dem entschieden naturalistisch gerichteten Physiologen J. M. Schiff u. A. mehr, häufig genug zu lesen findet, während consequenterer Vertreter derselben pantheistisch-materialistischen Weltansicht, wie Vogt, Büchner, Burmeister u. s. w. sich wenigstens des Ausdrucks „Schöpfer“ zu enthalten wissen, mögen sie sich auch an den gewöhnlichen Sprachgebrauch bezüglich des Wortes Schöpfung anschließen. — Vgl. überhaupt Bödler, „Zur Lehre von der Schöpfung“, in den Jahrb. für deutsche Theologie, Jahrg. 1864, S. 688 ff.; sowie was insbesondere die Kritik der Darwin'schen Entwicklungstheorie betrifft, desselben Aufsatz: „Die Speciesfrage“, ebendaf. 1861, S. 659 ff.; nebst den eben hierauf bezüglichen Abhandlungen von Frohschammer (Athendum Bd. I. Heft 3. München 1862) und Fabri (Briefe wider den Materialismus, 2. Auflage, S. 219 ff.); auch Ulrici, Gott und die Natur (Leipz. 1862), S. 302 ff., und F. W. Schulz, Schöpfungsgeschichte (Gotha 1865), S. 47 ff.

Wie die bisher betrachteten Schöpfungslehren des älteren und neueren Heiden-

thums das kosmogonische Element im Allgemeinen auf Kosten des monotheistischen betonen, also mit anderen Worten an die Stelle einer freien Schöpfungsthätigkeit die naturgesetzlich gebundenen Aktionen eines der Welt immanenten Weltbildungsprincips oder gar das blinde Walten roher Naturkräfte setzen, so legen dagegen

II. Die Schöpfungstheorien des älteren Judenthums und des judaisirenden Christenthums vieler Kirchenväter und neuer Theologen

alles Gewicht mit einseitiger Ausschließlichkeit auf Gottes Antheil am Schöpfungshergang, unter Vergleichgültigung oder Verklammerung dessen, was die Kräfte und Gesetze der von ihm in relativer Selbstständigkeit gesetzten Creatur zur Erzeugung eines geordneten zeitlichen Verlaufes der Weltentstehung beitragen mußten. Wie dort die Welt lediglich als *φύσις* oder *natura* gedacht wird, so hier lediglich als *κτίσις* oder *creatura*. Wie dort Alles dahin tendirt, eine in unermesslichen Zeiträumen stattgehabte Selbsterzeugung der Natur oder gar eine absolute Anfangslosigkeit der Welt zu behaupten, so neigt dagegen der abstrakt jüdische und judaisirende Schöpfungsbegriff zu der Vorstellung hin, als habe Gottes Allmacht die Welt nicht nur aus Nichts, sondern auch in einem Nichts von Zeit, d. h. in einem Augenblicke und wie mit einem Zauberschlage hervorgebracht. — Hierher gehört es, wenn

1. auf dem Gebiete des eigentlichen Judenthums nicht bloß die Erschaffung von Himmel und Erde aus Nichts (2 Makk. 7, 28.) sehr scharf betont, sondern auch auf das gänzlich Nichtige, Ohnmächtige und Hinfällige der Creatur im Vergleich zu Gott mit besonderem Nachdruck hingewiesen wird, wenn also z. B. das Buch der Weisheit (Kap. 11, 23.) im Anschluß an ältere prophetische und poetische Vorbilder (z. B. Ps. 33, 6. Jes. 40, 12. 22. 48, 13 u.) Gott mit den Worten anredet: „Die Welt ist vor dir, wie das Zünglein der Wage oder wie ein Tropfen des Mergels, der auf die Erde fällt“; wenn anderwärts von den Bergen und Felsen der Erde gesagt wird, daß sie „wie Wachs zerschmelzen vor dem Odem des Herrn“ (Judit 16, 18. vgl. Ps. 97, 5. Mich. 1, 4), oder wenn von einem „Vergehen der Himmel wie Rauch“, von einem Niederfallen der Sterne gleich den Feigen eines geschälten Feigenbaumes u. s. w. die Rede ist (vgl. Jes. 51, 6. 34, 4. Offenb. 6, 13). Es entspricht dem schroffen Supranaturalismus, ja dem annähernden Kosmismus ein solchen Weltanschauung, wenn die sechs Schöpfungstage der Genesis nicht nur im strengsten Buchstäblichkeit gefaßt werden (wie dieß z. B. von Josephus, Antiq. I, 1 geschieht), sondern wenn obenrein nicht sowohl Zeiträume als vielmehr Momente einer gewissen stufenmäßig geordneten Aufeinanderfolge von an sich gleichgültigem Werthe in ihnen erblickt werden. Dies Letztere ist namentlich bei Philo der Fall, der, trotz seiner platonisirenden Annahme einer Ewigkeit der Materie, die Bildung und Entwicklung derselben zum geordneten Kosmos als ein Werk betrachtet, das Gott nöthigfalls in einem Augenblicke hätte vollbringen können und das er nur, damit das Gange geordnet vor sich gehe, auf sechs Tage vertheilt habe. S. de opif. mundi. Tom. I. p. 3: „Ἐξ δὲ ἡμέραις δημιουργηθῆναι φησι (Μωυσῆς) τὸν κόσμον, οὐκ ἐκ τῆς προεδεῖτο τοῦ χρόνων μήκους ὁ ποιῶν· ἅμα γὰρ πάντα δρᾶν εἰκὸς θεόν, οὐ προτιττοντα μόνον, ἀλλὰ καὶ διανοούμενον· ἀλλ' ἐπειδὴ τοῖς γινόμενοις ἔδει τάξεως, τάξει δ' αἰθερὶς οἰκείος, αἰθερῶν δὲ φύσεως νόμοις γεννητικώτατος ὁ ἔξ, κτλ.“ Vgl. auch Legg. allegor. Tom. I. p. 41 u. d.

2. Auf altkirchlich-patristischem Gebiete wurde nicht nur der absolute Charakter des Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen habe, mit aller Schärfe hervorgehoben, wie z. B. von Tertullian im Gegensatz zum vermittelnden Dualismus des Gnostikers Hermogenes (adv. Hermog. c. 2), oder von den späteren Vertretern des kirchlichen Creationismus, z. B. Ambrosius, Hieronymus, die Schöpfungskraft seit Petrus Lombardus u. s. w.: es fehlte hier auch nicht an nachdrücklichen Versicherungen dessen, daß Gott eigentlich gar keiner Zeit zur Hervorbringung

der Welt und des Weltinhalts bedurft habe und daß dem Sechstagerwerke lediglich die Bedeutung eines ordnungsmäßigen Schema's für den Stufengang der Schöpfungsthätigkeit zukomme. Namentlich die Alexandriner schloßen sich in dieser Hinsicht ganz an Philo's obige Behauptung an. Clemens läugnet es geradezu, daß die Welt in der Zeit geworden sey, da vielmehr auch die Zeit erst mit den Dingen geworden. Die auf die sechs Tage vertheilten Schöpfungswerke Gottes folgten nur ihrem Range nach eins auf das andere, während sie eigentlich in Gottes Gedanken zugleich vollendet worden seyen. Beweis dafür sey die Stelle 1 Mos. 2, 4., wo das „ὅτε ἐγένετο, ἣ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν“, offenbar eine unbestimmte und zeitlose Ausdrucksweise (ἐκφορὰ ἀόριστος καὶ ἄχρονος) sey (Strom. I. VI. c. 16. p. 813. 815). Auf Grund ebender selben Stelle der Genesis behauptete auch Origenes, daß Alles auf Einen Tag geschaffen worden und daß nur um der Ordnung willen die Eintheilung des Schöpfungsaktes in einzelne Tage stattgefunden habe (adv. Cels. I. VI. c. 50; Comment. in Ecclesiastic. c. 18, 1). Dieser mit dem Beginne der Zeit erfolgten Erschaffung der Welt stellte er übrigens eine ewige Schöpfungsthätigkeit Gottes gegenüber, die er freilich nur auf die Hervorbringung der Geisterwelt bezog (de princip. I, 2, 10. III, 5, 3). — Auch Athanasius sagt: „Τῶν κτισμάτων οὐδὲν ἕτερον τοῦ ἐτέρου προέγονεν· ἀλλ' ἀθρόως ἅμα πάντα τὰ γένη ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ποσότηματι ἐπέστη (Or. II. contra Arian. c. 60); und ebenso entschieden behaupten Basilius d. Gr. und Gregor v. Nyssa in ihren Auslegungen des Hexaëmeron das Augenblickliche, Zeitlose und wie auf Einen Schlag Vollendete der Welterschöpfung. Sie berufen sich dafür auf 1 Mos. 1, 1., wo das רָאָה nach der vorzugsweise genauen Uebersetzung des Aquila durch ἐν κεφαλῇ, „im Ganzen“, d. h. „in Kurzem, in Einem Zuge“ (ἀθρόως καὶ ἐν ὀλίγῳ), zu erklären sey. Ganz ähnlich auch Ambrosius: „Pulcre quoque ait: in principio fecit, ut incomprehensibilem celeritatem operis exprimeret, cum effectum prius operationis impletae, quam indicium coeptae explicuisset“ etc. (in Hexaëm. I, 2), sowie nicht minder Augustinus, der ebenfalls unter Berufung auf 1 Mos. 2, 4. oder auch auf Sir. 18, 1. („Qui manet in aeternum, creavit omnia simul“ — im Griechischen: ἐκτίσκει τὰ πάντα κοινῇ) die nicht zeitliche, sondern logische Bedeutung der sechs Tage behauptet (de Genesi ad lit., I. V. c. 5: „Non itaque temporali, sed causali ordine prius facta est informis formabilisque materies et spiritalis et corporalis, de qua fieret, quod faciendum esset“), ja dieselben so sehr allegorisiert und spiritualisiert, daß er gleichsam nur sechs einzelne Blide Gottes und der Engel auf das in Einem Momente zum Abschluß gelangende Schöpfungswerk daraus macht (I. c., I. IV. c. 24. 28. 33). Wenn auch nicht gerade diese Auffassung des Sechstagerwerks, so doch der ihr zu Grunde liegende Gedanke eines mit Einem Male erfolgten Abschlusses der Welterschöpfung, sowie der damit zusammenhängende Satz, wonach die Welt „non in tempore, sed cum tempore“ geschaffen worden, sind von Augustin auf die bedeutenderen Scholastiker des Mittelalters (z. B. auf Thomas v. Aquin, Summa I, 19) übergegangen und so gewissermaßen zum Gemeingute der orthodoxen Kirchenlehre der späteren Zeit geworden. — Von irgend welchen Versuchen, die Schöpfungstage etwa im Sinne von längeren Perioden zu fassen, also der gesammten Schöpfungsthätigkeit Gottes statt einer in's Kurze zusammengezogenen, vielmehr eine verlängerte und gedehnte Beschaffenheit zu ertheilen, findet sich nirgendwo eine Spur, weder bei den Kirchenvätern noch bei den Scholastikern. Und Alles, was man von Zeugnissen und Belegen hiefür aufzuführen versucht hat, z. B. die bekannte Stelle von den sechs Jahrtausenden, welche die Welt nach dem Vorbilde der sechs Schöpfungstage dauern werde, in der Ep. Barnabae (c. 11), oder einige Aussprüche Augustin's, worin die Bedeutung der sechs Tage verallgemeinert zu werden scheint (außer den bereits angeführten Stellen z. B. noch de Civ. Dei XI, 6. de Gen. contra Manich. I, 14; de Gen. ad lit. I, 17. u. f. f.) — alles dieß beruht auf mehr oder weniger grobem Mißverständnisse und willkürlich eintragender Inter-

pretation der betreffenden Stellen. — Vergl. F. W. Schulz, Schöpfungsgeschichte, S. 323 ff.; Athan. Vossio, das Hexämeron und die Geologie (Mainz 1865), S. 359 ff.; auch E. Bindemann, der heil. Augustinus, Bd. II. S. 425 ff.

3. Auch in neuerer Zeit macht sich noch vielfach eine gewisse judaisirende oder abstrakt monotheistische Behandlung der Schöpfungslehre bemerklich, sowohl bei den Dogmatikern der römischen Kirche, von denen z. B. Bellarmin und Petavius (Theol. dogmat. I. III. c. 5) sich eng an die einschlägigen Bestimmungen eines Augustin und Thomas anschließen, als auch auf evangelisch-kirchlichem Gebiete, wo wenigstens die starr buchstäbliche Fassung des Sechstageswerkes als eines genau 6×24 stündigen Zeitraums, wie sie seit Luther (Vorrede zu den Predigten über 1 Mos., Bd. 33. S. 24 ff. der Erl. Ausg.) in der orthodoxen Dogmatik allgemein üblich wurde, etwas unverkennbar Judaisirendes und übertrieben Supranaturalistisches hat, was das organische selbstständige oder kosmogonische Element des Schöpfungshergangs nicht gehörig zu seinem Rechte kommen läßt und sich mit dem wahren Sinne des biblischen Schöpfungsberichtes gleichertweise wie mit den unumstößlich feststehenden Thatsachen der geologischen und astronomischen Wissenschaft in Widerspruch begibt. Denn wie diese letzteren einen vorirdischen Ursprung der Himmelskörper, eine nur langsame und allmähliche Entstehung der Gebirge, sowie überhaupt der Schichten und Lagen unserer jetzigen Erdoberfläche, endlich eine Succession vieler der gegenwärtigen vorausgegangener und jedesmal zum großen Theile wieder zerstörter Organismenschöpfungen, deren Reste noch in den Versteinerungen der Uebergangsgebirge und der folgenden Formationen bis hinauf zum Diluvium vorliegen, als im Wesentlichen unzweifelhafte Wahrheiten ergeben, so erfordert andererseits das Hexämeron der Genesis eine streng buchstäbliche Deutung oder eine Auffassung seiner Tage als 24 stündiger Zeitabschnitte umso weniger, da sowohl 1 Mos. 1, 3. als 1 Mos. 2, 4 (namentlich die letztere Stelle, die schon Origenes und Augustin, wie wir sahen, mit einem gewissen Rechte für ihre mystisch-ideale Deutung des Begriffes „Tag“ geltend machten) geradezu dazu nöthigen, die Schöpfungstage als Zeiträume von mehr oder minder unbestimmter Länge zu denken, und da nicht minder theils die mit 1 Mos. 1. wenigstens theilweise parallelen kosmogonischen Schöpfungserzählungen in Ps. 104. und Job Kap. 38., theils die Analogie der dem Offenbarungsberichte sicherlich urverwandten Schöpfungssagen der alten Perser und Etrusker (s. oben) eine solche mehr ideale Fassung des Sechstageswerkes, zufolge welcher die „Tage“ im Sinne von Jahrtausenden nach Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. gedacht werden, als schieben nahe legt und begünstigt. Alle diejenigen Versuche zur apologetischen Behandlung der biblischen Schöpfungsgeschichte also, welche die ältere buchstäbliche Deutung der sechs Tage angesichts jener physikalischen und dieser exegetischen Thatsachen fortwährend aufrecht zu erhalten bemüht sind, müssen als Nachwirkungen des abstrakt-monotheistischen Schöpfungsbegriffes des älteren Judenthums bezeichnet werden, die das wahre Verhältniß des Schöpfers zu seiner Schöpfung im Interesse eines allzu schroffen Supranaturalismus verkennen. Von den verschiedenen Hypothesen zur Ausgleichung des Hexämerons mit der Geologie und Astronomie, wie sie neuere Apologetik sie ausgebildet hat, gehören hieher hauptsächlich zwei, deren eine die langen Zeiträume der Erd- und Gebirgsbildung, zu deren Annahme die geologisch-paläontologische Forschung nöthigt, als thatsächlich anerkennt und vor das Sechstageswerk verlegt, während die andere die Thatsächlichkeit einer so langen Dauer der uralten Epochen bestreitet und die geologischen Formationen mit ihren Versteinerungen erst nach dem in 1 Mos. Kap. 1. erzählten Schöpfungsprocesse entstehen läßt.

Da diese letztere Hypothese zur Erklärung der überaus großen Zahl der in den verschiedenen Gebirgsschichten eingebetteten Petrefakten, sowie überhaupt der Grobheit der geologischen Phänomene, sich besonders auf die 1 Mos. Kap. 6—9. erzählte große Noachische Fluth, nebst den sonstigen Kataclysmen und Erdrevolutionen, von denen die Sagen der Urzeit berichten, zu stützen genöthigt ist, so kann man sie haupt-

hand als die Sündfluthshypothese bezeichnen, gleichwie sie, um ihres ausschließenden Gegensatzes zu den modernen naturwissenschaftlichen Ansichten willen, die Hypothese der Antigeologen zu heißen verdient. Ihren Grundgedanken oder die Annahme eines auf die Noachische Fluth zurückzuführenden Ursprungs der versteinerten Muscheln und Thierfossilien, die sich auf und in den Gebirgen befinden, deuteten bereits Tertullian (de pall. c. 2) und Hippolyt (Refutat. haeres. I, 14) an; und zahlreiche neuere Apologeten der biblischen Urgeschichte adoptirten eben diese Erklärungsweise, indem sie bald mehr theologische, bald vorzugsweise naturwissenschaftliche Argumente zu ihren Gunsten geltend machten. So Leibniz in seiner „Protogaea“, und um dieselbe Zeit mehrere antideistische Apologeten Englands, wie J. Woodward (An essay towards the natural history of the earth, 1696, u. 8), Thom. Burnet (Telluris theoria sacra, 1698) u. Andere; desgleichen der Züricher Arzt und Physiker Scheuchzer, der Verfasser der „Physica sacra“ (1727), des „Herbarium diluvianum“ und jener berühmten Abhandlung: „Homo diluvii testis“, worin er in dem menschenähnlichen versteinerten Skelet eines Riesensalamanders die Gebeine eines bei der Sündfluth umgekommenen Urmenschen nachzuweisen suchte. Auch noch im gegenwärtigen Jahrhundert haben einige Theologen und theologisch gerichtete Naturforscher ihren Scharfsinn zur Vertheidigung dieser Ansicht aufgeboten, namentlich der russische Geologe Stephan Rutorga („Einige Worte gegen die Theorie der stufenweisen Entwicklung der organischen Wesen der Erde“, 1839), der Franzose Sornet (La Cosmogonie de la Bible devant les Sciences perfectionnées, 1854), die Engländer Granville Penn (Comparative Estimate of the Mineral and Mosaic Geologies, 2. edit. 1825), Evan Hopkins (Cosmogony, or the Principles of Territorial Physics, 1865) u. A.; in Deutschland die Katholiken E. Reith („Die Anfänge der Menschenwelt“, apologetische Vorträge über 1 Mos. 1—11., 1865) und Athan. Bosizio („Das Genesim und die Geologie, Briefe über die Anwendung der geologischen Forschungen bei der Auslegung der heiligen Schöpfungsgeschichte“, Mainz 1865), sowie auf protestantisch-theologischem Gebiete besonders Reil (in Diedrichs's und Kiefoth's kirchl. Zeitschr. 1860. S. 479 ff.; und in seiner Erklärung des Pentateuchs, Bd. I. 1861. S. 9 ff.). — Eine gewisse principielle Wahrheit läßt sich dieser Theorie allerdings wohl insofern beimeffen, als ihr Protest gegen die extravaganten Annahmen der Geologen in Betreff einer vieltausend-, ja millionenjährigen Dauer der Erdbildungsperioden jedenfalls ein zum großen Theile berechtigter ist und der Noachischen Fluth sowie den übrigen verwirklichten Fluthen aus der Zeit der ältesten Menschheitsgeschichte sicherlich ein bedeutend größerer Antheil an der Bildungsgegeschichte der Erde zugeschrieben werden darf, als dieß neuerdings meist zu geschehen pflegt. Aber außer den Petrefakten der sogenannten Diluvialformation, sowie höchstens der obersten Tertiärschichten, lassen sich die Ergebnisse der geologischen Forschung nur unter Anwendung der höchsten wissenschaftlichen Willkür auf diese Fluthen zurückführen. Die in den unteren Gebirgsschichten, von den Tertiärformationen an abwärts, enthaltenen Versteinerungen lassen sich unmöglich als erst im Verlaufe der Menschheitsgeschichte entstandene Bildungen denken; und zumal die Steinkohlenformation, das unverkennbare Produkt des allmählichen Versinkens massenhafter Pflanzenschichten, kann schlechterdings nur den unbestimmbar langen Zeiträumen einer vormenschlichen Entwicklungsgegeschichte unseres Erdballs ihre Entstehung verdanken.

Erweist sich die antigeologische Sündfluthshypothese sonach hauptsächlich aus Gründen der Naturwissenschaft als unhaltbar, so sind es vornehmlich exegetische Gründe, die gegen die zweite der hieher gehörigen Theorien sprechen, gegen die sogenannte Restitutionshypothese nämlich, oder die Annahme, daß die Erdbildungsperioden als Zeiträume von der seitens der geologischen Wissenschaft postulirten Ausdehnung vor das Sechstageswerk zu verlegen, dieses also als eine Restitution, als eine schließliche

Wiederzurechthbringung und ordnende Verklärung der vorher durch öftere Katastrophen und Revolutionen verwüsteten und in chaotische Verwirrung gebrachten Erdoberfläche aufzufassen sey. Diese Hypothese, in welche gewöhnlich die theosophisch-gnostische Idee von einer störenden Einmischung des Satans und seiner Dämonen in die Reihenfolge urweltlicher Schöpfungs- und Zerstörungsakte während des Thohu-Babohu (1 Mos. 1, 2), oder gar von einer schöpferischen Mitwirkung dieser abgefallenen Geister bei der Entstehung der mißgestalteten und ungeheuerlichen Thier- und Pflanzenformen der Urzeit aufgenommen wird, verdankt ihre erste Begründung und wissenschaftliche Ausbildung dem trefflichen schottischen Theologen Thomas Chalmers (in seinem „Review of Cuvier's Theory of the Earth“, 1814), dem dann zunächst die Engländer Buckland (*Vindiciae geologicae*, 1820; *Reliquiae diluvianae*, 1823; *Bridgeman's Tractat über „die Urwelt und ihre Wunder“*, 1836, u. f. w.), Card. Wiseman (*Twelve Lectures on the Connexion between Science and Revealed Religion*, 1833, 5. edit. 1861), J. Phe Smith (*Relations between the Holy Scripture and some Parts of Geological Science*, 1839 u. d.); dann die Deutschen G. F. v. Schubert (*Geschichte der Natur*, 2. Aufl. Th. I.), Andreas Wagner (*Geschichte der Urwelt*, 2. Aufl. 1858) und J. F. Kury (Bibel und Astronomie, nebst Zugaben verwandten Inhalts; eine Darstellung der biblischen Kosmologie u. 1842. 5. Aufl. 1864) folgten, von welchen namentlich der Letztgenannte jene aus den Schriften eines Böhmce, St. Martin, Fr. v. Meyer, Baader und anderer Theosophen geschöpfte Annahme eines von den gefallenen Geistern gelübten Einflusses auf die urweltliche Entwicklung sorgfältig ausgebildet und zur Begründung der ganzen Hypothese benutzt hat. — In modern naturwissenschaftlichen Kosmogonie und Geogonie steht diese Hypothese in einem besonders günstigen Verhältnisse, da ihr die Befriedigung auch der ausschweifendsten Forderungen der Geologen in Bezug auf die immens lange Dauer der Erdbildung offenbar ein Leichtes ist. Aber von exegetischer Seite her ist gewiß mit Recht gegen sie geltend gemacht worden, daß die schlichte Erzählung des Hexaëmeron die Entstehung des Lichtes, der Wolken, des Wassers und Landes, der Gewächse und Thiere wirklich nicht als wiederholte, sondern als erstmalige Schöpfungen darstelle, und daß insbesondere mit dem in Vs. 2. über das Thohu-Babohu Gesagten weder irgendwelcher Wechsel von aufeinander gefolgten Schöpfungs- und Zerstörungsprocessen, noch eine Betheiligung des Satans und seiner Dämonen hiebei andeute, daß vielmehr nur einfache „Und die Erde war wüste und leer“ unmöglich anders als im Sinne eines primitiv chaotischen Zustandes oder einer der nachmaligen Entwicklung, Ordnung und Bildung bedürftigen creatio prima gefaßt werden könne. Auch spricht der Umstand gewiß wenig zu Gunsten der Restitutionshypothese in ihrer gewöhnlichen Fassung, daß die früheren (in die Zeit von 1 Mos. 1, 2. fallenden) Bildungs- und Umwandelungsprocessen Millionen von Jahren gewährt haben sollen, während doch das Restitutionsgeschäft genau nur 6×24 Stunden für sich in Anspruch genommen habe; — offenbar ein sonderbarer Contrast, dessen auffallende Härte und Geschmacklosigkeit selbst dann ganz beseitigt wird, wenn man mit einigen Vertretern der Hypothese die streng biblische Fassung der Tage fallen läßt und Perioden von kürzerer Dauer, etwa von mehreren Jahrhunderten, aus denselben macht.

Ernangeln sonach diese beiden Versuche zur Festhaltung des buchstäblichen Endters der Schöpfungstage der ausreichenden wissenschaftlichen Begründung, so bleibt der Hauptsache nur ein dritter Weg zur Ausgleichung der biblischen mit der modernaturwissenschaftlichen Kosmogonie betretbar. Es ist dieß der einer unmittelbaren Parallelisirung der als Schöpfungsperioden gefaßten sechs Tage mit den Hauptepochen der geologischen Entwicklung, oder die Hypothese der Harmonisten oder Concordisten. Mit der näheren kritischen Betrachtung dieses dritten Ausgleichungsversuchs treten wir zugleich das Gebiet

III. der normalen (concret-theistischen) Vermittelung zwischen den kosmogonischen Theorien des Judenthums und des Heidenthums.

Eine direkte Concordanz zwischen Geologie und Genesis mittelst der sogenannten Erloosendebutung oder der Erklärung der „Tage“ im eigentlichen Sinne hat zuerst George Cuvier, der berühmte Schöpfer der paläontologischen oder comparativ-anatomischen Wissenschaft unserer Zeit, herzustellen versucht (*Théorie de la terre; Recherches sur les ossements fossiles*, 1821). An ihn hat sich dann eine ganze Reihe sowohl von naturwissenschaftlichen wie von theologischen Apologeten der biblischen Schöpfungsgeschichte angeschlossen; auf ersterem Gebiete z. B. Deudant, de Luc, Marcel de Serres (*Cosmogonie de Moïse comparée aux faits géologiques*; deutsch von Sted, 1841), Rougemont (*Histoire de la terre*, deutsch von Fabarius, 1856); Hugh Miller (*The testimony of the Rocks, or Geology in its bearings to the two theologies, natural and revealed*, 1857), Pfaff (*Schöpfungsgeschichte*, 1855), R. Böhner (*Naturforschung und Culturleben*, 1859. 2. Aufl. 1863); auf theologischer Seite aber J. Lange (*Postl. Dogmatik*, 1851. S. 260 ff.), Ehrard (*Die Weltanschauung der Bibel und die Naturwissenschaft, in der Zeitschrift „Die Zukunft der Kirche“*, 1847); eiligisch (*Commentar über die Genesis*, 1853); Ph. Fr. Keerl (*Der Mensch, das Ebenbild Gottes* x., 1861); auch neuestens die beiden Katholiken Giob. Bapt. Pianani, S. J. (*Commentatio in historiam creationis Mosaicam*, Romae 1851; *Cosmogonia naturale comparata col Genesi*, ib. 1862) und F. H. Reusch in Bonn (*Bibel und Natur, Vorlesungen über die mosaische Urgeschichte und ihr Verhältniß zu den Ergebnissen der Naturforschung*, Freib. 1862). — Wo das harmonische Verfahren der Forscher ein gründliches, die Parallele bis in's Einzelne hinein ausführendes ist, wird die Combination der sechs Tage mit den Epochen der Erdbildung in der Regel vollzogen, daß dem ersten Tage (1 Mos. 1, 1—5) die azoische Periode oder die Zeit der Bildung der noch versteinungslosen Urgebirge parallelisirt wird; mit dem zweiten Tage (1 Mos. 1, 6—10) wird etwa die Bildung der Uebergangsgebirge mit den frühesten Spuren organischen Lebens, z. B. gewissen Farn, Polypen, Schnecken, Muscheln, zusammengebracht; auf den dritten Tag (1 Mos. 1, 11—13) wird die Entstehung und jugendlich üppige Entfaltung jener colossalen Pflanzenbede der Erde angesetzt, von der wir in den Schichten der Steinkohlenformation die mächtigen Ueberreste zu Augen haben; der vierte Tag (1 Mos. 1, 14—19) wird als die Entstehungszeit zunächst auf die Kohlenlager folgenden Gesteine, der sogenannten Permischen und Triasbildungen u. s. w. gefaßt; der fünfte Tag (1 Mos. 1, 20—23) als die Zeit der Ozean- und Kreideformationen mit ihren zahlreichen Resten von niederen Wirbelthieren, namentlich von Wasser- und Sumpftieren; der sechste Tag endlich (1 Mos. 1, 24. 25) als die Tertiär- und Diluvialzeit oder als die Schöpfungsepoche der in geordneter Aufeinanderfolge auf den Menschen, die Krone der Schöpfung, abzielenden höheren Thierwelt, namentlich der großen Landsäugethiere aus den Geschlechtern der Dicotylen und Perissodactylen u. s. w. Bezüglich des Verhältnisses der irdischen Schöpfung zur himmlischen und zu den Thatfachen der Astronomie wird die Parallele, meist in näherem oder entfernterem Anschlusse an Laplace, ungefähr so vollzogen, daß dem ersten Tage die Bildung des kosmischen Urlichts im Allgemeinen zugeschrieben wird; dem zweiten die Scheidung des planetarischen Fluidums zu rotirenden Ring- und Kugelformen und die allmähliche Verdichtung der letzteren, insbesondere der Erdkugel, bis zu ihrer jetzigen Größe; dem dritten die zunehmende Abkühlung der Erdrinde und die Entstehung des Meeres und der Gewässer; dem vierten die Klärung der Erdatmosphäre von dem früheren Uebermaße ihrer Dünste, sowie die Herstellung des jetzigen Verhältnisses der Sonne, des Mondes und der Planeten zur Erde und zum Himmelsraum ihrer Tages- und Jahreszeiten, u. s. f. — Verschiedene der Schwierigkeiten, die das Hexaëmeron dem naturwissenschaftlichen Gebildeten auf den ersten Blick darbietet, werden in der Encyclopädie für Theologie und Kirche. Suppl. II.

zuhieten scheint, werden auf diesem Wege in befriedigender Weise gehoben, namentlich der Hauptanstoß, daß das Licht vor der Sonne und die Sonne erst nach der Erde geschaffen seyn soll, der, wie eben angedeutet, durch die Annahme, daß die Darstellung in 1 Mos. 1, 14—19. eine optische oder bloß phänomenologische sey, beseitigt wird. Andere Fragen bleiben freilich offen, wie z. B. die nach dem Verhältniß der sechs Tage oder Perioden hinsichtlich ihrer verschiedenen Dauer, sowie nach ihrer speciellen Abgränzung von einander, die von den verschiedenen Harmonisirenden in ziemlich verschiedener Weise angenommen wird, da die Gesamtzahl der geologischen Epochen eigentlich bedeutend mehr als bloß sechs beträgt (nach einigen Geologen sogar über 20—30), eine direkte Combination derselben mit den Schöpfungstagen also nur mittelst eines irgendwie reducirenden oder zusammenziehenden Verfahrens möglich ist. Auch ist der Umstand eine ziemlich beträchtliche Schwierigkeit, die eine allzu specielle Harmonisirung der mosaïschen mit den geologischen Schöpfungsperioden in der That verbieten muß, daß jene ersteren offenbar ein stufenmäßiges Fortschreiten des organischen Lebens von der Pflanzen- zur Thierwelt, und zwar innerhalb dieser von den Wasserthieren zunächst zu den Lurche- thieren und Vögeln und dann erst zu den eigentlichen Landthieren darstellen, während nach der geologischen Schöpfungsgeschichte Thiere und Pflanzen vom ersten Anfange an gleichzeitig in's Daseyn getreten, und in gleichmäßigem Stufengange allmählich von unvollkommeneren zu vollkommeneren Bildungen aufgestiegen sind. Die älteste der uns bekannten geologischen Perioden mit organischen Resten, die sogen. paläozoische Epoche oder die Zeit der ersten Anfänge organischen Lebens in den Uebergangsgebirgen, scheint sogar weit reicher an thierischen als an pflanzlichen Organismen gewesen zu seyn; denn neben 5000 bis 6000 Thierspecies, die man in den Schichten dieser Epoche entdeckt hat, kennt man höchstens 700 bis 800 Arten von Pflanzen aus eben dieser Zeit. Daß die zahlreichen Zoophyten und Attinozoen der Uebergangsformationen wohl eher als vegetabilische, denn als animalische Wesen zu betrachten seyen (so Giov. Pianciani a. a. O.), dieß ist eine ziemlich willkürliche Ausflucht, durch welche die betreffende Schwierigkeit kaum verringert, geschweige denn beseitigt wird. Und ganz ebenso oder noch bedenklicher steht es um jenen anderen Lösungsversuch (v. Rougemont's; Pianciani's in der zweiten der oben angeführten Schriften; auch A. R. Koch's: „Die sechs Schöpfungstage oder die mosaïsche Schöpfungsgeschichte in vollem Einklang mit der Geognosie“, Wien 1842), wonach die Pflanzenschöpfung des dritten Tagewerks nicht etwa in den vegetabilischen Fossilien der Uebergangsgebirge und der Kohlenformation, sondern in den phytogenen Gesteinen der allerältesten Formationen, z. B. den Diamanten und Anthraciten der silurisch-debonischen Gruppe, oder auch in dem wenigstens theilweise phytogenen Grauwacken und Glimmerschiefer der Urgebirge, ihre jetzt kaum mehr erkennbaren Reste hinterlassen hätte. Weder diese noch so manche andere specielle Incongruenz zwischen Geologie und Genesis wird durch Hypothesen von der Art der hier angeführten, und auch führen dieselben auch die scharfsinnigste Ausbildung, jemals in völlig befriedigender Weise auszugleichen seyn, noch kann überhaupt auf diesem Wege scharfsinniger Combination der naturwissenschaftlichen Thatsachen mit dem mosaïschen Berichte jener anderen fast noch wichtigeren Aufgabe des schöpfungsgeschichtlichen Apologeten Genüge geleistet werden, die in der Wahrung des zarten poetischen Duftes und des schlicht und kindlich erzählenden Charakters der heiligen Urkunde als einer nicht chronologisch oder streng historisch, sondern ideal und in großen Zügen schildernden Berichterstattung besteht.

Je unverkennbarer nämlich diese „älteste Urkunde des Menschengeschlechts“, wie Herder in seiner bekannten trefflichen Schrift sie nennt, als eine großartige prophetische Conception, als Produkt einer heiligen Geschichtschreibung im höheren Style, je wenn man will, als rückwärts schauende Prophetie mit poetisch-visionärer Darstellungsförm (Kurz, F. Müller, Reusch u.) erscheint; je deutlicher sie nicht die Elemente der Geologie lehrt, sondern die Grundbegriffe aller Theologie offenbaren will, je ungenü-

selbster der von ihrem Urheber festgehaltene Gesichtspunkt nicht der naturgeschichtliche, sondern der religiöse und heilsgeschichtliche ist: desto entschiedener wird auf eine specielle Durchführung des Vergleichs bis in alle Einzelheiten hinein zu verzichten und bei einer nur idealen Concordanz, bei einer Erweisung der Uebereinstimmung beider Berichte in ihren großen Hauptzügen stehen zu bleiben sehn. Nur ein solches ideales Harmonisierungsverfahren, wie es außer Einigen der bereits oben Genannten (Delitzsch, Keerl, Mensch u.) neuestens namentlich Fr. Michelis (in verschiedenen Aufsätzen seiner Zeitschrift: „Natur und Offenbarung“, 3. B. Jahrg. I, 102 ff. II, 61 ff. VIII, 91 ff. u. d.), Luthardt (Apologetische Vorträge, 4. Aufl. 1865, S. 73 ff.) und Fr. W. Schulz („Die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel, Gotha 1865) beobachten, ermöglicht auch eine richtige Würdigung der so überaus bedeutsamen Verührung des mosaischen Berichts nach seiner formellen Seite mit dem heiligen Wochencyklus und Sabbathinstitute des Alten Bundes oder der Sechszahl der göttlichen Schöpfungsakte als des Urbilds der den Menschen im Reiche Gottes vorgeschriebenen Ordnung für ihr Arbeiten und Schaffen. Nur auf Grund solcher bloß idealen Harmonistik wird es ferner möglich, das Wahre und Haltbare auch der beiden früher betrachteten Anslegungsversuche mit herüberzunehmen und sonach mit den Reconstitutionisten eine theilweise Mitwirkung der satanischen Mächte bei den Katastrophen der Urzeit und bei den Mißbildungen der ältesten Schöpfungsepochen zu statuiren, mit den Antigeologisten aber eine vorsichtige Haltung gegenüber den Behauptungen der modernen Wissenschaft einzunehmen und die hohe Bedeutung auch der Noachischen Fluth und anderer Naturereignisse der späteren Zeit für die Bildungsgeschichte unserer gegenwärtigen Erdoberfläche gehörig in Aufschlag zu bringen. Nur der ideale Harmonistiker vermag endlich jene Grundgedanken des biblischen Berichts gehörig an's Licht zu stellen, deren Uebereinstimmung mit den großen Hauptthatfachen geologischer Forschung wichtiger als alles Uebrige und bei welchem der schlagendste Beweis für den geoffenbarten Charakter jenes ersteren ist: die der Organismenschöpfung vorausgehende Entstehung der unorganischen Elemente des Erdkörpers nämlich; die von allem Anfange an getrennte Erschaffung der einzelnen Arten, Ordnungen und Klassen der Pflanzen und Thiere (das „ein jegliches nach seiner Art“, 1 Mos. 1, 11. 12. 21. 24. 25), sowie endlich das allmähliche Aufsteigen dieser Repräsentanten der organischen Schöpfung zum Menschen als dem gipfelmäßigen Abschluß und beherrschenden Zielpunkt des ganzen Schöpfungsprocesses.

Wird so der Schöpfungshergang seiner kosmogonischen Seite oder seinen Beziehungen zur Naturgeschichte der Erde und ihrer Bewohner nach mit gehöriger Sorgfalt und mit gesundem Geschmaack und Takt apologetisch behandelt, so wird eben damit jener tieferen speculativen oder metaphysischen Lösung des Problems der Weg gebahnt, die auch seiner theologischen Seite, d. h. seinen Beziehungen zum ewigen Sein und Leben der Gottheit, mehr und mehr gerecht zu werden sucht. In dieser letzteren Hinsicht kommt es, wenn der ächt-christliche oder concret-theistische Schöpfungsbegriff die ihm gebührende normale Ausbildung erhalten soll, wesentlich und vornehmlich darauf an, daß mit dem Streben, den Schöpfungsakt als ein Produkt der freien trinitarischen Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zu begreifen, mit der trinitarischen Gestaltung des Schöpfungsbegriffes also, immer mehr Ernst gemacht werde. Dazu gehört aber Beides: eine möglichst reichhaltige und erschöpfende Verwerthung des biblischen Begriffs einer Erschaffung des Als durch den Sohn als das absolute Urbild der im freien Geistesleben des gottbildlichen Menschen zu ihrer Vollendung gelangenden Welt (Joh. 1, 1—3. Hebr. 1, 2. 1 Kor. 8, 6. Kol. 1, 16 u.), und nicht minder eine sorgfältige speculative Ausbildung der Idee einer Erschaffung der Welt im Geiste Gottes oder, wie das Alte Testament dieß ausdrückt, „durch den Hauch seines Mundes“, d. h. durch jenes mütterlich bildende und belebende Princip, jene vollendende Lebensmacht der Gottheit, von welcher die organische Disposition, Gliederung und ursprüngliche Entwidlung der nach dem Bilde und durch das Wort des Sohnes geschaf-

fenen Weltwesen ausgeht (Ps. 33, 6. 104, 30. Hiob 33, 4; vgl. 1 Mos. 1, 2). Die jener Begriff der Schöpfung durch den Sohn über die meisten der die creatio prima betreffenden Fragen, namentlich auch über die nach dem wahren Sinne des $\epsilon\varsigma\ \alpha\omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$, den erforderlichen Aufschluß bieten wird, so sind es dagegen die Vorgänge der creatio secunda, die bereits in die irdische Weltzeit fallende (also nicht mehr cum tempore, sondern schon in tempore geschehene) successive Erschaffung der organischen Wesen, sowie die Regelung des Verhältnisses dieser Erdengeschöpfe zur himmlischen Welt und ihren Bewohnern, worauf der Begriff einer Schöpfung im Geiste Gottes ein nach den verschiedensten Seiten hin lehrreiches Licht fallen macht. Durch den Begriff einer Schöpfung durch den Sohn gilt es ebenso, das wahre Wesen der Transcendenz Gottes in seinem weltgeschöpferischen Verhalten darzulegen, wie durch die Lehre von der Schöpfung im göttlichen Geiste die Immanenz dieses Verhaltens anschaulich entwickelt und beschrieben werden muß. Jene erstere Lehre dient vor Allem dazu, das Wahre am Deismus für den christlichen Schöpfungsbegriff zu verwerthen, während die letztere das Wahre am Pantheismus, und insbesondere an der Transmutations- oder Entwickelungstheorie des modernen naturwissenschaftlichen Pantheismus, für denselben nutzbar zu machen gestattet und anleitet. Kurz, durch jene wird der abstrakt-monotheistische Schöpfungsbegriff des Judenthums, durch diese der bald mehr polytheistische, bald mehr pantheistische oder atheistische Schöpfungsbegriff der heidnischen Weltanschauung überwunden, von allen einseitigen, abergläubigen und abenteuerlichen Vorstellungen gereinigt und in's ächt Christliche oder concret Monotheistische verklart.

Vergl. als besonders werthvolle Beiträge zu dieser Fortbildung der christlichen Schöpfungslehre im Sinne einer auf biblischem Grunde ruhenden und dabei eben so philosophisch durchgebildeten wie naturwissenschaftlich erleuchteten theistischen Speculation: J. P. Lange, Postt. Dogmatik, S. 244 ff. — Martensen, Dogmatik, S. 59 ff. — Schöberlein, „Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit (Jahrb. für deutsche Theologie, 1861. S. 1 ff.). — Sengler, die Idee Gottes, Bd. II, 314 ff. — O. Mehring, die Grundsätze der kritischen Selbstvoraussetzung oder die Religionsphilosophie (1864), S. 237 ff. — Ueber den ganzen Gegenstand überhaupt ist von den bereits angeführten Werken namentlich Schulz's „Schöpfungsgeschichte“ zu vergleichen, sowie meine zum Theil schon citirten Abhandlungen in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 1860. Hft. IV. S. 775 ff. 1861. III. S. 659 ff. 1864. IV. S. 688 ff.; auch der Aufsatz: „Die neuesten Versuche zur Ausgleichung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit der Geologie“, in der Gütersloher apologetischen Monatschrift: „Der Beweis des Glaubens“, Heft I. 1865. S. 28 ff.

Bäcker.

Schubert, Gottlieb Heinrich von, nimmt in der Geschichte des religiösen Lebens von Deutschland eine ganz eigenthümliche Stellung ein. Er ist nicht Theolog von Fach, hat auch nicht, wie Philipp Wadernagel, Fr. v. Meher, Karl Ritter und sonstige Mitglieder der anderen Fakultäten, irgend eine theologische Disciplin gelehrt, noch wie Eilers, Eichhorn, v. Raumer und Richter in Berlin durch eine kirchenregimentliche Stellung einen direkten Einfluß auf die Gestaltung irgend einer Kirchengemeinschaft geübt; ja er hat nicht einmal, wie Baader und Geistesverwandte, wirklich seine Gedanken in die deutsche Theologie eingeführt, und dennoch hat er auf dem Lebensgebiete der evangelischen Kirche Deutschlands durch ein halbes Jahrhundert weithin lebend, anregend, versöhnend und sammelnd, also im eigentlichen Sinne erbauend, die Wirksamkeit geübt, die nicht unterschätzt werden darf. Er war zu derselben durch die glücklichste Vereinigung trefflicher Gaben ausgerüstet. Ein wohlgebildeter kräftiger Mensch setzte ihn in den Stand, ebensowohl auf den Höhen des Sinai, wie in der einsamen Studierstube vor Folianten oder mit der Lupe in der Hand seinem unbegrenzten Vortragen nach Belehrung und dem gleich starken Drange nach mündlicher oder schriftlicher Mittheilung nachzugeben. Dieser Arbeitskraft entsprach die merkwürdige Receptivität seines Geistes, welchem sich kein Wissensgebiet verschloß. Der alten und neuen Epo-

den in Wort und Schrift mächtig, mit der Geschichte aller Zeiten vertraut, tief und mit Reigung in die mathematischen Wissenschaften versenkt, Naturhistoriker von Fach durch die Frische und Beweglichkeit seines Geistes in den Stand gesetzt, jeden Augenblick und zu jedem Zwecke über den ganzen Schatz seiner Kenntnisse zu verfügen, und bei alledem insoweit Dichter, um den Speculationen eines Schelling, Dötinger, Baader folgen zu können, gehörte er zu den geistig reichsten und universellsten Männer seiner Zeit. Und diese ganze Fülle seines Wissens hat Schubert mit Freiheit und Bewußtseyn unter den Dienst des göttlichen Wortes gestellt und es nicht verschmäht, „als ein so hochgelehrter Mann“ den Kindern und den Einfachsten im Volke ein Führer zum Leben zu werden. Doch liegt darin nur ein Theil seiner pastoralen Wirksamkeit, die sich im Uebrigen kaum besser als unter dem Bilde einer großartigen Wechselbahn veranschaulichen läßt. Wie diese ohne selbst produktiv zu seyn, doch der Produktion einer ganzen Landschaft zum kräftigsten Hebel dienen kann, so hat der leicht empfängliche und freundlich mittheilende Schubert die gegenseitige Verbindung zahlreicher Freunde des Reiches Gottes geknüpft und die Früchte seines Fleißes und fremder tiefer Speculation denen zur Wohlthat gemacht, die in Verührung mit ihm traten. Es kann von ihm gesagt werden, daß von seiner Schwelle Niemand gegangen ist, ohne eine bestimmte Segnung empfangen zu haben. Da aber die Zahl derer, welche irgend eine Strecke ihres Lebens mit ihm gegangen sind, eine eben so große, wie ihre Menge eine bunte ist, aus den verschiedensten Landschaften des deutschen Reichs, aus den verschiedensten Parteien der christlichen Kirche herkommend, so dürfte es kaum ein Gebiet unseres kirchlichen Lebens geben, dem er ganz fremd geblieben wäre. Wie ihn der Mangel wirklicher Produktivität darin unterstützte, denn er hatte weder einem Hengstenberg noch einem Schelling gegenüber etwas Eigenes festzuhalten, so kam ihm auch ein anderer Mangel seines inneren Sehns, der in der Zeit seiner Bildung den Grund fand, trefflich zu Statten. Schubert war Christ, aber confessionslos in dem kühnsten Sinne des Wortes; er hatte keine Kritik, kein Auge für die Fehler des Anderen; wo sein warmes Wort ein freundliches Gehör fand, sein empfängliches Gemüth Nahrung erhielt, wo er überhaupt irgend in eine Verwandtschaft mit dem trat, was ihn erfüllte, da hatte er eben nur für das Gute, für den Segen, den er nicht verderben wollte, Augen und drückte die Hand des alten Knebel in Weimar und des jungen Grafen von Platen in Erlangen so herzlich, wie die eines Kraft und Spleiß. Darum hat aber auch seine Milde Tausende ergriffen, welche das kräftigere Wort nicht vertragen konnten.

Aus dem Vorgesagten erhellt deutlich, welche Aufgabe die Erinnerung an Schubert an dieser Stelle zu lösen hat. Es kann nicht erwartet werden, daß die Systeme, welche Schubert der Reihe nach in seinen Hauptwerken von der „Nachtseite“ an bis zu seinem „Erwerb und Erwartungen“ niedergelegt hat, hier reproducirt werden, denn diese Systeme haben in der Geschichte der Wissenschaft keine mehr als vorübergehende Bedeutung gehabt, und am allerwenigsten eine solche, die ihre Besprechung in einer theologischen Encyclopädie rechtfertigte. Ein desto höheres Interesse aber gewinnt die Geschichte eines Lebens, das ein unaufhörliches, mindestens 65 Jahre lang, ein bewußtes Nehmen und Geben mitten in den Brennpunkten unseres Lebens darstellt und das eben dadurch unzertrennlich in die Kirchengeschichte dieser Zeit verwebt ist.

Gottlieb Heinrich Schubert ist am 26. April 1780 zu Hohenstein im sächsischen Erzgebirge geboren. Sein Vater Christian Gottlob Schubert, damals Pfarrverweser, später Pastor in Hohenstein, war ein ernster, einfacher, aber vielseitig gebildeter und gläubiger Schüler von Christian August Crusius. Seine Mutter, eine Tochter des Pfarrers Werner, „schien eines jener Gefäße zu seyn, durch welche Gott nur wohlthun und segnen will. Sie war ein Bild der Liebe, der Demuth und der stillen Gottergebenheit. Es war eine Liebe, welche wenig Worte machte, sondern immer nur in ihrem Herzen sprach: „Herr Jesu, ich will deine arme Magd, will ganz dein seyn, hier bin ich, leite du mich nach deinem Wohlgefallen.““ Dabei waren aber Fleiß und

Ordnung und eine glückliche Gabe des Lebens nicht minder ihr Theil; „es hat wohl selten eine Frau in ihrer ganzen Umgebung so viel willige Unterwürfigkeit und Gehorsam, so viel Ehrfurcht und Liebe gefunden, als diese. So wenig gesprochen und so viel gethan haben wohl wenige Frauen.“ An dieser Mutter, deren Erbe er war, hat sich Schubert's Geist im Stillen genährt, und eine fromme Schwester, Leonore, machte es sich noch zur besonderen Aufgabe, die Reime christlichen Lebens, die in sein Herz gelegt waren, mit Bewußtseyn zu pflegen. Sie erzählte ihm aus der heiligen Geschichte und Anderes aus dem Reiche Gottes; sie erklärte ihm, was ihm an der Rede der Eltern dunkel blieb, sie erschloß ihm den Sinn unserer Feiertage. So verstand sie es namentlich am Charfreitage des J. 1785, zu ihm in einer Weise von der Geschichte des Todes Jesu zu reden, daß das Kind einen Eindruck empfing, den ein langes Leben nicht abzuschwächen vermochte, an dessen Ende er jene Stunde als die Weihe für die That des Lebens bezeichnet.

Von seinem Vater hatte Gotthilf Heinrich Schubert einen geheimnißvollen Familienzug, die Gabe des Traumes empfangen. Es geschah kaum ein wichtigeres Ereigniß in der Familie Schubert's, ohne daß es durch einen Traum beeinflusst oder doch wenigstens angezeigt worden wäre. Dieser angeborenen Richtung des Knaben nach der Nachtseite des Lebens wurde eine von ihm selbst gesuchte Kräftigung in den Berichten aller Vergleiche vom doppelten Gesicht und manchen anderen Wundern der Tiefe, und er gewöhnte sich von Kindheit auf, jedem Zeugniß für das Hineintragen der überstimmlichen Welt in die sinnliche nachzugehen. So wuchsen in aller Verborgenheit die beiden Hauptzüge in Schubert's theologischem Charakter mit ihm auf. Seinen Unterricht empfing er der Reihe nach in Hohenstein, in Lichtenstein bei seinem Schwager, dem Rektor Hüttenrauch und in Greiz. In Lichtenstein, war Karl Gottlieb Bretschneider (s. d. Art.) sein Mitschüler, eine Kameradschaft, die Schubert's Ehrgeiz wiederholentlich flackete. Einen wirklichen Einfluß gewinnt erst der Unterricht auf ihn, den er auf dem Gymnasium zu Weimar empfing; denn dort hat er eine Richtung eingeschlagen, die länger als ein Jahrzehnt seinen Weg bestimmt hat. Das Gymnasium stand unter dem Rektor Böttiger's, des Freundes von Göthe und Schiller, und unter der Oberleitung von Herder. Zu den Schülern gehörten Karl Heinrich Peucer, nachher als Rechtsgelehrter hoch gestiegen, als Uebersetzer moderner Dichtungen beliebt, Karl Benedikt Hase, der in Paris verstorbene berühmte Alterthumsforscher, Froberg, später Mediciner und als solcher nicht minder bedeutend wie jene in ihren Fächern, und der feine, ernste Martin Leberecht de Wette (s. d. Art.). Der herrschende Geist in der Schule war die Verehrung für die Männer, deren Dichtungen eben Weimar's Glanz darstellten, der Entzückung des Genius in seinen schlichtesten Anfängen. Wie Herder überhaupt nach den vor Kurzem durch die Tagebücher Müller's bekannt gewordenen Notizen einen weit tieferen Eindruck auf seine Zeitgenossen gemacht hat, als wir anzunehmen geneigt sind, so hat er auch als Ephorus des Gymnasiums zu Weimar ein persönliches, einflussreiches Verhältniß zu den Primanern gehabt und jedem Einzelnen von ihnen die Gelegenheit geboten, sich ihm näher bekannt zu machen. Schubert unternahm dieß durch eine lang und gründliche Ausarbeitung, in welcher er die Gedanken Herder's über den Zusammenhang, welchen der Wohnplatz des Menschen mit seiner geistigen und sittlichen Entwicklung hat, auf selbstständige Weise auszuführen versuchte. Der Verfasser der Philosophie der Geschichte der Menschheit öffnete dem strebsamen Jünglinge sein Haus und gab ihm Antheil an den Lehrstunden, in welchen er seine eigenen Söhne für das Studium vorbereitete. Schubert gab sich dem alten Meister mit Wärme hin und bezeichnete ihn als „einen Mann, dem er, wenn es sehr müßte, zu Fuße und barfuß, in Hitze und Frost, Hunger und Durst mitten hinein nach Asten nachziehen möchte, um sich an seinem Anblick und Worte zu erfreuen und zu beleben.“ Zu der Frau und den Kindern des Dichters trat er in ein Freundschaftsverhältniß, welches bis in seine spätesten Zeiten hinab gedauert hat, und die näheren Bekannten der Familie, wie Jan

Paul, wurden auch die seinigen. Durchaus gerüstet bezog Schubert im J. 1799 die hohe Schule zu Leipzig, um evangelische Theologie zu studiren. Der wesentlichste Gewinn, den er dort davontrug, bestand in der engen Verbrüderung mit dem Dichter Friedrich Gottlob Wegel und dem Theologen Friedrich August Röhre, dem treuen Mitarbeiter Reinhard's im Kampfe des Supranaturalismus wider den Rationalismus, wider den er auch schon im Jahre 1830 eine Volksausgabe von Melancthon's Werken in's Feld führte.

Im Jahre 1801 siedelte Schubert, nachdem er schon früher das Studium der Theologie mit dem der Medicin vertauscht hatte, nach Jena über. Dort stand Schelling in einem Glanze, in dem er wohl kaum je wieder geleuchtet hat, und sah unter seinem dichtgedrängten Zuhörerkreis gereifte Männer. Es dürfte für das Verständniß des Einflusses, den der heterodoxe Vater der Naturphilosophie auf die Wiederbelebung des religiösen Lebens in Deutschland geübt hat, nicht ungeeignet seyn, die Worte zu vernehmen, in denen Schubert selbst 60 Jahre später den Eindruck beschreibt, den Schelling damals auf ihn gemacht hat. Dieselben bilden eine nicht ganz werthlose Ergänzung zu den Mittheilungen, welche Bd. XIII. S. 504 über die Einflüsse gegeben sind, unter denen Schelling selbst in Jena stand. Zugleich geben sie einen Blick in diejenige Auffassung der Naturphilosophie, die Schubert selbst, wenn auch unter wechselnden Formen, 60 Jahre hindurch festgehalten hat. Schubert sagt: „Schelling war, als ich ihn hörte, seinen Jahren nach ein Jüngling unter uns Jünglingen. Die Ehrerbietung, mit welcher Alle ihn beachteten, galt einer anderen, in seinem ganzen Wesen liegenden Würde als jene ist, die das höhere gereifte Alter und die vieljährige Erfahrung einem gereiften Haupte verleihen. In seinem lebendigen Worte lag eine hinnehmende Kraft, welcher, wo sie nur einige Empfänglichkeit traf, keine der jungen Seelen sich erwehren konnte. Es möchte schwer seyn, einem Leser unserer Zeit, der nicht, wie ich, jugendlich theilnehmender Hörer war, es begreiflich zu machen, wie es mir, wenn Schelling zu uns sprach, öfters so zu Muth wurde, als ob ich Dante, den Seher einer nur dem geweihten Auge geöffneten Jenseitswelt sähe und hörte. Der mächtige Inhalt, der in seiner, wie mit mathematischer Schärfe im Lapidarstyl abgemessenen Rede lag, erschien mir wie ein gebundener Prometheus, dessen Bande zu lösen und aus dessen Hand das unverlöschende Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verstehenden Geistes ist.

„Aber weder die Persönlichkeit, noch die belebende Kraft mündlicher Mittheilung konnte es allein seyn, welche für die Schelling'sche Philosophie, alsbald nach ihrem öffentlichen Kundwerden durch Schriften, eine Theilnahme und eine Aufregung für und wider ihre Richtung hervorriefen, wie dieß vor und nachher in langer Zeit keine andere literarische Erscheinung in gleicher Art vermocht hat. Hier mußte dieß einzig der Inhalt für sich selber thun.

„Man wird es da, wo sich's um sinnlich wahrnehmbare Dinge und natürliche Erscheinungen handelt, einem Lehrer und Schriftsteller sogleich anmerken, ob er aus eigener Anschauung und Erfahrung spricht oder bloß von dem redet, was er von Anderen gehört, ja nach eigener selbstgemachter Vorstellung sich ausgedacht hat. Nur was ich selbst gesehen und erfahren, das hat für mich Gewißheit; ich kann davon mit einer Ueberzeugung reden, die sich auch Anderen in siegreicher Weise mittheilt. Auf die gleiche Weise, wie mit der äußeren Erfahrung, verhält es sich mit der inneren. Es gibt eine Wirklichkeit von höherer Art, deren Seyn der erkennende Geist in uns mit derselben Sicherheit und Gewißheit erfahren kann, als unser Leib durch seine Sinne das Seyn der äußeren, sichtbaren Natur erfährt. Diese, die Wirklichkeit der leiblichen Dinge, stellt sich unseren wahrnehmenden Sinnen als eine That eben derselben schaffenden Kraft dar, durch welche auch unsere leibliche Natur zum Werden gekommen. Das Seyn der Sichtbarkeit ist in gleicher Weise eine wirkliche Thatsache als das Seyn des wahrnehmenden Sinnes. Auch dem erkennenden Geiste in uns hat sich die Wirklichkeit der höheren Art als geistig-leibliche Thatsache genahet; er wird ihrer inne werden, wenn sich sein

eigenes Erkennen zu einem Anerkennen dessen erhebt, von welchem er erkannt und aus welchem nach gleichmäßiger Ordnung die Wirklichkeit des leiblichen wie des geistigen Werdens hervorgeht. Und jenes Innewerden einer geistigen göttlichen Wirklichkeit, in der wir selber leben, weben und sind, ist der höchste Gewinn des Erdenlebens und des Forschens nach Weisheit. Daß Schelling thatsächlich gläubiger Christ war und ist, das hat er bei jeder Gelegenheit, wo es galt, öffentlich bekannt. Schon zu meiner Zeit gab es unter den Jünglingen, die ihn hörten, Solche, welche es ahnten, was er unter der intellektuellen Anschauung meinte, durch welche unser Geist den unendlichen Urgrund alles Seyns und Werdens erfassen muß. Sie hatten dafür das Wort *Glauben* gehört.

„Mehr denn vierzig Jahre nachher sprach eine Gesellschaft von Männern, die an geistiger Erkenntniß und Erfahrung gereifter waren, an ihrer Spitze August Reander und Iwesten, als Schelling's Zuhörer in Berlin in ihrem Dankfagungsschreiben an den verehrten Lehrer es aus, daß seine Vorlesungen ihnen den Weg zu einer positiven, Begriff und Leben, Glauben und Wissen in Einklang bringenden Philosophie gezeigt haben. Ja, wie ich dieß vorhin andeutete, nicht in der Persönlichkeit, nicht in der Gabe der Rede lag die Macht, durch welche Schelling mit seiner Philosophie so allgemeines Aufmerken weckte, sondern in ihrer inneren Wahrheit. Schelling sprach mit Ueberzeugung aus, was er selber geistig geschaut, erfahren hatte, und diese Ueberzeugung von einem Etwas, das wirklich so ist, theilte sich Anderen in siegreicher Kraft mit.“

Die innere Abhängigkeit von Schelling, in welche Schubert in Jena trat und die sich mit der Zeit auch in eine äußere verwandelte, hat bis an den Tod beider Männer angebauert; es kam aber auch ein zweiter, in seinem innersten Grunde verwandter, in der äußeren Richtung aber recht verschiedener Einfluß hinzu. Diesen übte der junge Physiker Wilhelm Ritter. Dieser merkwürdige Mann ist in weiteren Kreisen wohl noch dem Namen nach durch die Anekdote bekannt, welche Harms in seiner 44. Nacht von seiner Trauung erzählt, verdient aber doch die Vergessenheit in keiner Hinsicht. Ein Freund von Herder und Hardenberg (Novalis), auf dem Gebiete der Physik seine Zeit als Autorität ersten Ranges geachtet, hatte er seine ganze Kraft auf die Erforschung der Nachtseite des Lebens concentrirt, den Mesmerismus, das magnetische Felsen u. dergl. wissenschaftlich geprüft. Gerade auf diesem Felde begegnete er sich mit Schubert. Dieser hatte in Jena nur eigentlich die Stellung empfangen, von der aus seine Wirksamkeit gegangen ist und innerhalb deren alle weitere Entwicklung nur eine tiefere Erfüllung des inneren Menschen durch Christum war. Er zählte zu den Romantikern, innerhalb derselben wandte er sich denjenigen Kreisen zu, welche von der Naturphilosophie ausgingen, und das wissenschaftliche Problem seiner Arbeit war die Psyche des Menschen im Allgemeinen, ganz besonders aber in dem Sinne, in welchem die Trichotomen das Wort brauchen. — Mit der ihm eigenen Gabe des Findens und Anziehens, bei seiner Neigung, bei „den Kirchthürmen des Weges“ nicht vorbeizugehen hat Schubert eine so große Menge hervorragender Männer zu seinen Bekannten, selbst zu seinen Freunden gehabt, wie gewiß kein Zeitgenosse, und er hat von jedem etwas empfangen, angezogen aber hat er nur das Verwandte, das Fremde mit seinem Gefühle wieder ausgestoßen.

Gleich seine nächsten Lebensjahre, welche seiner technischen Ausbildung gaben und in denen er seine Fortschritte in Wellenlinien nahm, gaben ihm Gelegenheit, sie zu beweisen. Den Plan einer Reise nach Südafrika, welcher durch Humboldt's Vorgang in ihm angeregt war, gab er auf, weil er den Wunsch hatte, möglichst bald einen eigenen Hausstand zu gründen. Er trat im J. 1803 in die Ehe mit Henriette Mann und ließ sich als praktischer Arzt in Altenburg nieder. Der „mit Gott und 100 Thaler Schulden“ begonnene Ehestand wäre ohne die seltenen Tugenden der Frau ein höchst kummervoller geworden; er war es aber nicht; der Fleiß und die Genügsamkeit des Weibes, die Vielseitigkeit des Mannes hielten den Hunger, der mehr als die

mal durch die Fenster sah, fern. Dr. Schubert hatte zwar wenig Patienten, aber er schrieb den Roman „Die Kirche und die Götter“, gab spanische und lateinische Stunden, übersehte, recensirte für Honorar, und so mochte das Haus bestehen. Indes mochte sich Schubert wohl selbst mit der Zeit überzeugen, daß er noch weniger zum Arzt wie zum Pastor geboren war und daß ihn nur seine Neigung für die Naturwissenschaften zu jenem Studium geführt hatte; natürlich aber hatte er aus Ursache dieser Umwege in seinen Kenntnissen noch Lücken gelassen. Dieß veranlaßte ihn, im Jahre 1805 nach Freiberg überzusiedeln, wo er zu den Füßen Abraham Werner's, des Linne der Steine, jenen Zweig der Naturkunde lernen wollte, der in einem halben Jahrhundert eine Entwicklung durchgemacht hat, wie keine der anderen, und dessen wunderbare Früchte im Kosmos von Humboldt vorliegen. Er kam erst nach Freiberg als er nach Altenburg gekommen war. Männer wie Matthiä, der Philologe, und Hauschild hatten ihn darauf hingewiesen, daß es auch litterarische Genüsse reinerer und höherer Art gebe, als die Lektüre der Romantiker. In Freiberg erneute sich die Freundschaft mit der jetzt schon verwittweten und verwaisenen Familie Herder's und knüpfte sich das Freundschaftsband mit Karl von Raumer. Ebenda wurde ihm seine einzige Tochter geboren, Selma Wilhelmine, die spätere Gemahlin des Consistorialraths Rante; endlich begann er dort sein erstes größeres Werk: „Die Abhandlungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens“, deren erster Theil in Freiberg geschrieben ist. Der Zweck des Buches ist in dem Titel ausgesprochen, es handelte sich um eine allseitige Begründung der Ideen, welche er selbst schon in seiner für Herder gefertigten Jünglingsarbeit niedergelegt hatte; er wollte diejenigen Gesetze auffinden, welche in allen Erscheinungsformen des Lebens wiederkehren. Der erste ganz allgemeine Theil machte Aufsehen und schien zu überraschen. Der zweite Theil, der in Dresden gearbeitet ist, wo Schubert sich zu Ausgange des Jahres 1806 niederließ, enttäuschte. Mit einem Aufwande von Fleiß, dessen nur ein Schubert fähig war, unter Aufstellung merkwürdiger Zahlentabellen, deren Ausrechnung unermessbare Mühe machte und deren Richtigkeit wohl nie ein Sterblicher geprüft hat, war der Versuch gemacht, zu beweisen, daß der Mensch auch insofern Mikrokosmos sey, als die Anordnung seines Leibes, die Abstände seiner einzelnen Glieder, die Verhältnisse ihrer Größe, ihrer Bewegungen auch die Normen gäben, nach denen die Welt überhaupt gebaut sey, nach denen zunächst das Planetensystem sich bewege. Schelling freilich applaudirte, denn er fand genug Fleisch von seinem Fleisch und die Zahl seiner Gegner kam schon in's Wachsen; auch Jean Paul und Franz von Baader nahmen keinen Anstoß, aber Männer von Fach, wie R. F. Gauß, und Männer von ernst christlicher Gesinnung, wie Johann Friedrich von Meyer, schüttelten das Haupt.

Noch ein zweites gleich merkwürdiges Buch ließ Schubert von Dresden ausgehen, die „Ansichten von der Nachtseite der Naturwissenschaft.“ Dieses Werk, aus öffentlich gehaltenen Vorlesungen entstanden und im J. 1808 im Arnold'schen Verlag zu Dresden erschienen, hat den Ruhm seines Verfassers gegründet und gilt so entschieden als das ihn bezeichnende, daß noch jetzt, nachdem er noch fernere 50 Jahre in der reichsten Weise litterarisch gearbeitet hat, Litterarhistoriker, wie Julian Schmidt, sich mit ihm abgefunden zu haben meinen, wenn sie seine „Nachtseite“ nennen. Es rechtfertigt sich deshalb wohl, wenn wir die Schrift in wenig Zügen charakterisiren. Den eigentlichen Vorwurf bildete der thierische Magnetismus und das Hellsehen; er faßte indes seine Aufgabe tief und ernst. In vierzehn Vorlesungen, deren erste einen Gesamtüberblick über das Gebiet gab, welches er zu beschreiben gedachte, unternahm er es, zuerst in der Urgeschichte des Menschen zu zeigen, daß der innigste Einklang seines Wesens mit der ganzen äußeren Natur der ursprüngliche Zustand desselben war; hierauf sollte in aller Naturwissenschaft derselbe ewige Bund, dieselbe Beziehung des Einzelnen auf das Ganze wiedergefunden und eben dadurch der allgemeine Sinn und Geist der Natur vor der Seele erklärt werden. So leitete er denn seine Zuhörer erst in den Urzustand der Menschen, dann durch die Sagen, in denen die Völker des Südens und Nordens ihre

Ansichten von der Natur niedergelegt haben, an die Wiege der Wissenschaft. In einem Rundbilde führte er deren einzelne Zweige vor, gelangte, nachdem er den großartigen Bau des Weltgebäudes vor der Seele aufgerichtet hatte, von der völlig leblosen Welt zu der der Pflanzen und Thiere, und wieder zu der Betrachtung des Menschen aufsteigend, in der zwölften Vorlesung zu den in einem jetzigen Daseyn schlummernden Kräften eines künftigen, sprach in der dreizehnten über die wunderbaren Erscheinungen des thierischen Magnetismus und faßte zuletzt das Vorgetragene noch einmal zusammen, um das Gemüth lernen zu lassen, daß die Kräfte der Einzelnen nur für das Ganze, nur in Harmonie mit diesem sind, und daß es das höchste Ziel, der höchste Beruf des Lebens sey, daß der Einzelne sich selber und sein ganzes Streben dem allgemeinen heiligen Werke des Guten und Wahren zum Opfer bringe; eine Nutzenanwendung, welche zu jener Zeit noch einen besonderen Sinn aussprach.

Die litterarischen Erfolge hatten Schubert äußerlich sorglos gestellt, wenn auch eine auf sie berechnete Existenz eine recht unsichere war; der Verkehr mit manchen alten Freunden und neben ihnen mit angesehenen Dichtern, Künstlern, Gelehrten gab dem Leben eine angenehme Gestalt, aber die innersten Bedürfnisse seines Gemüths blieben unbefriedigt. Es war doch eben eine leere, arme Zeit, da ein Schelling von einem Buche, wie „die Nachtseite“ war, welches der eigene Verfasser später der Emendation bedürftig erachtete und nicht ohne Schüchternheit als „Denkmal einer Uebergangszeit des Erkennens“ bezeichnete, die ja „nicht nur ihr Gestern, sondern auch ihr Morgen hatte“, sagen konnte, sie habe ihm das Weihnachtsfest feiern helfen. Aber Schubert empfand auch die ganze Debe, wie die Gefahr seiner Lage, und suchte die Abhilfe in heißem Gebete. Namentlich hat er dieß in einer bestimmten Nacht gethan, und was er damals gebetet, hat er bereits acht Jahre später, dann wieder am Abend seines Lebens aufgezeichnet. Ton und Inhalt der Rede sind für die Form seiner besondern Frömmigkeit bezeichnend. „Du, der du mir das innere Bedürfniß, das in meinem jetzigen Lebens Elemente so gar keine Nahrung findet, selber in's Herz gegeben, der du das Schreien der Raben hörst, die dort in der Abendröthe fliegen, höre du auch das Seufzen meines Herzens! Errette du mich aus diesen äußeren Verhältnissen, aus denen ich keinen Ausweg weiß! Siehe, in meiner jetzigen Lage muß das Bessere, was du in mich gelegt hast, zu Grunde gehen; du weißt ja Alles! du weißt ja Alles! darum führe du mich wo anders hin, wo ich das erlangen kann, wonach mich so von ganzer Seele verlangt.“ Wer wollte in diesem Gebete, „das eigentlich selber nicht wußte, was es wollte“, die Kindlichkeit verkennen, die hinter aller Reflexion und Rhetorik verborgen liegt, und wer die nahe formelle Verwandtschaft läugnen, in der es mit jenem bewundernswürdigen Anrufe Gottes durch den sterbenden Schubert steht, der nicht ratheln wollte. Uebrigens fand das Gebet eine wunderbar rasche Erhöhrung, denn fast in derselben Nacht, da es gesprochen war, kam Schelling zu dem Entschlusse, seinen von ihm hochgeschätzten Schüler zu einer Stelle in Nürnberg vorzuschlagen, deren Besetzung eben damals Schwierigkeiten machte, und Alles fügte sich so glücklich, daß die Uebersiedelung schon im Frühjahr 1809 geschehen konnte.

Schubert, der bis dahin noch immer als Arzt praktizirt hatte, wurde Rektor des Realinstituts in Nürnberg, einer Anstalt, welche den Versuch machen sollte, auf einem anderen Grunde als dem der alten Sprachen „solchen Köpfen, die für Natur und Kunstideen unmittelbares treibendes Interesse hätten“, eine allgemeine Bildung zu geben. Die Lösung dieser Aufgabe war an sich um ihrer Unklarheit willen eine überaus schwierige; sie wurde es doppelt unter Händen, welche das Schulscepter noch nicht gefaßt hatten, in Zeiten, da es schwer war, eine studirende Jugend in Maß und Ordnung zu halten; aber sie wurde vollends kaum ausführbar unter Vorgesetzten, wie Pantas und Stephani, welche nach ihrer ganzen Richtung sein Werk eher hinderten und störten als beförderten. Aber er hat trotzdem nicht nur mit Ehren, sondern auch mit überaus günstigem Erfolge sieben Jahre lang sein Amt geführt. Innerhalb dieser Zeit war

er seine Frau, welche, im schönsten Sinne des Wortes für den Himmel gereift, am 11. Februar 1812 in ihre ewige Heimath einging, und verheirathete sich am 25. April 1813 mit einer Verwandten seiner ersten Frau, Julie Steuernagel, von Neuem. Sie ist die Genossin der größeren Hälfte seines Lebens und die allen Lesern der Schubert'schen Werke liebgewordene Begleiterin des Gatten auf seinen Zügen von der Ostsee bis an's rothe Meer gewesen. Auch fällt in jene Periode ein drittes Buch, welches in einem gewissen Sinne als Fortsetzung der Nachtseite erscheinen mag und gleich diesem zu den meist genannten Werken Schubert's zählt, „das Traumbuch“, d. h. die Symbolik des Traumes. Es verdankt seine Entstehung einem Scherzwort, das wohl doch ernstlicher gemeint war, als der Autor zugeben mag. Dieser steht überhaupt etwas eigenthümlich zu der in seinem „Erwerb“ förmlich desavouirten Schrift, denn sie ist immer wieder neu aufgelegt und nach seinem Tode in vierter Ausgabe von seinem Schwiegersohne Rante herausgegeben worden.

Schubert bezeichnet seinen Eingang in Nürnberg als einen „Weg zum Brodthaus“; in der That ist er ihm das geworden, denn der geistige Gewinn, den er in der Amtsgemeinschaft mit Hegel und Anderen davontrug, trat hinter den geistlichen weit zurück. Dieser wurde ihm namentlich durch vier Männer vermittelt, durch Ranne, Kießling, Schöner und Burger. Dieser Nürnberger Kreis hat einen nicht unbedeutenden Einfluß auf die Neugestaltung des kirchlichen Lebens in Deutschland geübt (vgl. den Artikel „Basler Christenthums-Gesellschaft“) und bezeichnet so schlagend den Kanal, durch welchen damals eine specifisch christliche Richtung der Naturforschung und der Alterthumswissenschaft (Conradin Kreuzer) sich in die Gemeinde ergoß, daß ihre Erwähnung nöthig scheint. — Johann Arnold Ranne war eine der eigenthümlichsten Existenzen, welche die Zeit des wieder erwachenden Glaubenslebens in seiner Mischung mit der Romantik erzeugt hat. Von starkem Begehren und schwachem Willen, getrieben von einem mächtigen Drange nach Wirksamkeit, der es nie zur Klarheit brachte, und was damit im Zusammenhange steht, im Besitze der reichsten Kenntnisse, ohne deren Herr zu sein, wurde er nicht nur äußerlich ein Spielball des Schicksals, wie man zu sagen pflegt, sondern er wurde auch innerlich hin- und hergeworfen. Er hatte Philologie studirt, war mit der größten Kühnheit und bei den Parteigenossen mit glänzendem Erfolge für die romantische Auffassung der Mythologie litterarisch eingetreten, aber während seine Schriften besprochen wurden, ein um das andere Mal gemeiner Soldat, Deserteur, Bettler gewesen und zuletzt aus dem Militär-lazareth eines Ringer Klosters an das Realinstitut berufen worden. Ranne war sieben Jahre älter als Schubert, hatte etwas straff Militärisches in seinem Wesen, befand sich damals auf dem Standpunkte einer strengen ascetischen Gläubigkeit, so sehr, daß ihn schon die Berührungen eines specifischen Christen mit der Naturwissenschaft sündlich erschien, daß er seine eigene litterarische Thätigkeit als ein Werk der Eitelkeit verurtheilte, und es war deshalb sehr natürlich, daß er einen gewaltigen Einfluß auf seinen leicht erregbaren Rektor erlangte, der indeß mit seiner wachsenden Schroffheit nachließ. — Kießling ist durch Schubert selbst mit so viel Treue und Wärme gezeichnet worden, daß wohl die Bekanntschaft der Leser mit diesem alten frommen Geschäftsmann, welcher unter denen, die den Pietistennamen zu Ehren gebracht haben, eine hervorragende Stelle einnimmt, vorausgesetzt werden darf. — Schöner, dessen Biographie Ledderhose in der Vielefelder Sonntagsbibliothek V, 6 gegeben hat und der in seiner inneren Geschichte einige Verwandtschaft mit Tauler hat, ist der Mann, der länger als ein Jahrzehnt allein in Nürnberg das Wort vom Kreuz von der Kanzel herab bekannt und selbst das Kreuz getragen hat. — Dem alten Rosenbäder Matthias Burger, dem tiefsinnigen Jüglinge des Pfarrers Pahn in Kornwestheim, hat Schubert selbst im dritten Bande des „Erwerbs“ ein schönes Denkmal gesetzt.

Den Ertrag seines Nürnberger Aufenthalts hat Schubert in demjenigen Werke niedergelegt, das an Einfachheit und Klarheit, an Beredsamkeit und Fülle des Inhalts

alle seine anderen Schriften überragt, nach dem Zeugniß kompetenter Richter in seiner Gattung eine ganze Bibliothek ersetzt und in einzelnen Parthien sich dem Besten anreicht, was unsere Literatur aufzuweisen hat. Es ist dieß „Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde“. Dieses Buch sollte in jener Zeit, 1815, „wo soeben durch den siegreich beendigten Freiheitskampf in dem deutschen Volke mit dem äußeren menschlichen Ernste des Lebens auch ein innerer göttlicher Ernst zu erwachen schien“, die rechte Zeit und Stunde ergreifen und nicht den Gelehrten, sondern dem Volke in kunstloser Rede, aber in Kraft des Glaubens das Evangelium von Christo aus's Herz legen. Die Form war rhetorisch. Der Inhalt gliedert sich wie folgt: I. Ich schreibe euch Kindern, denn ihr kennt den Vater. 1) Ihr kennt Ihn aus den Werken, aus der Natur. 2) Ihr kennt ihn aus den väterlichen, wunderbaren, oft dunkeln, immer liebenden Führungen Eures Lebens. 3) Ihr kennet Ihn aus der Kraft seines Wortes. 4) Ihr kennet ihn aus der Erfahrung selber: aus dem unmittelbaren Umgange mit Ihm im Gebete. — II. Ich schreibe Euch Jünglingen, denn Ihr habt das Böse überwunden. Dieser Theil ist der kürzere; als das Böse wird nach längerer Einleitung das falsche Selbstvertrauen, der Stolz der Natur beschrieben; der Sieg ist der Glaube, erkennbar an seinen Früchten. Der Standpunkt des Verfassers dieser Reden über die Religion an die Angelehrten unter ihren Verächtern war ein fester. „Ich vermag Alles durch den, der mich mächtig machet, Christus; aber auch nur durch Ihn, außer Ihm nichts. Ja, nichts außer Ihm, mit und in Ihm Alles!“ — „Ich möchte jetzt keinen Gott mehr, als den Gott in Christo, dem ich Armer Alles sage, Alles vertrauen, den ich um Alles bitten darf, so klein es auch sey, dem ich mich nahen darf, wie elend ich auch sey.“ Wirkfam wurde das Buch durch kleine Geschichten, die überall eingestreut waren. Sie hatten ihre Quelle theils in Kanne's „Sammlung wahrer und erwecklicher Schriften aus dem Reiche Christi“ und den Basler Sammlungen, theils in Erlebnissen und Erfahrungen des Verfassers, der ein gutes Ethik seiner Lebensgeschichte darin geschrieben hat.

Wir sind heute kaum mehr im Stande, die Wirkung dieses Buches zu verstehen. Sie war gewaltig in Erweckung und Belebung manchen jungen Gemüthes, das von daher seine Belehrung schreibt, und entscheidend war sie für den Verfasser, denn sie trug ihm neben den warmen Dankesbezeugungen eines Claus Harms und Aug. Reander auch manches Martyrium ein, und er hatte an ihm den Höhepunkt seines inneren Lebens wie seiner schriftstellerischen Thätigkeit erreicht. Das Beste, was wir aus seiner Feder besitzen, hat er auf Verfolgung dieses Weges geschrieben. Dahin gehören zunächst die folgenden Theile des Werkes. Der zweite mit dem Lebensbilde von Johann Tobias Kießling und Jügen aus dem Leben der Pfarrer Flattich und Nachdolph; der dritte mit den bekannten „Mittheilungen aus dem Reiche; der vierte mit „Erzählungen von Liedern“ und „Erzählungen und Liedern von Reisen“; hier finden wir Schubert's Jugendgeschichte viel ansprechender als in seiner Selbstbiographie erzählt. Ferner gehören dahin die Lebensbilder von Wittmann, Overberg, Spleiß und Krafft, von Am Zwingli von Oberlin, selbst die noch von Columbus, Drake, Reppeler, Prinz Eugen; selbst seine Kinderschriften möchte ich in diese Kategorie stellen.

Es sey erlaubt, hier anzuschließen, was überhaupt von dem Schriftsteller Schubert noch zu sagen ist. Daß er sehr viel und Vielerlei geschrieben und nicht bloß große Zeitschriften, wie die Evangel. Kirchenzeitung, mit seinen Beiträgen geziert, sondern auch jungen strebsamen Blättern, wie dem „Bairischen Correspondenzblatt“ von Brandl, seine Theilnahme zuwandte, ist bekannt; ebenso daß einige seiner Bücher, wie „die Wanderbüchlein eines reisenden Gelehrten“, wie die „Erinnerungen an die Herzogin Helene von Orleans“, einen glänzenden, durch ihren objektiven Werth nicht gerechtfertigten Erfolg hatten. Indes haben wir es hier nur mit den größeren Werken zu thun. Die „Geschichte der Seele“, 2 Bde. 4. Aufl., ist das Hauptwerk seiner wissenschaftlichen Thätigkeit und bildet ein Seitenstück zu „Altes und Neues“. Ein nicht

Schatz der schönsten Stellen des heidnischen und des christlichen Alterthums über Gott und Seele und eine Reihe überraschender Thatfachen unterstützen die Demonstration. Apologie des Christenthums vom psychologischen Standpunkte her ist die Tendenz. Eine selbstständige Arbeit ist sie allerdings nicht und in der Geschichte der Psychologie gehört sie der Vergangenheit an.

In den Jahren 1836 und 1837 machte Schubert eine „Reise in das Morgenland“; 1838—1840 erschienen die 3 Bände, welche unter diesem Titel die Pilgerfahrt beschreiben, das Herz für die heiligen Stätten erwärmen, über Land und Leute annehmen belehren, manche überraschenden Beobachtungen aus dem Gebiete der Mineralogie, Botanik und Zoologie bringen; einige wichtige barometrische Messungen erhöhen den Werth des Buches; sonst gibt es nichts Neues, und selbst über das Alte hat die Theol. Real-Encycl. (Art. „Palästina“ Bd. XI. S. 43) schon das Warnungszeichen gesetzt: „nicht immer verlässlich!“ „Nicht immer verlässlich“ ist auch über das letzte große Werk Schubert's zu setzen, über seine Selbstbiographie, die er als „Erwerb aus einem vergangenen und Erwartungen von einem zukünftigen Leben“, 1854 bis 1856, in 5 Bänden ausgehen ließ. Ich selbst habe nach dieser Richtung hin einen Fehler gut zu machen, da ich in meinem Lebensbilde von Schubert („Gothilf Heinrich v. Schubert“, Bielefeld 1863), dessen schiefe Darstellung von Spleiß's Jugendgeschichte blindlings aufgenommen habe. Uebrigens enthält der Erwerb mehr als Schubert's Leben und wird ebenso wie das „Leben von Berthes“ und „Aus Schleiermacher's Leben in Briefen“ Jedem, der eine Kenntniß der Entwicklung des deutschen Geistes in den letzten 70 Jahren gewinnen will, unentbehrlich bleiben. Schubert hat dem Buche Nachträge gegeben, deren erster ein vorzüglich gelungenes Portrait des Verfassers bringt.

Schubert's äußerer Lebensgang war seit Nürnberg ohne Bedeutung für den inneren. Er wurde im Jahre 1816 Erzieher der Kinder des Erbgroßherzogs von Mecklenburg-Schwerin*), wußte sich nicht mit dem Hofe zu stellen, kehrte deshalb 1819 als Professor zu Erlangen in das ihm lieb gewordene Baiernland zurück und erlebte die neun glücklichsten Jahre seines Lebens in Gemeinschaft mit lieben Collegen und leicht empfänglichen Schülern. Im Jahre 1827 ging er an die neugegründete Universität München über, hatte sich dort aber seinen Boden zu erkämpfen, was ihm durch sein persönliches Verhältniß zum König Ludwig I. erleichtert ward. Später hat er als Geheimrath nur den Sammlungen vorgestanden. Orden und Adelstand, äußere Sorglosigkeit, trugen bei, ihm den Abend seines langen Lebens zu erleichtern. Er starb am 1. Juli 1860, an demselben Sonntage, an dem er 60 Jahre früher zum ersten Male die nachher bald aufgegebene Kanzel betreten hatte. Sein Schwiegersohn Rantke hat in Nr. 62. Jahrg. 1860 der Evangel. Kirchenzeitung einen ergreifenden Bericht von seinem Abschiede gegeben.

Die Angehörigen Schubert's sind uns eine Biographie von ihm noch immer schuldig.

Dr. R. Schneider in Bromberg.

Schuppins, Johann Balthasar, war geboren zu Gießen am 1. März 1610. Einer angesehenen Familie entsprossen — sein Vater war Rathsherr, sein Großvater von mütterlicher Seite Bürgermeister daselbst —, wurde er von den Eltern fromm und sitzig erzogen. Lernbegierig und mit guten Anlagen ausgestattet, wurde er früh der Stadtschule übergeben, doch bald ihr wieder entnommen und in das Pädagogium geschickt, das damals unter dem ehrenvoll genannten Philosophen und Theologen Christoph Scheibler blühte. Rasch brachten sein Fleiß und seine Begabung ihn weiter, so daß er schon im Jahre 1625, also erst 15 Jahre alt, die Universität beziehen konnte. Er

*) Dieser sehr bald abgebrochene Beruf, sowie die Verbindung, worin Schubert mit der Prinzessin Helene blieb, gaben Anlaß zu der vorhin genannten Schrift: „Erinnerungen aus dem Leben Ihrer Königl. Hoheit Helene Louise, Herzogin von Orleans“ u. s. w., München 1859, woraus man viel besser als aus der französischen Biographie der Herzogin von Abrantes, das innere Leben der edlen Fürstin kennen lernt.

ging nach Marburg, um Jurisprudenz zu studiren. Bald zwar fand er sich in das Studium dieser Wissenschaft hinein, was weniger in Betreff der Philosophie, der er nebenher eifrig oblag, der Fall war. Die logischen Subtilitäten und metaphysischen Quibbiditäten der damaligen Scholastik konnten den geistbegabten Jüngling nicht ansprechen. Aber seine Eltern, die von Anfang an mit seiner Wahl des Studiums der Jurisprudenz unzufrieden gewesen waren, wußten ihn, wenn auch spät erst — es war im dritten Jahre seines Universitätslebens —, zum Studium der Theologie zu bewegen. Er trat dazu über. Unter seinen Lehrern in dieser Wissenschaft nennt er vor Allen und mit besonderer Hochachtung den Dr. Steuber, dessen Amtsnachfolger als Prediger an der Elisabethkirche in Marburg er später wurde. Im Uebrigen fehlen uns jegliche Nachrichten über die Art, wie er der neu erwählten Wissenschaft sich hingab und ihr oblag. Es ist wahrscheinlich, daß er das Meiste in ihr auf seinen vielfachen Reisen sich aneignete.

Nach der allgemeinen Sitte der damaligen Zeit nämlich trat auch Schuppins, nach Vollendung seines Trienniums, im J. 1628 eine Reise an — größtentheils zu Fuß —, um anderer Herren Länder, Städte und besonders ihre Universitäten kennen zu lernen, und er gab dieser Reise die weiteste Ausdehnung. Zuerst besuchte er Frankfurt a. M. und die vornehmsten Universitäten Süddeutschlands. Dann wandte er sich dem Oden und Norden zu, zunächst bis Königsberg in Preußen, wohin der damals berühmte Rhetor Samuel Fuchs ihn zog. Von Königsberg aus durchwanderte er Esth- und Liefland, Litthauen und Polen und ging später zur See von Danzig nach Kopenhagen und Soroe, wo er länger als ein halbes Jahr den Studien oblag. Er wollte sich von Dänemark über Hamburg nach Wittenberg wenden, aber ein Zwiespalt Hamburgs mit dem König von Dänemark verhinderte ihn daran. Er reiste deshalb über Stettin nach Greifswald, wo Laurenz Ruden mehrfach mit ihm verkehrte. Die damaligen Kriegerunruhen hatten die ganze Gegend unsicher gemacht; nur mit Hilfe Sabelli's, des kaiserlichen General's in Pommern, und als Soldat verkleidet, kam er nach Rostock, wo Peter Lauremberg und Johann Cothmann ihm Lehrer und Freunde wurden und Paul Tarnow und Johann Quistorp nicht ohne Einfluß auf ihn blieben. Hier auch erlangte er während seines fast zweijährigen Aufenthaltes im J. 1631 die Magisterwürde und ließ sich an, öffentliche Vorlesungen zu halten, die indeß durch die Belagerung der Stadt von Seiten der Schweden verhindert wurden. Nach Aufhebung der Belagerung begab er sich über Lübeck, Hamburg und Bremen nach Marburg zurück. Durch seinen Landesfürsten begünstigt, begann er hier als Docent die akademische Laufbahn; kaum aber hatte er sie begonnen, als die Pest in Marburg ausbrach. Das bewog ihn, ein ihm eben jetzt gemachtes, seiner Wanderlust zusagendes Anerbieten anzunehmen, nämlich den jungen hessischen Edelmann Rudolph Rauw von Holzhausen als Instruktor auf einer Reise über Rülh nach Holland zu begleiten. In Holland verweilte er die längste Zeit zunächst in Leyden, wo er vor allen Anderen Claudius Salmasius hörte, und dann in Amsterdam, wo Joh. Gerhard Voß und Kaspar Barlaam ihn am bedeutendsten förderten. In Leyden versuchte er auch, dem als Dichter, Redner und Kritiker gleich berühmten Daniel Heinsius sich zu nähern, aber es gelang ihm nicht, weil jener ihn für einen Verwandten des Italieners Kaspar Scioppinus, seines literarischen Gegners, hielt und ihn zurückwies. Von Holland kehrte er auf den Willen seines Vaters im Jahre 1635 in die Heimath zurück. Gern hätte er noch einen Theil Frankreichs und Italiens gesehen, aber seines Vaters Wille stand ihm höher als sein eigener Wunsch.

Zwar noch Jüngling an Jahren, war Schuppins doch auf diesen Reisen an Wissen und Erfahrung und Freiheit des Blickes männlich gereift und tüchtig geworden für die Ausübung eines höheren Berufes. Dieser auch fand sich bald nach seiner Rückkehr. Es wurde ihm die an der Universität Marburg erledigte Professur der Geschichte und Beredsamkeit übertragen. Der Antritt dieses Amtes wurde ihm zugleich Veranlassung,

sich eine eigene Häuslichkeit zu gründen. Am 9. Mai 1636 verheirathete er sich mit Anna Elisabeth, der einzigen Tochter des weil. Doktors der heil. Schrift und Professors der hebräischen Sprache in Gießen, Christoph Helvicus. Die Professur in Marburg bekleidete Schuppins zehn Jahre hindurch, und zwar, wie Peter Lambek (Programm. in Schuppins obitum, abgedruckt in Witten. Memor. Theol. Francof. 1685. p. 1396) sagt, mit solchem Fleiße und solcher Vorsicht und Weisheit, daß er kaum seines Gleiches, aber Keinen über sich gehabt habe. Besonders wußte er durch seine interessante und pikante Vortragsweise die Studirenden, denen er überhaupt mit großer Liebe und Uneigennützigkeit entgegenkam, für das jüngst auf dieser Universität vernachlässigte Studium der Geschichte lebhaft wieder zu gewinnen.

Trotz des Fleißes, den er auf seine historischen Vorlesungen verwendete, wurde er der Theologie nicht fremd, sondern widmete ihrem Studium einen großen Theil seiner Zeit. In Anerkennung dessen wurde ihm 1641 die theologische Licentiat, 1643 durch den deutschen Ritterorden, neben seiner Professur, das Amt eines Predigers an der Elisabethkirche in Marburg und im J. 1645 die Würde eines Doktors der Theologie zu Theil.

Als Schriftsteller trat Schuppins während dieser seiner akademischen Laufbahn zu verschiedenen Malen auf. Zuerst gab er das *Theatrum Historicum et Chronologicum* seines Schwiegervaters Helvicus im J. 1638 auf's Neue heraus und edirte ein Paar eigene historische Schriften. Seine akademischen Reden veröffentlichte er in einer Sammlung (*Volumen Orationum Solemnium et Panegyricarum*) 1642, und außerdem ließ er einzelne Abhandlungen drucken, in welchen er vor Allem auf nöthige Reformen im damaligen deutschen Schul- und Universitätsleben mit eben so weiser Einsicht wie beißendem Spotte hinwies.

In Marburg verlebte Schuppins glückliche Tage, besonders auf seinem Abellin — einem Sommerhause in seinem Garten — im Verkehre mit den edelsten und geistreichsten Männern der Stadt und der Umgegend. Doch entsprach die dortige akademische Wirksamkeit seinem Naturell nicht ganz; nach einem ausschließlichen Pfarramte stand schon seit längerer Zeit sein Wunsch. Dieser Wunsch wurde ihm im Jahre 1646 erfüllt durch seine Verufung zum Hosprediger, Consistorialrath und Inspektor der Kirchen und Schulen zu Braunbach. Schuppins wußte genau, was er ersehnt hatte, denn er schreibt selbst vom geistlichen Amte: „Wenn ein Geistlicher recht bedächte, was das Amt eines rechtschaffenen und getreuen Seelsorgers sey, so wäre kein Wunder, daß sein ganzes Herz bebt, seine Zunge verstumme, seine Augen dunkel würden und alle seine Glieder zitterten. Als vor Zeiten Antigonus die königliche Krone auf sein Haupt setzen sollte, da hat er sie zuvor hier und da beschaut und dann gesagt: „Du bist zwar ein kostbar Ding und glänzeest herrlich von Außen, wenn man dich aber genauer betrachtete, würde man dich nicht einmal von der Erde aufheben.“ Eben dieß kann man von den geistlichen Priesterröden sagen. Es ist zwar eine große, ja fast eine königliche Würde, wenn man an Gottes Statt zu dem Volke, ja zu Königen und Fürsten verschießt wird und denselben den Befehl Christi vortragen muß; aber was für ein beschwerlich, mühsam und nachdenklich Werk ist es um dieses ansehnliche Amt! Derhalben haben auch nach genauer Erwägung dieses hohen und schweren Amtes sich nicht wenige entzogen, wenn es ihnen aufgetragen worden. Wie entschuldigt sich doch Moses, als er von Gott zu seinem Volke und dem Könige Pharao abgefertigt wurde! Wie vielerlei Entschuldigungen wendeten Jeremias, Jonas und Andere vor! Weist du nicht, was Gott, der Höchste, den Hirten und Hültern, den Hundten, so nicht nachsamen sind und wenig oder gar nicht bellen, droht? Er sagt, ihre Seelen seyen Geißeln derjenigen, die durch ihren Unfleiß verdammt werden. „Ich will ihr Blut“, spricht er zu ihnen, „von deiner Hand fordern, deine Seele soll für ihre Seele stehen.“ Wem sollte nicht das Herz beben, wenn er solche Worte hört oder liest!“ (s. „der geistliche Spaziergang“ S. 93 f.). — Auch was es auf sich habe, Hosprediger zu seyn,

war ihm nicht fremd, denn er sagt an einem anderen Orte: „Ich will mit Wenigem, was großer Herren Hof sey, beschreiben: Er ist ein Paradies der Fische, eine Hölle der Einfältigen, ein Fegfeuer der Wohllebenden. Des Hofes größtes Kunststück ist, sich wohl verborgen halten, daß, was man sey, man nicht wisse; was man aber nicht sey, wolle gesehen werden“ (s. „Von der Einbildung“ S. 561). Aber mit Gottvertrauen ging er hinein, und Gott half ihm auch durch. Ohne alle Menschenfurcht predigte er vor Hohen und Niederen Gesetz und Evangelium, je nachdem es Noth war, und in der Seelsorge war er eifrig, treu und gewissenhaft. Sehr wurde ihm seine Stellung erleichtert durch das Wohlwollen und die Liebe seines Fürsten, des Landgrafen Johann von Hessen-Draubach. Eben seine christliche Offenheit, gepaart mit seinem reinen Wandel, machten ihn seinem Fürsten sehr werth, so daß dieser einst von ihm sagen konnte: „Ich halte nicht Jedermann zu Gute, was ich Dr. Schuppen zu Gute halte. Es ist nit ohne; er hat einen hitzigen Kopf, aber er hat ein ehrlich Gemüth und Herz. Ich hab' ihn mehr als in einer Occasion probirt“ (s. „Freund in der Noth“ S. 238). Einen ganz besonderen Beweis seines Vertrauens gab der Landgraf unserem Schuppins dadurch, daß er ihn im April des Jahres 1648, mit einer besonderen Mission betraut, zu den westphälischen Friedensverhandlungen nach Münster und Osnabrück sandte. Er gewann sich daselbst so sehr die Gunst der anwesenden protestantischen Gesandten — den katholischen Pfaffen und Mönchen war er, wie er selbst sagt, ein sonderlicher Dorn in den Augen —, daß nach Abschluß des Friedens Graf Orenstierna ihn aufforderte, am 15. October 1648 zu Münster die erste Friedenspredigt zu halten. Diese Predigt brachte einen gewaltigen Eindruck hervor und bereitete ihm von den verschiedensten Seiten Lob und Ehre. Gleicher Beifall wurde ihm für seine zweite Predigt, die er, gleichfalls im Auftrage des Grafen, am Sonntage Quinquagesimä 1649 in Münster hielt.

Noch in Münster weilend, traf Schuppins ein Ruf nach Hamburg als Hauptpastor an St. Jacobi, und auf der Rückreise, als er in Frankfurt a. M. rastete, ein Ruf an die evangelische Gemeinde in Augsburg. Er hatte, als der Ruf nach Augsburg an ihn gelangte, bereits der Kirche zu St. Jacobi in Hamburg seine Zusage gegeben. Im Juli 1649 traf er in Hamburg ein und am 20. desselben Monats wurde er durch den Senior des Hamburgischen Ministeriums Dr. Johann Müller in sein Amt eingeführt. Seine ausgezeichnete Begabung für die Kanzel entfaltete sich hier erst nach ihrer ganzen Kraft, und der Eindruck, den er durch seine Predigten auf das Volk machte, war gewaltig. Die Kirche konnte die Masse der Zuhörer nicht fassen, die von allen Seiten herbeiströmten, und der Gotteskasten hatte noch nie zuvor eine so reich Einnahme durch die kirchlichen Sammlungen gehabt. Er sagt selbst, daß er einen so erstaunlichen Zulauf zu seinen Predigten gehabt, als ob die Leute einen Narren an ihm gefressen hätten, als ob sie einen Abgott aus ihm hätten machen wollen. Seine Predigtweise wich völlig von der bei seinen meisten Zeitgenossen herkömmlichen ab. Der trockenen Abhandlungston haßte er, und bei aller Strenge, mit der er an der Reinheit der evangelischen Lehre festhielt, bewegte er sich doch freier und eigenartiger in der Benutzung und Anwendung des göttlichen Wortes, als man das zu seiner Zeit konnte. Seine Diction war volksthümlich und kräftig, reich an frappanten Wendungen und durchweht mit einer reichen Menge von Sprichwörtern und Sentenzen. Auf die Bethätigung des Glaubens im Leben, auf das lebendige Ergreifen Christi, auf die Beherrschung des ganzen Herzens legte er das größte Gewicht; er predigte nicht bloß den Christus für uns, sondern vornehmlich den Christus in uns, und statt, wie viele seiner mitlebenden Amtsgenossen, gegen Juden und Türken, predigte er gegen sündige Christen. Alles war bei ihm aus dem Leben gegriffen und in das Leben eingreifend. (Vgl. G. G. Servinus, Geschichte der poetischen National-Literatur der Deutschen. Leipzig 1838. Bd. III. S. 409).

Schuppins hat, außer einer Predigt über das dritte Gebot (wieder abgedruckt bei Ernst Delze: Balthasar Schuppe. Hamburg 1862. S. 275), keine seiner Predigten

drucken lassen. „Ich habe mit solchen Dingen keine Hoffart und Krämerei treiben wollen“, sagt er. Was wir von seinen Predigten kennen, sind nur Bruchstücke, deren Mittheilung wir den Angriffen der Feinde seiner Predigtweise verdanken.

Wie als vielbewunderter Prediger (einen zweiten Luther nannten ihn seine Freunde und Verehrer), so zeichnete er in seinem Hamburger Wirkungskreise sich auch als eifriger, sorgsamer und treuer Seelsorger aus, der in der großen Stadt keine Mühe und Arbeit scheute, wo es galt, einer Seele zu helfen, eine Seele zu retten. Wo er nicht selbst sehn konnte, suchte er durch Traktate, die er hatte drucken lassen, zu wirken. „Die Krankenwärterin oder eine Auslegung des heil. Vater-Unsers, wie man es mit einfältigen kranken Leuten beten kann“, und „Golgatha oder eine kurze Anleitung, wie ein kranker Mensch ihm die sieben Worte, welche der Herr Jesus am Stamme des heil. Kreuzes gesprochen hat, auf seinem Todtbette soll zu Nutzen machen“, sind solche Traktate. Auch hat er zu dem Zwecke eine Erklärung der Litanei, die in den Donnerstags-Bestunden gesungen wurde, drucken lassen. Die Schriften wurden vom Volke fleißig und mit Segen benutzt.

Schon ein Jahr nach seinem Umzuge traf Schuppins in Hamburg ein schweres häusliches Leiden. Seine Lebensgefährtin wurde ihm durch den Tod entzogen. Er suchte diesen Verlust zu ersetzen, indem er im Jahre 1651 zu einer zweiten Ehe schritt und sich mit Sophie Eleonore, Tochter des dänischen Kanzlers Reinling, verheirathete.

Ein anderes Leiden brachte ihm in Hamburg sein Freimuth auf der Kanzel, mit dem er gegen Viele verfiel, und der Beifall der Unbefangenen, der seine Collegen zu seinen Gegnern machte, so daß mit Recht gesagt wird, Hamburg sey ihm „eine Grube aller Verfolgungen“ geworden. An der Spitze seiner Gegner unter seinen Collegen stand der Senior des Hamburgischen Ministeriums, der Dr. Johann Müller, selbst. Mit Recht sagt Dr. K. E. Bloch in seinem schätzenswerthen Programm über Schuppins (Berlin 1863. S. 23): „Es ist widerwärtig, in dies Gewebe von Arglist und Bosheit hineinzugreifen, womit dem edlen Manne sein Leben beschwert und seine Tage verbittert wurden.“ Bloch beschreibt diese Feindseligkeiten: „Alle kleinlichen Leidenschaften des menschlichen Lebens“, sagt er, „spielten in der Feindschaft gegen Schuppins mit. Man schenkte selbst nicht die ordinärste Schimane und Angeberei, schickte Rundschafter in seine Predigten und ließ entstellte Auszüge machen und verbreiten; ja man belauerte ihn in seinem häuslichen Thun und Lassen, selbst bis auf's Essen und Trinken; kurz, man setzte ihm heimlich und öffentlich so zu, daß der rüstige Mann endlich unterlag, daß sein kräftiger Geist brach. Der gemeinste Zug ist wohl der, daß, wenn seine Feinde Briefe an ihn auf der Post sahen oder von deren Vorhandenseyn hörten, sie dieselben in seinem Namen abfordern und bezahlen ließen, um seine Correspondenzen kennen zu lernen. Seine Dienstkleute wurden bestochen, ihm die Manuscripte zu stehlen, welche dann, vielfach entstellt, ohne seine Erlaubniß gedruckt wurden. So suchte man ihn moralisch, bürgerlich und geistig todt zu machen. Man verklagte ihn bei dem Hamburger Magistrat, bei den theologischen Fakultäten, man schrieb Pasquille gegen ihn, deren drei in dem nahen Abdeß zum Drucke vorbereitet waren. Durch zum frühzeitiges Lautwerden des Anschlages scheinen sie indeß vereitelt worden zu seyn. Das giftigste aller Pasquille fand aber seinen Weg in die Oeffentlichkeit und hat den Betroffenen schwere und trübe Stunden verursacht. Es führt den Titel: „Wider Antenor's *) Bücherdieb“, dessen Verfasser sich Neotarius Butyrolambius nennt. Dieser Butyrolambius ist nach Schuppe's eigener innigster Ueberszeugung, kein Anderer, als der Senior Dr. Johann Müller selbst, der mit Argusaugen über Alles wachte, was irgendwie als Abweichung von dem erschten, was er für christlich und lutherisch hielt. Das Pasquill erlebte mehrere Auflagen. Schuppins hat vier verschiedene Widerlegungen dagegen veröffentlicht. Auch von seinen Freunden sind Gegenschriften erschienen. Die beiden theologischen Fakultäten — die eine

*) Einer von den Schriftstellernamen des Schuppins.

war die Wittenberger —, welche man um ein Gutachten über die Sache ersucht hatte entschieden gegen Schuppius, besonders wegen der „allerlei Fabeln, satyrischen Aufzüge und lächerlichen Historien“, die er, nach der Anklage seiner Gegner, gepredigt hatte. Der Hamburger Senat suchte den Streit dadurch zu schlichten, daß er beiden Parteien Schweigen auferlegte; ein Befehl, gegen den die Gegner des Schuppius zuerst wieder sündigten.

Auch auswärts erstand gleichzeitig unserem Schuppius ein wahrscheinlich durch seine Hamburger Feinde erweckter Gegner in dem Leipziger Magister Berndt Schmidt, der eine Schmähschrift edirte, in der er des Schuppius tadelnde Aeußerungen über das akademische Leben jener Zeit auf's Heftigste angriff und meißelte. Auch dieser Schrift ließen Schuppius und seine Freunde es nicht an Entgegnungen fehlen.

So vielfach von den bittersten Streitigkeiten hin- und herbewegt, unterlag endlich Schuppius dem herben Kummer, der an seinem Leben nagte. Er starb am 26. Oktober 1661, und zwar, wie sein erster Biograph Peter Rambeck sagt, „mit großer und unglaublicher Freudigkeit des Gemüthes.“

Trotz allen Verläumdungen, die im Leben ihn trafen, hat nach seinem Tode die Nachwelt doch sein Bild als das einer „anima candida“, als eines Ehrenmannes im besseren Sinne des Wortes, durchdrungen von dem tiefsten, religiösen Bewußtseyn und von der hohen Aufgabe eines wahrhaft christlichen Berufes“ (J. Bloch a. a. D. S. 32) uns aufbewahrt.

Was Schuppius, außer den genannten polemischen Schriften, in Hamburg sonst noch edirte, ist eine beträchtliche Anzahl von Traktaten über Staat, Kirche, Schule und Haus, welche zum größten Theile die Gelegenheit ihn zu schreiben trieb. Bloch sagt (a. a. D. S. 36 f.) von den Schriften des Schuppius so wahr wie treffend: „Wie in einem sonnigen, wohlgepflegten Garten wandelt man durch die Reihen seiner Schilderungen, wo an allen Zweigen lachende Früchte hängen; nicht selten drohen der Fülle die Stützen zu brechen, so reich und treffend ist der historische und sittliche Gehalt. — Die Eitelkeiten und Thorheiten dieser Welt erscheinen ihm in ihrem wahren Lichte, aber anstatt sie mit geistlicher Salbung zu verdammen und die Menschen zu beguern seiner christlichen Absichten zu machen, brachte er seine Leser und Hörer selbst auf den Standpunkt, wo ihnen das Leere und Nüchtern so vieler hochgepriesenen und mit Haß erjagten Dinge nicht verborgen bleiben konnte. — Sein Styl, zuweilen schwerfällig und schleppend, meist aber in fließender und anregender Form, vertritt selten die Zeit, der er angehört, sondern weist vielmehr um beinahe ein Jahrhundert vorwärts auf Lisco und durch diesen auf Lessing. An gesundem Humor, bei aller Tiefe des Ernstes, überragt er die meisten seiner Zeitgenossen, wenn man sich die Mühe nimmt, sie mit ihm zu vergleichen. Der Fluß der Sprache beginnt sich unter seiner gewandten Feder zu gestalten, um eine neue und größere Epoche anzubahnen, die von vielen Geistern schon damals geahnt wurde.“

Auch als Dichter geistlicher Lieder ist Schuppius aufgetreten. Die Sammlung seiner Schriften (nach seinem Tode von seinem Sohne Jost Burkhard Schupp veranstaltet und mehrfach aufgelegt: Hanau 1663, Frankfurt 1677 und 1684, Hamburg 1701 und Frankfurt 1719) enthält neben „Morgen- und Abendliedern“ auch „Psalms“, „Buß-, Trost-, Bitt- und Dank-Lieder“, die indeß nur von geringem poetischen Talente Zeugniß geben. Was an dem Liederdichter Schuppius bemerkenswerth ist, das ist seine Opposition gegen das Gesetz, dessen Beobachtung Opitz einführte, aus dem Accent und dem Tone das Maß der Sylben zu erkennen. In der Vorrede zu seinen im J. 1655 zum zweiten Male herausgegebenen „Morgen- und Abendliedern“ schreibt nämlich Schuppius: „Ob das Wortlein und, die, das, der, ihr u. dergl. kurz oder lang sind, daran ist mir und allen Musquetirern in Stockholm und Bremen wenig gelegen. Welcher römische Kaiser, ja welcher Apostel hat ein Gesetz gegeben, daß man einer Sylbe wegen dem Opitzio zu gefallen, soll einen ganz

Gedanken, einen guten Einfall fahren lassen? Ich hätte diese Fieber leichtlich ändern und nach Opitii Gehirn richten können, allein ich will es mit Fleiß nicht thun.“ (Vgl. E. E. G. Langbecker: das deutsche evangelische Kirchenlied. Berlin 1830. S. 44; und G. G. Gervinus a. a. D. S. 229).

Die Literatura Schuppiana siehe bei Bloch a. a. D. S. 5 u. S. 33 ff.*).

L. Heller.

Australien. — Zu der großen Inselwelt, die von Asiens Küsten bis an die fernsten Gestade Amerika's sich hinüberzieht, gehört das Festland Australien, mit dem wir es hier mit Einschluß von Neuseeland speciell zu thun haben. Wir beschränken uns lediglich auf die charakteristischen Grundzüge seiner kirchlich-religiösen Zustände.

Raum sind zwei Menschenalter verflossen, seit der erste Europäer festen Fuß auf der Küste dieses Festlandes setzte, und schon ist es von mehr als anderthalb Millionen weißer Einwohner bewohnt.

Die allmähliche Entfaltung staatlicher Verhältnisse ist das Werk der Europäer und zunächst der kolonisirenden Briten.

Im Jahre 1788 ward die erste englische Kolonie „Neu-Süd-Wales“ gegründet und bis zum Jahre 1843 als Deportationskolonie benutzt, was für die sociale Entwicklung des Landes von Bedeutung geblieben ist.

Im Jahre 1803 wurde von Neu-Süd-Wales aus „Bandiemen's-Land“ als Kolonie gegründet und ebenfalls bis zum Jahre 1852 zur Deportation von Verbrechern benutzt.

Im Jahre 1829 gründete man von England aus die Kolonie „West-Australien“ am Schwamflusse; sie ist gegenwärtig die einzige australische Verbrecherkolonie.

Im Jahre 1834 ward „Süd-Australien“ als britische Kolonie dekretirt, aber erst 1836 von den ersten Kolonisten besetzt.

Im Jahre 1851 wird der südlichste Theil von Neu-Süd-Wales als selbstständige Kolonie „Victoria“ constituirt, nachdem er als „Port Philipps-Land“ von Bandiemen's-Land aus bereits seit 1835 und als sogenanntes „Australia Felix“ vom Jahre 1836 an auch von Neu-Süd-Wales aus kolonisirt worden.

Im J. 1859 wurde der nördlichste Theil von Neu-Süd-Wales, vom 29. Breitengrade bis Cap York, als selbstständige Kolonie „Queensland“ proklamirt.

Dieser chronologischen Uebersicht der Gründung der britischen Kolonien sey noch hinzugefügt, daß „Neu-Seeland“ im J. 1840 als eine solche proklamirt wurde. Für die Beurtheilung der numerischen Bevölkerungsverhältnisse ist es jedenfalls nothwendig, der Zeit der ersten Ansiedelungen zu gedenken; wir setzen daher in nachstehender Zusammenstellung das Jahr der ersten Kolonisation hinzu, abgesehen von der Anerkennung der Selbstständigkeit. Es hatte im Jahre 1862 europäische Einwohner:

1) Neu-Süd-Wales (kolonisirt 1788)	. . . 337000
2) Bandiemen's-Land (kolonisirt 1803)	. . . 90000
3) West-Australien (kolonisirt 1829)	. . . 14000
4) Queensland (kolonisirt 1835)	. . . 55000
5) Victoria (kolonisirt 1835)	. . . 623000
6) Süd-Australien (kolonisirt 1836)	. . . 127000
7) Neu-Seeland (kolonisirt 1840)	. . . 78000

Summa 1,324000 europ. Einw.

Am schnellsten hat die Bevölkerung in Victoria, Neusüd-wales und Neuseeland zugenommen. Diese schnelle Bevölkerungszunahme erklärt sich vorzugsweise durch die

*) Mit diesem Artikel ist nachgeholt, was der Verfasser des interessanten Artikels über diesen Mann in der „Evangel. Kirchenzeitung“ Jahrg. 1864. Nr. 11. S. 121 an dieser Encyclopädie vermiffte.

Einwanderungen, welche die reichen Goldschätze herbeigelockt haben. Es wird sich wohl jetzt die Gesamt-Einwohnerzahl der weißen Bevölkerung aller australischen Kolonien auf anderthalb Millionen Seelen annehmen lassen. Von den Kolonisten sind bis jetzt ein Siebentheil Deutsche, deren Ziel gewöhnlich Südaustralien, Victoria, Queensland oder Neuseeland ist. Den Grundstock der Bevölkerung bilden die Auswanderer von England, Schottland und Irland. Die Goldentdeckung und die hohen Arbeitslöhne haben auch Tausende von Bewohnern des „himmlischen Reichs“ nach diesen Kolonien und besonders nach Victoria gelockt. Die Chinesen machen bereits einen wichtigen Bestandtheil der Bevölkerung aus (in Victoria 60000 Seelen) und haben öfters in dem sittlich-religiös gesinnten Theile der Gesellschaft mit Grund manche Besorgnisse erregt. In den älteren Kolonien Neuschottland, Tasmanien und Westaustralien, besteht noch der Gegensatz zwischen Deportirten und Freien. Diejenigen Deportirten oder Convicts, wie sie im Lande heißen, welche durch Ablauf ihrer Strafzeit oder Begnadigung ihre Freiheit erhalten, treten in die Reihe der sogenannten „Emancipationirten“; sie und ihre Nachkommen bilden natürlich in den ältesten Kolonien noch eine überwiegende Masse der Bevölkerung. So nachtheilig, das auf die Gestaltung der socialen Zustände einwirken muß und nur durch den Verlauf der Zeiten verwischt werden kann, so war es doch in einem Lande, wo es an Arbeitskräften gänzlich mangelte, von nicht geringem Werthe, einen gewissen Arbeiterstamm zur Verfügung zu haben; denn die Deportirten waren zu allen öffentlichen Arbeiten verpflichtet und wurden bei Zeugnissen der Besserung auch zu Privatdiensten überlassen, wodurch sie in weit entfernte Gegenden zerstreut worden sind (E. v. Sydow). Die eigentliche Cultivirung des Landes, sowie die Formirung civilisirter staatlicher Verhältnisse ist natürlich nur von freien Eingewanderten ausgegangen. Dem Grundsatz der britischen Regierung getreu, „den Wohlstand der Kolonialländer durch möglichst freie Entfaltung zu fördern“, steht zwar an der Spitze der Verwaltung jeder der genannten Kolonien ein Gouverneur und ihm zur Seite ein executiver Rath, daneben besteht aber auch ein legislativer Rath, dessen Mitglieder von den Kolonisten gewählt werden, damit die gesetzlichen und finanziellen Angelegenheiten auch den lokalen und jezeitigen Verhältnissen möglichst angepaßt werden können. Obgleich nun die Genehmigung der Gesetzesvorlagen von der Zustimmung der Krone und des Gouverneurs abhängt, so sind doch durch die Grundzüge der Verfassung die Keime zu verschieden gerichteter, mehr oder minder selbstständiger Entwicklung in die Kolonien gelegt, und am Ende wird man ihre gemeinschaftliche Abstammung nur noch an dem vorgeschriebenen englischen Muster der administrativen, gerichtlichen und polizeilichen Einrichtungen erkennen (E. v. Sydow).

Mit erstaunlichem Erfolg weiß der Fleiß, die Ausdauer und Geschicklichkeit der Briten und Deutschen die unerschöpflichen Naturkräfte nutzbar zu machen und die materielle Wohlfahrt der Kolonien zu heben. Aber die materiellen Mittel unterstützen nur das Wohl der Gesellschaft und sind bloß als Mittel zur Lösung einer geistigen und sittlich-religiösen Aufgabe zu betrachten, welche ungleich höher und wichtiger ist! Diese höhere Aufgabe kann keine andere seyn, als die innere und äußere Entwicklung des Reiches Gottes fördern zu helfen.

Hier bleibt noch Vieles zu wünschen übrig, Vieles der Zukunft anheim gestellt. Der Kolonist bringt seine Religion mit; wir sehen daher nicht bloß alle protestantischen Kirchen und Sekten Großbritanniens und Irlands, sondern auch den römischen Katholicismus und deutschen Protestantismus vertreten; die ersteren aber natürlich verschieden vorherrschend. Hier ist der bischöfliche Anglikaner mit den 39 Artikeln und dem Common Prayerbook; der schottische Presbyterianer mit der Westminster-Gesession, seinen Presbyterien und Synoden; der Congregationalist mit independentem Gemeindeleben; der Baptist mit seiner Verwerfung der Kindertaufe; der Wesleyanische Methodist mit seinen Revival-Meetings; der Lutheraner mit der Augustana und den kleinen Katechismus Luther's; die Brüdergemeinde mit ihrem stillen Wirken für die

Seidenbelehrung; und dazu kommt noch, außer einer Menge kleinerer Denominationen, die stark vertretene römisch-katholische Kirche mit ihrem Pomp der Messe.

Die durchgreifendste Eigenthümlichkeit, die Einem hier sogleich entgegentritt und die mit dem protestantischen und zwar vorwiegend reformirten Charakter des Landes zusammenhängt, ist die Trennung von Kirche und Staat. Die Gouverneure und gesetzgebenden Versammlungen der einzelnen Kolonien haben als solche nichts mit der Kirche zu thun. Die Kirche genießt zwar überall den Schutz der Staatsgesetze für ihr Eigenthum, verwaltet aber ihre Angelegenheiten durchaus selbstständig. Es gibt kein herrschendes kirchliches establishment, also auch keine Dissenters. Hier genießen alle religiösen Associationen, wenn sie nur nicht gegen die öffentliche Sittlichkeit verstoßen, denselben Schutz und dieselben Rechte und stehen mit der in numerischer Hinsicht entschiedenen vorherrschenden englisch-bischöflichen Kirche vor dem Gesetze auf vollkommen gleichem Fuße. Man meine ja nicht, daß der Staat als solcher mit dem Christenthume nichts zu schaffen haben wolle, im Gegentheil, er erkennt es bis auf einen gewissen Grad officiell an; in den meisten Kolonien sehen wir die Regierung bemüht, die verschiedenen Kirchen durch Gaben von Land und Geld für die Errichtung von Kirchen und Pfarrwohnungen und Besoldung von Geistlichen zu unterstützen. In der Provinz Victoria allein ist durch Parlamentsbeschluß die hübsche Summe von 50000 Pfd. Sterl. für kirchlich-religiöse Zwecke bestimmt worden; am Anfange jedes Jahres wird sie unter die verschiedenen Kirchenparteien (die ihren share annehmen wollen) nach dem amtlichen Censuserichte gleichmäßig vertheilt. Das share der 12000 evangelischen Deutschen unserer Provinz beläuft sich auf 1050 Pfd. Sterl.; — hiervon wird die eine Hälfte für Errichtung neuer Kirchen und Pfarrhäuser, die andere für die Besoldung der fünf Pastoren verwendet. Ohne diese Beihilfe der Regierung hätten die hiesigen Deutschen, insbesondere unsere population flottante der Goldfelder, auf viele Jahre hinaus an Gründung von Kirchen und Schulen nicht denken können. Daß diese Staatsbeihilfe für kirchliche Zwecke mit der Zeit in allen australischen Kolonien wegfallen wird (in Südaustralien ist die Abschaffung bereits ein fait accompli), ist klar. Unsere Ultra-Freiwilligkeitsmänner, meistens Congregationalisten und Baptisten, sparen weder Kosten noch Mühe, die vollständige Abschaffung zu bewirken. Ihr Ziel in dieser Hinsicht ist die Einführung nordamerikanischer Zustände. Einer dieser Herren, ein Legislator und gläubiger Christ, meinte vor Kurzem, das Geld, das die Regierung zur Unterstützung der Kirchen gebe, wäre viel besser zum Straßenbau angewendet! In den meisten Kirchengemeinschaften ist man daher seit einiger Zeit eifrig bemüht, Vorkehrungen zu treffen, um durch das Wegfallen aller Staatsunterstützung für religiöse Zwecke nicht überrascht zu werden. Am besten steht es in dieser Hinsicht mit den Presbyterianern und Wesleyanischen Methodistern, während die bischöfliche Kirche und besonders die Katholiken ihre Angehörigen nur schwer unter das sogenannte Freiwilligkeitssystem zu bringen vermögen. Das hat seinen Grund darin, daß die ersteren, eben so wie die Congregationalisten und Baptisten, einen strengen Unterschied machen zwischen communicirenden Mitgliedern (Church) und bloßen Zuhörern (Congregation), welches an die vorconstantinische Trennung von Gläubigen und Katechumenen erinnert, die letzteren dagegen alles Gewicht auf die Bedeutung der Taufe, als des Einführungsmittels in die Gemeinschaft der Kirche und in den Genuß ihrer Privilegien legen.

Das jährliche Gehalt eines Geistlichen in diesen Kolonien schlägt man durchschnittlich auf 300 Pfd. Sterl. an. Hin und wieder gibt es Gemeinden, die ihrem Geistlichen außer einem regelmäßigen Gehalte von 500—1000 Pfd. Sterl. ein hübsches Neujahrsgehalt zukommen lassen, eine Börse mit einigen Hundert Sovereigns überreichen und die Kosten zu einem gelegentlichen Ausflug nach den Nachbarcolonien oder einer Reise nach Europa zur Stärkung seiner Gesundheit hergeben. Wohl in keinem Lande, außer etwa in den Vereinigten Staaten Nordamerika's, ist der geistliche Stand geachteter und einflußreicher, als in Australien. Das Herbeischaffen der Beiträge ist

in vielen Fällen mit allerlei Unlauterkeiten verknüpft. Da hält man Bazaars und, besonders unter den Dissenters, die ewigen Tea-Meetings; im Schulzimmer der römisch-katholischen St. Kilianskirche in Bendigo hat neulich zur „Förderung christlich-wohlthätiger Zwecke“, recht antipodisch, sogar eine soirées dansante stattgefunden und das Tanzen soll bis spät in die Nacht gedauert haben.

Trotz der großen Zahl der Denominationen hat sich bis jetzt, Gott Lob, noch wenig Sektengeist gezeigt. In gewissen wichtigen Unternehmungen, wie der Bibel- und Traktatverbreitung, sowie dem Missionswesen, arbeiten die verschiedenen evangelischen Denominationen Hand in Hand und kommen recht gut mit einander aus. Nicht selten führt bei den Jahresfesten der Bibel-, Traktat- und Missionsgesellschaften der anglikanische Bischof unter Methodisten, Baptisten, Presbyterianern u. den Vorstg und nennt die Prediger dieser Denominationen seine Reverend Brethren.

Ganz besonders erfreulich ist der wachsende Missionseifer der vornehmsten Kirchen, der die neuen Niederlassungen, den wandernden Goldgräber und den entlegenen Squatter mit den Mitteln der Gnade versorgt und zugleich bemüht ist, auch die von englischen und amerikanischen Missionsgesellschaften begonnenen Missionen von West-Polynesien selbstständig fortzuführen. Die Wesleyanischen Methodisten haben die Fidji- und Freundschaftsinseln übernommen, die Presbyterianer die neuen Hebriden, die Congregationalisten die Missionen der Londoner-Gesellschaft auf den Loyalitäts- und Samoainseln, und die Episkopalisten die von dem tüchtigen Missionsbischof Dr. Patteson gegründeten Missionsstationen in Melanesien. Die Presbyterianer, Wesleyaner und Episkopalisten senden außerdem die Boten des Kreuzes zu den Zehntausenden von Chinesen auf den vornehmsten Goldfeldern, von denen Mancher bei seiner Rückkehr in die Heimath etwas Besseres als das Gold Australiens mitnehmen wird. Noch vor Kurzem galt es fast als herrschende Ueberzeugung, daß mit dem unglücklichen Papua-Geschlecht nichts zu machen sei. Im Jahre 1859 boten die Brädermissionen von Neuem diesen armen Schwarzen die Hand der rettenden Liebe. Der Herr segnete ihre Arbeit mit Bitten und Verstehen und mehrere Gemeindlein wurden gegründet. In diesem Augenblicke wetteifern die verschiedenen evangelischen Denominationen dieser Kolonien mit einander, auch den Schwarzen in den neu erforschten Ländern Mittel- und Nordaustralien durch die Brädermissionen das Wort vom Kreuz zu senden. Es ist wahr, wir leben in der Missionszeit, aber auch in der Unionszeit, — wohlverstanden: der rechten heiligen, noch werdenden Union. Die verschiedenen presbyterianischen Kirchenparteien, die established Church, die free Church, die United Presbyterians und andere, haben sich in allen australischen Kolonien zu einer Kirchengemeinschaft vereinigt; sie bekennen sich zu dem Westminster-Bekenntniß und den anderen alten Bekenntnißgrundlagen der presbyterianischen Kirche. Was in Schottland bisher nur von Vielen ersehnt ist, ist hier verwirklicht worden, und ohne Zweifel wird dieses erfreuliche Ereigniß eine heilsame Rückwirkung auf das Mutterland ausüben. (Vergl auch the Adelaide Correspondence zwischen dem Bischof von Adelaide und dem Independenten-Prediger Thomas Dinney.)

Karakteristisch ist der eschatologische Zug, der durch die Kirchen und Sekten geht. Die tüchtigsten Prediger halten häufig Predigten und Lectures über Apokalypse und Millennium. Die Schriften von Auberlen über Daniel und Offenbarung, — von Esch in Philadelphia, von Dr. Cumming in London, werden von Geistlichen und Laien gelesen. — Fast jede bedeutende Kirche hat ihre theologischen Colleges und Seminare. Sie entsprechen den oberen Klassen deutscher Gymnasien und Lyceen. Das von den Presbyterianern schon im Jahre 1830 gegründete Australian College in Sydney ist eins der geeignetsten Institute dieser Art. Mehr als 1000 Zöglinge sind aus ihm hervorgegangen und manche in Segen wirkende Geistliche und Missionare haben hier ihre klassische und theologische Ausbildung erhalten. In den Jahren 1850, 1851 und 1852, wo Schreiber dieses zu seinem Lehrerpersonal gehörte, hatte es einen Principal

(Rektor) und drei Lehrer, einen für alte Sprachen und Literatur, einen für Mathematik und moderne Sprachen und einen für Mental Philosophy und Theologie. Das Alter der College-Studenten variierte zwischen 12 und 30 Jahren. Eine Universität im deutschen Sinne des Wortes gibt es in Australien nicht. Die seit 1850 in Sydney und seit 1855 in Melbourne gegründeten Universitäten haben wohl eine law-school und medical-school, aber keine theologische und philosophische Schule. Was von Philosophie gelehrt wird, gehört zum College-Cursus. Die meisten Kolonien haben ein Elementarschulsystem (Common Schools), durch welches selbst den Ärmsten die Elementarkenntnisse im Lesen, Schreiben und Rechnen zugänglich gemacht werden. Obwohl sie gewöhnlich mit Gesang, Gebet und Bibellektüre eröffnet werden, so ist doch für die religiöse Erziehung der Kinder nicht gehörig gesorgt. Diesem Mangel abzuhelpen, gibt es neben den Staatsschulen überall sogenannte Sonntagschulen, wo den Kindern Unterricht in der biblischen Geschichte und im Katechismus unentgeltlich von männlichen und weiblichen Gliedern der Gemeinde erteilt wird. Indessen scheinen doch auch diese, so unschätzbar sie sind, dem Bedürfnis nicht ganz zu entsprechen. Daher arbeiten nicht bloß die römische Geistlichkeit, sondern auch Episkopalisten und Lutheraner auf Errichtung von Parochialschulen hin, welche in direkter Verbindung mit der Kirche stehen und die Jugend nicht nur für die Zeit, sondern auch für die Ewigkeit erziehen sollen. Viel ließe sich von der australischen Sonntagsfeier sagen, die bei allen ihren Geseßlichkeiten zügen in ihren praktischen Wirkungen der europäischen unevangelischen Schlassheit unendlich vorzuziehen ist; ferner von den Zeitungen, Magazinen und religiösen Blättern, deren fast jede bedeutende Kirche eins hat, und die die religiösen und kirchlichen Interessen zu wecken und wach zu erhalten suchen; ferner von den Bibliotheken, und zwar besonders von der großen öffentlichen Bibliothek zu Melbourne, welche viele Bände ansehnliche Werke aus allen Zweigen menschlichen Wissens umfaßt, unter welchen auch die deutsche Literatur, besonders aus dem Gebiete der Philologie, Geschichte, Philosophie und Theologie, theils im Original, theils in Uebersetzungen gut vertreten ist.

Was die einzelnen Kirchengemeinschaften betrifft, so können wir von den bedeutendsten derselben nur Einzelnes andeuten. Auch auf statistische Notizen, die in einem so jungen, riesenschuell fortschreitenden Lande wie Australien schon in ein paar Monaten veralten, können wir uns nicht einlassen. In numerischer Hinsicht sind die Episkopalisten und die Römisch-Katholischen die beiden stärksten Kirchengemeinschaften. Unter ihnen ist seit den vierziger Jahren nicht wenig geheime und offene Eifersucht an's Licht getreten. Im Jahre 1843 wurde der römische Bischof Dr. Polding in Sydney vom Papste zum „Archbishop of Sydney and Vicar Apostolic of New Holland“ ernannt. Ein von dem neuen Erzbischof veröffentlichter Hirtenbrief mit der Ueberschrift „John Bede, by the grace of God, and of the Holy Apostolic See, Archbishop of Sydney, etc.“; „To the clergy and faithful of Sydney etc.“, gab dem anglikanischen Bischof Dr. Broughton solchen Anstoß, daß er sofort seine Geistlichkeit zusammenberief und mit gehöriger Formalität Protest einlegte. (Protest: „In the name of God. Amen. We, William Grant, by Divine permission Bishop and Ordinary Pastor of Australia, do protest publicly and explicitly, on behalf of ourselves and our successors Bishops of Australia, on behalf of the clergy and all the faithful of the same church and diocese, and also on behalf William, by Divine Providence Lord Archbishop of Canterbury, Primate of all England and Metropolitan, and his successors, that the Bishop of Rome has not any right or authority according to the laws of God, and the canonical Order of the Church, to institute any episcopal or archiepiscopal See or Sees within the limits of the Diocese of Australia and Province of Canterbury aforesaid. And we do hereby publicly and explicitly, and deliberately protest against, dissent from, and contradict any and every act of episcopal or metropolitan authority done, or to be done, at any time, or by any person whatever, by virtue of any right or title derived from any assumed

jurisdiction, power, superiority, pre-eminence, or authority of the said Bishop of Rome enabling him to institute any episcopal See or Sees within the Diocese and Province hereinbefore named." etc. etc. etc.) Auffallend ist es, daß bei den Levees des Gouverneurs der katholische Bischof nicht zu sehen ist, weil der Gouverneur dem anglikanischen Bischof den Platz an seiner Rechten anweist und demselben so einen kleinen Vorrang gönnt. In der Provinz Victoria umfassen die Katholiken den fünften Theil der Bevölkerung. Die Irländer und ihre Nachkommen bilden die Mehrzahl der meisten katholischen Gemeinden und liefern auch die Priester und Bischöfe. Um die Tausende von deutschen Katholiken scheint man sich wenig zu bekümmern, da bis jetzt weder in Sydney noch in Melbourne ein deutscher kundiger Priester zu finden ist. Jede Provinz hat eine Diocese und darunter einen erzbischöflichen Sitz, den von Sydney. Die eifersüchtige Bewachung durch tausend protestantische Augen übt einen vortheilhaften Einfluß auf die Sittlichkeit und den Eifer der Geistlichen aus, unter denen sich ernste, würdige Persönlichkeiten finden. In Sydney, Melbourne und Adelaide baut man prachtvolle Kathedralen, errichtet Waisenhäuser, ja sogar Nonnenklöster. An Versuchungen, sich auf alle Weise geltend zu machen, fehlt es keineswegs, und doch bleibt die römische Kirche in diesen Kolonien unpopulär. Von Convertiten aus den verschiedenen protestantischen Gemeinden hört man fast nie.

Die englisch-bischöfliche Kirche ist in numerischer Hinsicht die bedeutendste Kirchengemeinschaft in den australischen Kolonien. Obgleich sie nicht die Privilegien einer Staatskirche hat, so genießt sie doch, wie schon angedeutet, stille Vorzüge. Bis zum Anfange der vierziger Jahre gehörte sie bloß als Anhang zur Diocese des Bischofs von Calcutta. Seit jener Zeit hat sie erstaunliche Fortschritte gemacht. Die Zahl der Bischöfe beläuft sich auf zwölf; es sind die Bischöfe von Sydney (der zugleich Metropolitan ist), von Melbourne, von Adelaide, von Tasmanien, von Neuseeland, von Newcastle, von Westaustralien, von Brisbane, von Goulburn, von Armidale, von Wellington, von Nelson. Außer diesen hat sie noch einen Missionsbischof, der aus den zwölf Diocesen seine Unterstützung empfängt. Die Mehrzahl dieser Bischöfe gehört der niederkirchlichen Partei (low-church-party) an; sie sind ernste, würdige Missionare, die keine Mühe scheuen, die entferntesten Punkte ihrer Diocese zu besuchen. Die romisirende Richtung der Tractarianer, die im Mutterlande so sehr um sich greift, hat in den Kolonien noch nicht aufkommen können. Die Elemente dazu finden sich indess auch hier; der evangelischste Bischof dringt auf Reordination nicht bischöflich ordinirter Geistlichen. Hinsichtlich der Verfassung hat die australisch-bischöfliche Kirche das unschätzbare Recht der Selbstregierung. Jede Diocese ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig. Von Zeit zu Zeit versammelt der Bischof die Presbyter seiner Diocese sammt den von den Gemeinden gewählten Laien-Delegaten zur Diocesan-Convention, die er als der Präses ex officio mit einem statistischen Bericht über seine leztjährige Amtsführung und zeitgemäßen Ermahnungen eröffnet. Hier werden die speciellen Angelegenheiten der Diocese verhandelt. Eine General-Convention aller Diocesen, wie in den Vereinigten Staaten, gibt es nicht. Die Bischöfe werden in England ernannt und stehen unter dem Erzbischof von Canterbury.

Die presbyterianische Kirche, noch vor kurzem, wie jetzt noch in Schottland, in vier oder fünf Kirchenparteien getheilt, ist ohne Frage eine der angesehensten und einflussreichsten Denominationen. In Victoria hat sie acht Presbyterien. Ueber allen steht die jedes Jahr sich versammelnde General-Assembly oder Generalsynode. Sie bildet das höchste Tribunal in Sachen der Lehre und der Disciplin und hat nicht bloß regelgebende Gewalt, sondern gesetzgebende Kraft. In ihren im lezten Jahre abgehaltenen Versammlungen wurde die Veränderung des Gottesdienstes in Anregung gebracht. Soll künftig der Gebrauch der Orgel in demselben erlaubt seyn? Darf man der schon englischen Uebersetzung der Psalmen, die bisher allein im schottischen Gottesdienste gesungen wurden, auch noch einige neuere Kirchenlieder hinzufügen? Der zäh am Me-

hängende Nationalcharakter der Schotten setzte diesen Verbesserungen einen unüberwindlichen Widerstand entgegen. Sogar einige der ausgezeichnetsten Männer fürchteten, daß selbst wünschenswerthe Aenderungen in der Form bald bedenkliche und gefährliche oder gar solche der Lehre und des Glaubens nach sich ziehen würden. Indes werden sich jene Verbesserungen, nebst anderen, namentlich die Einführung einer Liturgie, auf die Dauer schwerlich verhindern lassen. In Einem Punkte treffen die Presbyterianer das Rechte, sie fühlen, wenn ihre Kirche eine würdige Stellung gegenüber den anderen australischen Kirchen einnehmen und ihrer Mutter, der presbyterianischen Kirche Schottlands, Ehre machen soll, so muß sie durch eine theoretisch und praktisch begabte und pflichttreue Geistlichkeit repräsentirt seyn. Sie sparen daher weder Kosten noch Mühe, Männer von anerkannt wissenschaftlich-theologischer Bildung im Mutterlande für den Dienst in der Kolonialkirche zu berufen. Die Assembly hat einen Beschluß gefaßt, wonach das Minimum-Gehalt eines Predigers 300 Pfd. Sterl. seyn muß.

Die wesleyanischen Methodisten bilden seit 1855 eine selbständige Conferenz (Australian Wesleyan Methodist Church). Sie besitzen eine ungemein praktische Energie und Thätigkeit und eignen sich besonders gut zu Bahnbrechern auf den Goldfeldern. Sie sind die einzige Kirche, die mit der riesenschnell wachsenden Bevölkerung einigermaßen Schritt gehalten. Wenn sie so fortfahren, werden sie in wenigen Jahren die einflußreichste Denomination in den australischen Kolonien seyn.

Nun noch Einiges über den deutschen Protestantismus in Australien. Die Einführung der Union in Preußen hat gegen Ende der dreißiger Jahre unter Leitung der Pastoren Kavel und Fritzsche einige Tausend separirte Lutheraner, namentlich aus Schlesien, bewogen, ihr Vaterland zu verlassen und in Südaustralien als Landbauer sich anzusiedeln. Sie gründeten die Niederlassungen Klemzig, Bethanien, Langmeil, Bahndorf und Lobethal. Später langten noch andere Gesellschaften an in der Absicht, geschlossene Ansiedelungen nach dem Muster der altlutherischen zu gründen. Wir finden später noch ein Krondorf, Hoffnungsthal, Grünthal und Blumberg. Als den Mittelpunkt der vornehmsten Ansiedelungen kann man die rasch aufblühende, rein deutsche Stadt Tanunda an einem von den Eingeborenen so benannten kleinen Nebenflusse des Gawler bezeichnen. Die Zahl der in und um Tanunda ansässigen Deutschen mag sich auf 3000 bis 4000 belaufen. Die Altlutheraner fanden in den ersten Jahren so gut ihr Fortkommen, daß der Gouverneur Gawler an Angus in England schreibt: „Ihre Deutschen befinden sich vortrefflich; sie sind religiös, moralisch, loyal und betriebsam; ich würde hoch erfreut seyn, 100,000 von ihnen zwischen dem Golf und dem Murray zu sehen. Pastor Kavel ist ein aufrichtiger, ausgezeichnet, lebenswürdiger Mann.“ Sein Nachfolger Greh nennt sie ein „admirable body of people“ (Dr. A. Heising, die Deutschen in Australien, 1853). In ihren Gemeinden wissen die Altlutheraner eine gewisse Zucht und Ordnung zu erhalten und nehmen sich eifrig der Schule an. Ihre sieben Pastoren (Kavel starb 1860 und Fritzsche 1863) sind wohlunterrichtete, treue, gewissenhafte und aufopfernde, aber freilich auch exklusive Männer, die um keinen Preis mit einem Uniten, Reformirten oder selbst mit einem außer ihrem Verbande stehenden Lutheraner das heilige Liebesmahl des Herrn genießen würden. Sie sind übrigens selbst mit sich uneins geworden und wegen des Chiliasmus und der apostolischen Kirchenverfassung (nach Kavel das einzige Mittel, die lutherische Kirche zu retten) in zwei feindliche Lager gespalten. Durch die von Prälat Kapff in den Jahren 1857 und 1858 geschickten württembergischen Theologen Staudenmayer und Keppler ist ein milder evangelischer Geist unter die Kavelianer gekommen, der so weit die harte Kruste durchbrochen hat, daß ihre Gemeinden (der Kern der alten Kavel'schen) vor Kurzem mit unserer gemäßigten lutherischen Synode von Victoria eine Vereinigung eingehen konnten. Auf der anderen, altlutherischen Seite dreht sich seitdem Alles um Union und Lutherthum. — In den Jahren 1848, 1849 und 1850 folgten Tausende von Deutschen, größtentheils dem Städtchen Norddeutschlands angehörend, jedes kirchlich-religiösen Sinnes baar, inficirt von den

Ausweichungen eines irregeleiteten Rationalismus, wie er dort tief in die mittleren, selbst unteren Klassen gedrungen ist. Zur Zeit der Goldentdeckung im Jahre 1852 strömten sie zu Tausenden nach Victoria. Unter ihnen gelang es dem Schreiber dieses, im Jahre 1853 eine evangelische Gemeinde zu sammeln, und zwar zuerst in Melbourne und dann an anderen Plätzen. Im Mai 1856 durften wir uns zu einer Synode constituiren und die Grundzüge einer Synodal-Kirchenordnung entwerfen, deren erste Artikel also lauten:

„Die evangelisch-lutherische Kirche von Victoria bleibt auf dem Grunde der heiligen Schrift, der alleinigen Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebens, und im Einverständniß mit den ursprünglichen Bekenntnissen der deutschen Reformation, vornehmlich der ungedänderten Augsburgerischen Confession und dem kleinen Katechismus Luther's.

„Die evangelisch-lutherische Kirche von Victoria bleibt in Verbindung mit der evangelischen Mutterkirche des deutschen Vaterlandes, glaubt sich daher auch nie berechtigt, irgendwie gesetzgeberische Anordnungen zu erlassen über das, was der ganzen Bekenntniskirche angehört.

„Die Gemeinde betrachtet nur ihre Communikanten als ordentliche Gemeindeglieder.“

Die Synode von Victoria wahrt sich die melanchthonische Richtung. Sie zählt gegenwärtig acht ihrer Richtung angehörende Geistliche und sechs Schullehrer. Zwei ihrer Prediger sind aus dem Baseler Missionshause, ein dritter von dort ist auf dem Wege hierher; fünf kommen vom sel. Gögner und seinem Nachfolger Dr. Brodow. Unsere Gottesdienstordnung ist die des Bunsen'schen Andachtsbuches, das in den Gemeinden Victoria's eingeführt ist. Das hat den Gemeinden schon zum großen Segen gereicht! Mit den englischen Kirchengemeinschaften steht unsere Synode auf gutem Fuße.

In Australien hat also das Deutschthum und die evangelische Kirche eine Herberge und Heimath gefunden. Australien ist ein Land der Zukunft, ohne Zweifel einer großen Zukunft. Es wird die Zeit kommen, wo sich der Strom der deutschen Auswanderer, die hier gern gesehen sind, hierher wälzt. Dann ist es von der größten Wichtigkeit, daß sie bereits gesunde kirchliche Systeme vorfinden, denen sie sich anschließen können und über die sie sich nicht erst zu einigen und zu verständigen brauchen. Und was ist hier jetzt schon zu bauen und zu retten! Ueberall gibt es Tausende von Deutschen; in Neusüdwales, in dessen Hauptstadt Sydney noch kein evangelischer Geistlicher ist, in Queensland, in Neuseeland. Möge der Herr es doch tüchtigen, jungen Theologen in's Herz geben, nach diesen Kolonien ihr Augenmerk zu richten, damit sie, wenn der Herr sie rufen lassen sollte, bereit seyn möchten, als seine Boten und Zeugen zu gehen!

Man vergl. Dr. Lang's Werke, besonders sein *Historical and Statistical Account of New South Wales, including a visit to the gold regions*. III. Edition. Lond. 1852. — A. Feising, *die Deutschen in Australien*. Berlin 1853. — E. v. Sebottow, *Begleitworte zum Wandatlas v. Australien*. Gotha 1856. — Thomas Binney, *the church of the future, as depicted in the Adelaide Correspondence*, 1859. — *Die deutsch-evangelische Kirche in Australien*, Berlin 1857 (enthält Synodalberichte der Synode von Victoria). — Siehe überdieß den „*Australischen Christenboten*“ für die evangelisch-lutherische Kirche in Australien. Melbourne (seit 1860). — Eine Menge Schriftchen der Auswanderungs-Literatur, welche sehr vorsichtig benutzt sein wollen.

Matthias Goethe in Melbourne.

Baur und die Tübinger Schule. Wenn es der Grundsatz der theologischen Real-Encyclopädie ist, nur die Namen von Todten zu Gegenständen der Behandlung zu machen, so könnte man die Frage erheben, ob, nachdem durch den Tod Baur's die letzte Bedingung für seine Aufnahme in dieses Werk erfüllt ist, auch die von ihm an-

gehende Tübinger Schule schon diese Bedingung erfüllt habe. Baur selbst hat sich seiner Zeit über den Versuch Uhlhorn's, die Tübinger Schule als eine geschichtlich abgeschlossene Erscheinung zu behandeln, sehr mißliebig ausgesprochen (s. „Die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart“ S. 56 ff. Baur wendet dort das Wort auf sich und die Seinen an: *ὡς ἀποδυσχεμονεῖς καὶ ἰδοὺ ζῶμεν*) und dagegen protestirt, daß man diese Schule ohne Weiteres schon unter die Todten rechne. Aber in der That hat Baur doch nicht nur in der Führerschaft keinen Diadochen gefunden, sondern der Kreis von Männern, der sich um ihn eine Zeit lang gesammelt hatte, ist so ziemlich zersprengt. Abgesehen von den Gestorbenen sind die einen Glieder desselben zu anderen Fächern übergegangen und haben es aufgegeben, dem unankbaren theologischen Publikum zu dienen, die anderen sind auf mehr oder weniger weit abliegende Standpunkte gerathen, und auch der unter allen akademischen Docenten der Theologie der Baur'schen Auffassung am nächsten stehende Theologe hat es seiner Zeit für gut befunden, eine principielle Kluft zwischen sich und Baur zu behaupten, und wir werden daher wohl nur den Widerspruch eines bekannten ausländischen theologischen Blattes zu fürchten haben, wenn wir annehmen, daß auch die Tübinger Schule so weit eine abgeschlossene Erscheinung sey, um als Object einer geschichtlichen Würdigung dienen zu können, wobei wir selbstverständlich von nichts weiter entfernt sind, als von dem Gedanken, daß die Wirksamkeit dieser Schule überhaupt aufgehört habe. Die Geschichte der Tübinger Schule fällt demnach in der That fast gänzlich mit der Geschichte ihres Meisters zusammen, und die Perioden, die wir in dieser Geschichte unterscheiden können, sind keine anderen als die, in welche auch die akademische Wirksamkeit Baur's selbst zerfällt, die Periode der ersten Gründung, die eigentliche Blüthezeit und die Periode des Zerfalls. Bei dem letzteren Ausdrucke hat sich der Verfasser sogleich gegen die Auffassung zu verwahren, als ob damit gesagt seyn sollte, daß der eigenthümliche Standpunkt, den diese Schule einnahm, später nicht mehr mit der alten Entschiedenheit sey aufrecht erhalten worden, sondern nur das ist damit gemeint, daß zuletzt eine Periode eintrat, in welcher der Zusammenhalt der Schule sich mehr und mehr verlor und wenige Mitarbeiter dem Meister übrig blieben, von denen es außer Frage gewesen wäre, daß ihre Bahnen sich um den Standpunkt des Ersteren drehen. Diese drei Perioden werden durch die beiden Jahreszahlen 1835 und 1848 von einander unterschieden, und ein Blick auf den Lebensgang Baur's wird diese Periodisirung rechtfertigen.

Ferdinand Christian Baur, Sohn eines württembergischen Pfarrers, ist geboren zu Schmiden, in der Nähe von Cannstadt, den 21. Juni 1792. Schon in seinem 18. Jahre (1805) trat er als Zögling in das evangelische Seminar zu Blaubeuren ein, wohin fünf Jahre zuvor schon sein Vater als Dean versetzt worden war. Weder in den Seminarjahren noch auch während seiner fünfjährigen Studienzeit auf der Universität Tübingen, die er im Jahre 1809 begann, trat Baur's Begabung in besonders auffallender Weise hervor, vielmehr bezeichnet es den soliden Charakter, den auch sein späteres Wirken nie verläugnete, daß er mehr allmählich sich hob und erst am Schlusse seines akademischen Laufes die erste Stelle unter seinen Altersgenossen einnahm. Die eigenthümliche Richtung indessen, welche hernach Baur's Studien nahmen, kündigte sich doch auch jetzt schon an. Wenn er hauptsächlich von Bengel — dem Enkel des großen württembergischen Theologen aus dem vorigen Jahrhundert — sich angezogen fühlte, so hatte dieß doch sicherlich seinen Grund nicht allein in der Bedeutung des Mannes überhaupt, sondern auch in dem Reize, den die von Bengel vertretenen Fächer — die mehr geschichtlichen Fächer — auf ihn ausübten. Wenn er daneben auch lebhaft philosophische Studien trieb und schon namentlich für Religionsphilosophie ein besonderes Interesse zeigte, so scheint dieses Studium ihn doch noch nicht zu einer kritischen Stellung gegen die supranaturalistische Theologie der älteren Tübinger Schule veranlaßt zu haben, so wenig auch seinem tieferen spekulativen Interesse die äußerlich verständige Art dieser Theologie homogen seyn konnte. Von diesem supranaturalistischen Standpunkte

ging auch noch Baur's früheste literarische Arbeit aus, die er während seiner kurzen Repetentenzeit im Jahre 1817 verfaßte — eine Recension von Kaiser's *Biblischer Theologie* (s. Vengel's *Archiv für Theologie* Bd. II. 3tes Stüd S. 656 f.) —; es bedurfte erst einer Anregung von anderer Seite, um ebensowohl die äußere als die innere Richtung seiner Studien näher zu bestimmen. In äußerer Beziehung wurde seine Richtung wesentlich auch bestimmt durch den neuen Beruf, welcher ihm im Jahre 1817 zu Theil, da er zum Professor an dem Seminar in Blaubeuern, dessen Zögling er nicht allzu lange vorher gewesen war, ernannt wurde. In dieser Eigenschaft hatte er philologische und historische Fächer den Zöglingen zu lehren, und sein theologisch gerichtetes Auge wurde nun wesentlich auf die Punkte gelenkt, an welchen das Christenthum innerlich oder äußerlich mit dem klassischen Alterthume zusammenhängt. Den Standpunkt aber, von dem aus er die ihm sich hier zunächst aufdrängenden Fragen zu beantworten habe, gab ihm wenige Jahre darauf die Schleiermacher'sche Glaubenslehre an die Hand. Der von Schleiermacher ausgehenden Anregung wird das Werk zugeschrieben, das in den nächsten Jahren reifte und im Jahre 1824 in zwei Theilen erschien: „*Die Symbolik und Mythologie*“. Diese Schrift war ein Versuch, die Religionsgeschichte — namentlich die klassischen Religionen — mit den Principien neuerer Religionsphilosophie zu beleuchten, ein Versuch, der, wenn er auch nach dem Urtheile Solcher, welche in die neueren Forschungen auf dem Gebiete der Religionsgeschichte tiefer eingeweiht sind, für unsere Zeit weniger positiven Werth mehr hat, doch zur Zeit seines ersten Erscheinens gebührende Anerkennung fand. Das Werk war ein deutliches Zeichen, daß Baur, obwohl mit großem Interesse seiner philologischen Berufsaufgabe dienend, doch das philosophische und theologische Interesse nicht verloren habe. Es reichten sich in diesem Werke drei Wissenschaften die Hände, deren eigenthümliche Verbindung und Mischung eine charakteristische Eigenschaft des späteren Wirkens von Baur werden sollte. Dieses Werk sollte denn auch entscheidend für seinen Lebensgang werden. Dasselbe lenkte die Aufmerksamkeit der maßgebenden Behörden auf ihn, als im Jahre 1826 sein früherer Lehrer, Prälat Vengel gestorben war und es sich um die Wiederbesetzung der erledigten Lehrstelle für historische Theologie handelte. Zwar hatte die Fakultät nicht ohne Bedenken gegen die sich in dem Werke kundgebende eigenthümliche theologische Richtung ihren Vorschlag machen können, und Baur selbst hatte geglaubt, den Antrag nicht ohne Bedenken in Bezug auf seine eigene Befähigung annehmen zu können. Allein ein höherer Wille entschied wider alle Bedenken und im Herbst 1826 trat Baur jugendlich mit seinem seitherigen Collegen und Freunde in Blaubeuern, Dr. Kern, in die akademische Laufbahn ein, in welcher er nun gerade 34 Jahre lang thätig sein sollte. Es waren friedliche und schöne Tage, die sich mit dieser neuen Wendung seines Lebens schlossen — Tage, die ihm bis an das Ende seines Lebens und vielleicht gerade in am allermeisten in dem Lichte einer gewissen Verklärung erschienen, Tage voll geistigen Schaffens — voll ernstster Werbelust. Zwar zunächst wurde es auch in dieser Beziehung noch nicht wesentlich anders. In dem Verhältniß nicht nur zu dem mit ihm eingetretenen und ihm auch theologisch so nahe stehenden Dr. Kern, sondern auch zu den übrigen Mitgliedern der Fakultät, Dr. Steudel und Dr. Schmid, hatte die theologische Differenz noch keinen Zwiespalt hervorgebracht. An Arbeit, an neuem geistigen rüstigen Schaffen konnte es in der That in dieser Zeit am wenigsten fehlen, da es für ihn galt, sich in das weite Gebiet der ihm zugewiesenen historischen Theologie einzuarbeiten, und die Zuhörerschaft, die seinen Hörsaal füllte, bestand zum Theil aus der jugendlichen Schaar, die schon im Seminar mit Begeisterung an ihm gehangen. Damit war aber eigentlich Alles gegeben, was Baur neben dem ihm zu Theil gewordenen Familienglück in seiner amtlichen Stellung zu seiner Befriedigung forderte.

Es ist wohl dieser Punkt, an dem wir stehen, der geeignetste, so viel über das innere und äußere Bild von Baur's Individualität zu sagen, als nicht nur das Interesse an sich verlangt, das ein so bedeutender theologischer Lehrer beanspruchen kann,

sondern als auch zum ganzen Verständniß seiner theologischen Richtung, die wir im Nachfolgenden zu schildern haben, nöthig erscheint. Der Unterzeichnete trat dem verstorbenen Meister zwar erst in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens persönlich näher, als bereits das Paar unter der Lebensarbeit gebleicht war, aber Allem nach kann auch das Bild seines früheren Lebens kein anderes gewesen seyn. Die hohe, äußerlich imponirende Gestalt schon war ganz geeignet, bei der Jugend, welcher er entgegentrat, Verehrung zu erwecken, umso mehr, da auf seinem Antlitz ein Ernst lag, der deutlich davon Kunde gab, daß dieser Mann ganz in seinem Berufe und in seiner Arbeit lebe. Es war eine Gelehrtengestalt im schönsten Sinne des Worts. Baur war ebenso weit entfernt von jenem linstischen Wesen, welches in früheren Zeiten den Gelehrten leicht zum Gegenstande wohlfeilen Spottes machte, als von der Eleganz und Gewandtheit der äußeren Erscheinung, die in unseren Tagen wohl auch vom Universitätslehrer angestrebt wird. Er repräsentirt in dieser Beziehung auch speciell die schwäbische Eigenthümlichkeit, der eine gewisse Unbeholfenheit allerdings anhaftet, der namentlich auch die Fähigkeit abgeht, im leichten Fluß der Rede sich gewandt darzustellen, der man aber doch bei aller äußeren Schlichtheit oft die innere Gebiegenheit leicht anfühlt. Wenn Baur's äußere Erscheinung ferner leicht den Eindruck machen konnte, daß er Vieles in seiner Umgebung nicht beachte, so hatte man doch dabei auch die Empfindung, daß nicht etwa ein Gelehrtenhochmuth zu Grunde liege, sondern eine wirkliche stetige Beschäftigung mit seinen geistigen Aufgaben. Denn die Wissenschaft — das war der eigentliche aufrichtige Cultus von Baur. Ihr diente er in wirklicher selbstloser Hingabe mit einer fast beispiellosen Aufopferung von Geistes- und Körperkraft. Was im übrigen deutschen Vaterlande als weitere Eigenthümlichkeit der Schwaben gilt — die Gemüthlichkeit —, trat bei Baur zurück. Er war im gewöhnlichen Leben auch im Umgange mit Solchen, die ihm am allernächsten standen, etwas einsylbig; es kam nie zu jenem Sichgehenlassen, welches die andere Seite zu seyn pflegt von jener wenig redfertigen Unbeholfenheit des Schwaben, — aber darum fehlte ihm doch das Gemüth nicht; es war — wie soll ich sagen — nur überwuchert von dem ihn beherrschenden Interesse des Gedankens, oder vielleicht besser: es war in einer ununterscheidbaren Einheit mit dem Verstandesinteresse. Baur war kein einseitiger Verstandesmensch, wie man schon gemeint hat und wie aus seiner intellektualistischen Auffassung der Religion hervorgehen könnte, sondern sein ganzes Gemüth war nur ausgefüllt von diesem großen Interesse der Erkenntniß. Es trat dieß nun eben namentlich im Verhältniß zur akademischen Jugend hervor, — was ihn für dieselbe so anziehend machte, das war die Begeisterung, mit welcher er seinen Stoff vortrug. War das Pathos seines Rathervortrags auch etwas monoton, die Aktion, die ihm bei seiner Art, das Manuscript zu benutzen, noch übrig blieb, etwas ungelent, — war der Styl, wenn auch weit entfernt von gelehrtem Kauderwälsch, doch in seinen langen Perioden oft etwas schwerfällig, wie mit Absicht bloße Eleganz und den Schein einer geistreichen Diktion vermeidend, ja oft geradezu schwerfällig, — so hingen wir doch mit Spannung an seinem Munde, in dem Gefühle, daß jedes kleinliche subjektive Interesse bei diesem Manne ganz im Interesse des Gegenstandes verschwinde. Ebenso wußten wir auch, daß Niemand als Baur ferner sey von irgend einem subjektiven Parteiinteresse, daß wir von ihm, auch sofern er unser Vorgesetzter war, als Mitglied des Inspektorats, in welches er nach seines Collegen Stendel Tode eintrat, nur geschätzt würden nach dem Maße des sittlichen Ernstes, mit dem wir uns der Betreibung unserer Studien hingaben.

Aus dieser Schilderung dürfte in der That sich einigermaßen auch die ganze wissenschaftliche Individualität Baur's erklären. Wenn Schleiermacher in der Gleichberechtigung, in dem Nebeneinanderseyn von Gefühl und Verstand seine Eigenthümlichkeit hatte, so war Baur mit der bemerkten Identifikation sein gerader Antipode; wenn jener in diesem Dualismus die Vielseitigkeit des Interesses sich als auszeichnende Eigenschaft bewahrte, so war Baur's Kraft die in seinem Monismus liegende Einseitigkeit; wenn

bei jenem die galvanische Operation der beiden in ihm vorhandenen Säulen willig Funken sprühte eigenthümlich tiefstinniger Gedanken, so war Baur's Natur eine mehr historische, auf die ernste Erarbeitung seiner Resultate angelegte. Dieser historische, substantielle Zug bei Baur war aber ebenso wie die mythische Auffassung des Wissens etwas, das ihn natürlich zu der ein eigenthümlich schwäbisches Gepräge nicht verläugnenden Hegel'schen Philosophie hinübertreiben mußte. Wenn daher schon gesagt worden ist, daß Baur, wenn überhaupt nach einem Vorgänger, weit eher nach Schleiermacher als nach Hegel zu nennen seyn würde, so ist das doch wohl eine Paradoxie, die einem ziemlich offen vorliegenden Thatbestande widerspricht und darum wohl eines ziemlich subtilen Beweises bedürfte. Baur selbst nennt (*Neueste Kirchengesch.* S. 195) die Christologie das Hauptstück der Schleiermacher'schen Glaubenslehre — gewiß mit Recht. Wenn er nun in diesem Hauptstück mit dem eindringendsten Scharfssinn die Bestimmungen Schleiermacher's einer verwerfenden Kritik unterzog, so muß doch wohl gesagt werden, daß Baur im letzten Grunde seines Denkens sich von Schleiermacher geschieden wußte. Und wenn Baur an Schleiermacher's Christologie Nichts mehr zu tadeln weiß, als die Behauptung der Einheit des Urbildlichen und Geschichtlichen, wenn er dagegen eben den Satz geltend macht, daß die Idee sich nicht in Einem Individuum erschöpfe, sondern in der ganzen Menschheit explicire, so ist deutlich genug, daß diese Einwendung von der Hegel'schen Philosophie ausgeht — wenn ferner der Standpunkt Schleiermacher's überhaupt als ein subjektiver bezeichnet und verlangt wird, daß dagegen der wahrhaft objektive Standpunkt eingenommen und die christliche Gemeinschaft in ihrer Geschichte als That des absoluten Geistes begriffen werde, — so leuchtet sofort ein, wie Baur in dem spekulativen Fortschritte zu Hegel auch einen geschichtlichen hoffen konnte. Es kann sich nur fragen, wann bei Baur dieser Uebergang zur Hegel'schen Weltanschauung sich vollzog, und in dieser Beziehung werden wir eben auf die frühesten Zeiten seiner Tübinger Thätigkeit zurückgewiesen, und je mehr Baur's ganze geistige Organisation auf eine der Hegel'schen verwandte Anschauung hintrieb, desto unmerklicher — werden wir voraussetzen dürfen — vollzog sich in ihm selbst dieser Uebergang; — und da er nicht nur nach Beruf, sondern auch nach Neigung eben nicht systematische, sondern historische Theologie zu treiben hatte, seine Grundsätze also auf einem Gebiet anwenden konnte, auf dem die letzten Konsequenzen nicht sogleich hervortraten, so konnte er zunächst in der Stille diese neu gewonnenen Anschauungen anwenden. Wenn auch Baur selbst wohl nie in der Illusion voller Versöhnung zwischen der absoluten Philosophie und dem kirchlichen System befangen war, so witterte doch die in solcher Illusion befangene Welt noch nicht die Tragweite der Kategorien, welche Baur nun auf die Dogmengeschichte anzuwenden begann, — und eben weil der Weg Baur's ein regreßiver war, weil er im Ganzen nicht von der neutestamentlichen Theologie aus vorwärts, sondern von der Dogmengeschichte aus rückwärts ging, konnten auch ihm selbst die letzten Ergebnisse seiner Principien für Auffassung der Geschichte sich verthun. In dem ersten Abschnitt seiner akademischen Wirksamkeit fällt neben etlichen kleineren Arbeiten und Programmen und den größeren dogmengeschichtlichen Monographien — über den Monachismus und über die Gnosis — sowie der Gegenschrift gegen Röhlert, hauptsächlich nur die Abhandlung über die Parteien in Korinth als ein die spätere Sturm- und Drangperiode weissagendes Produkt. In der That ist in dieser Abhandlung bereits die feste Stellung von Baur eingenommen, von der aus er hernach den Kampf aus den Angeln zu heben unternahm. Aber noch steht die Abhandlung friedlich in der Tübinger Zeitschrift neben den Ergüssen seines alten supranaturalistischen Collegen Steudel. Es war erst das Jahr 1835, das auch für Baur entscheidend wurde, der volle Wendepunkt zwischen der älteren Tübinger Schule und der neuen, die wir hier zu behandeln haben. Daß der Anstoß zu dieser Krise nicht von Baur selbst, sondern von einem seiner Schüler ausging, hat man ihm schon sehr ungünstig ausgelegt. Einerseits konnte es scheinen, als ob Strauß nur kühner und rücksichtsloser angese-

chen habe, was Baur aus äußeren Rücksichten klug verschwiegen, andererseits wollte schon behauptet werden, daß Baur's ganze Anschauung eigentlich erst durch das Werk von Strauß ihre bestimmte Richtung genommen habe und der Lehrer zum Schüler des Schülers geworden sey. Wenn aber gegen ersteren Schein nicht nur Baur's Karakter überhaupt, sondern auch speciell die Thatsache spricht, daß Baur mit allem Nachdruck für Strauß eintrat, als die äußeren Folgen seines Werkes das Haupt desselben trafen, so ist schon das bisher Mitgetheilte genügend, die andere Ansicht zu widerlegen. In der That hat sich Strauß, der schon im Seminar zu Blaubeuren zu Baur's Füßen gesessen war, stets als Baur's Schüler bekannt, und wenn aus dem Kreise der Männer, die gleichzeitig mit Strauß an den beiden Stätten der Vorbildung Baur's Unterricht genossen hatten, eine größere Zahl der Begabtesten ähnliche Bahnen wie Strauß einschlug, so ist dieß ein ziemlich sicherer Hinweis darauf, daß Baur in der That zur Betretung dieser Bahn den Aufstoß gab. Freilich ist damit nicht ausgeschlossen, daß nicht die Schüler in rascherem, ungezügelterem Gange Resultate vorwegnahmen, die der Meister erst auf langsamem Wege zu erringen bemüht war. Baur selbst hat diesfalls gegen die bekannte, von Strauß im Leben Märklin's gebrauchte Vergleichung zwischen seiner eigenen und der Baur'schen Methode im Wesentlichen keine Einwendung erhoben, — und ist dem wirklich so, daß Baur die regelrechte Belagerung leitete, während Strauß im Sturm die Festung zu nehmen suchte, so wird auch im Namen von Baur zugegeben seyn, daß allerdings das Strauß'sche Leben Jesu auch für ihn selbst die Bedeutung hatte, ihn über manche Consequenzen seiner eigenen Ueberzeugungen aufzuklären, daß der Boden für seine eigene Arbeit geebnet wurde, daß er durch dieses Werk erst den Impuls erhielt, seine Thätigkeit mehr als bisher auf das Feld der biblischen Kritik und die Geschichte des Urchristenthums zu concentriren. Insofern ist das Strauß'sche „Leben Jesu“ der Anfangspunkt der Tübinger Schule, — aber keineswegs steht die Sache so, daß Baur sich ohne Weiteres die Strauß'schen Resultate angeeignet hätte; durch die genialen Sprünge des Schülers ließ sich der Meister nicht aus dem sicheren, gemessenen Gange bringen, der ihm Bedürfnis war, da er, so treffend und sicher auch sein Blick war, doch nach seiner soliden Natur Alles sicher erarbeiten und begründen wollte. Der Einfluß des Meisters mit seiner Methode war es auch, der den vorzeitigen Abschluß der durch Strauß hervorgerufenen Krisis in Württemberg verhinderte; während in Norddeutschland das dogmatisch-philosophische Element, losgerissen von dem Boden eindringender historischer Studien, zu einer jähen Katastrophe führte, welche mit dem Aufhören der Hallischen Jahrbücher eintrat, führte der gemessene Gang Baur's nun eine verhältnismäßig lange Blüthezeit der Tübinger Schule herbei, deren Früchte nicht verloren gehen sollten. Es war zwar keineswegs so, daß Strauß oder Baur unbedingten Beifall in ihrer Heimath gefunden hätten. Die wissenschaftlichen Proteste gegen das Leben Jesu stammten zum nicht geringen Theil eben aus der Heimath des Verfassers. Baur blieb im Kreise seiner nächsten Kollegen isolirt, und die Lücken, die bald durch Steudel's und Kern's Tod in der Fakultät gerissen wurden, wurden keineswegs in seinem Sinne wieder beseht, vielmehr trat in eine derselben ein Mann, der in der Bestreitung von Strauß sich bereits bemerkbar gemacht hatte und — die gerade entgegengesetzte Einseitigkeit von Baur in scharfem Typus repräsentirend — sich zu einem starken Gegengewicht gegen ihn qualificirte, aber so mächtig war gleichwohl der Einfluß Baur's auf die akademische Jugend und nicht am wenigsten auf die Begabtesten derselben, daß dem Fernerstehenden der Name Baur's ganz dominirend erscheinen konnte und der Name Tübingen, der kaum noch in der Mitte rationalistischer Fakultäten für eine Dase gläubiger Theologie galt, zum Schrecken werden konnte für diejenigen, welche die Bühne nicht den Versuchungen des Unglaubens aussetzen wollten. Es konnte dieß umsomehr so scheinen, als die Zahl derer, welche sich als Mitarbeiter Baur's um ihn gruppirten, mit wenigen Ausnahmen, unter denen Hilgenfeld und Ritschl die namhaftesten sind, sich aus der Zahl der schwäbischen Landsleute rekrutirten. Was

Daur mit der Abhandlung über die Christuspartei begonnen, das setzte er nun in den Abhandlungen über die Pastoralbriefe (1835), über den Römerbrief (1838) und über den Ursprung des Episcopats, sämmtlich in der Tübinger Zeitschrift, fort, um mit seiner Arbeit über den Apostel Paulus (1845) diese Reihe von Untersuchungen abschließend zusammenzufassen, neben welchen Daur freilich noch durch seine große Monographie über die Trinitätslehre sein fortdauerndes Interesse auch für diesen Gegenstand seiner akademischen Wirksamkeit für die Dogmengeschichte an den Tag legte. War er von der Dogmengeschichte aus rückwärts gegangen auf die apostolische und nachapostolische Literatur, so benutzte er nun die hier gewonnenen Resultate, um regressiv die Evangelien selbst in's Auge zu fassen, und man kann sagen, daß — indem er die Abhandlungen über diesen Gegenstand in den kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1848 zusammenfaßte — er im Wesentlichen seine kritische Arbeit überhaupt zum Abschluß gebracht hatte und nun eine durchgeführte und begründete Anschauung über die ganze Geschichte des Kanons aufweisen und auf den Ruhm Anspruch machen konnte, daß wenn Strauß als Stürmer ihm einst den Boden geebnet für seine Kritik, er umgekehrt jetzt erst für einen Schreiber des Lebens Jesu einen festen Standort geschaffen habe. Hier bei dieser auf den Kanon bezüglichen Kritik hatte sich nun Daur auch der regsten Theilnahme zu freuen. Nicht nur in der von seinem treuesten Schüler Zeller seit 1842 herausgegebenen Zeitschrift, den theologischen Jahrbüchern, ließen seine Schüler Zeller, Schwegler, Hilgenfeld, Rößlin, Pland, Ritschl u. A. ihre Stimmen vernehmen, sondern auch in größeren Werken verarbeiteten sie die von ihm empfangenen Anregungen. Daur's eigenen zusammenfassenden Arbeiten war namentlich Schwegler im Jahre 1846 mit seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters vorausgeeilt, — freilich in jugendlichem Eifer dem gemessenen kritischen Gange des Meisters nicht ganz ähnlich, während dagegen Rößlin in seinem Johanneischen Lehrbegriff — wie in seinen Untersuchungen über die synoptischen Evangelien — an Rührtheit dem Meister vielleicht überlegen, umgekehrt das Passende, Glänzende in der Darstellung vermissen ließ, das gerade an Schwegler das Auszeichnende ist, Zeller dagegen in seinen Arbeiten durch Klarheit und Abrundung sich ebenso auszeichnete wie durch eindringenden Scharfsinn. Das Angegebene schon mag vorläufig genügen, uns einen Blick thun zu lassen in die Fülle der Arbeit und des Lebens, das namentlich im Anfange der vierziger Jahre durch Daur's Anregung in die Behandlung der Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit gekommen war. Die Zuversicht, mit der die kritischen Resultate getragen wurden, ließ die Spuren der absoluten Philosophie noch deutlich erkennen, von der sie ausgegangen war, und es konnte nicht Wunder nehmen, wenn unwillkürlich Viele in diese Kreise gezogen wurden, die später andere Bahnen suchten, weil sie doch eigentlich invita Minerva hineingezogen waren. Wie in so viele andere wohlgeordnete Verhältnisse — griff der Sturm des Jahres 1848 auch in die Entwicklung der Tübinger Schule ein. Zunächst wurde überall das Interesse so ausschließlich auf das politische Gebiet gelenkt, daß diese wissenschaftlichen Fragen überhaupt an allgemeiner Theilnahme verloren. Gerade die kritischen Geister hatten für ihre Kritik einen Boden gefunden, auf welchem sie bedeutendere Erfolge erzielen zu können schienen. Und als sehr bald das Ende dieser politischen Kritik gekommen war, brachte die Abspannung zugleich auch ein erhöhtes Bedürfnis nach Positivität auf religiösem Gebiete mit sich, das in manchen Kreisen so weit ging, daß die Tübinger Kritik eigentlich gar nicht mehr auch nur polemisch beachtet wurde. Theils der äußeren Ungunst der Umstände weichen, theils auch wohl innerlich unbefriedigt, zogen sich Daur's bedeutendste Mitarbeiter auf andere Gebiete zurück. Zeller, obwohl literarisch noch immer in den bis zum Jahre 1857 fortgesetzten theologischen Jahrbüchern thätig, sah sich doch genöthigt, in der Philosophie seine Hauptaufgabe zu suchen, — Schwegler begann sein kritisches Talent auf die Kirchengeschichte Roms anzuwenden; etwas später ging Pland zur Philologie, Rößlin zur Aesthetik über, und als der Unterzeichnete kurz nach dem Beginn dieser dritten Epo-

in der Geschichte der Tübinger Schule die Universität bezog, fand er in Daur zwar immer noch den hochgeachteten, Begeisterung erzeugenden Lehrer, — aber derselbe stand doch schon einsam da, und es ist nicht zu läugnen, er fühlte diese Vereinsamung auch tief. Es ist darum auch wohl verzeihlich, wenn er, mehr als billig war, den äußeren Verhältnissen die Schuld davon beimaß und sich über den Mangel an Muth namentlich bei jüngeren Theologen beklagte, von denen er gern voraussetzte, daß ihre Abwendung von ihm auf nicht ganz redlichen Motiven beruhe. Aber unlängbar über sah dabei Daur Mehreres. Er selbst hatte eigentlich nie in einem kirchlichen Amte gestanden — wenigstens konnte das Predigtamt, das er in Tübingen mit zu verwalten hatte, aber seit 1848 abgab, nicht wohl als kirchliches im engeren Sinne gelten —; darum konnte er auch schwer den Conflict verstehen, der sich in dem Bewußtsein derjenigen seiner Schüler erheben mußte, die mit den Resultaten seiner Kritik sich zur Bekleidung eines kirchlichen Amtes berufen ließen, — und doch trug eben dieser unlängbare Widerspruch zwischen den Bedingungen einer kirchlichen Wirksamkeit und der von Daur vorgetragenen Wissenschaft zu dieser Isolirung mindestens eben so viel bei, als die äußere Ungunst, die einen Zeller und Schwegler um den theologischen Ratheder brachte. Entweder nämlich mußte dieser innere Conflict durch einen Bruch mit der Kritik gelöst werden oder es mußte ihm vorgebeugt werden durch Uebergang zu einer anderen Berufsthätigkeit, wie denn z. B. der Unterzeichnete keineswegs der einzige seiner Studiengenossen ist, der eben, weil er durch Daur's Anschauungen eingenommen war, sich von dem ihn so sehr anziehenden theologischen Studium zum philologischen zu wenden den Entschluß gefaßt hatte. Theils aber hing die eintretende Isolirung Daur's noch mit einem anderen Umstande zusammen, den er eben so wenig sich gestehen konnte. Gerade je vollständiger die Resultate der Gesamtanschauung vorlagen, desto leichter konnten Licht und Schatten nun erkannt werden, — je mehr der Kampf zu einem relativen Abschluß gelangt war, desto mehr schien es geboten, die Asten da und dort zu revidiren, wohl auch einiges Terrain, das in der Hitze des Kampfes zu voreilig besetzt worden, in der Stille wieder preiszugeben. Schon die schriftstellerische Thätigkeit des Meisters selbst, die wir als Synthese seiner biblischen und dogmengeschichtlichen Arbeit ansehen können, die, eingeleitet durch das Werk über Epochen der Kirchengeschichtsschreibung, in den beiden Schriften über das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte und über die Kirche vom vierten bis sechsten Jahrhundert ihre Blüthe hatte, zeigte manche Modificationen, ja — so wenig Daur es Wort haben wollte — sogar Retractionen. Konnte es auffallen, wenn etliche Jünger, die in der Hitze des Kampfes mit ihm durch „Dick und Dünn“ gegangen waren, diese Modificationen noch weiter ausdehnten? — je mehr auch die Gegner nothgedrungen Vieles von Daur annehmen mußten, desto unvermeidlicher war eben doch wieder die Bildung einer gewissen, von Daur so sehr perhorrescirten Vermittelungstheologie, — je mehr manche Resultate der Daur'schen Kritik in das allgemeine theologische Bewußtsein eindrangen, desto mehr mußten die Grenzen der strengen Schule sich verrücken und der Rückschlag, den die Schule erfuhr, war so allerdings nicht nur ein äußerlich motivirter, sondern auch ein innerlicher. Es war nicht nur Ritschl, der in der zweiten Auflage seiner „Entstehungsgeschichte der altkatholischen Kirche“ eine von Daur allzu bitter empfundene Wendung nach der rechten Seite hin nahm, sondern auch Hilgenfeld drohte eine literarhistorische Kritik der Tendenzkritik entgegenzusetzen, und wenn es hier nicht zum völligen Bruche kam, vielmehr Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie nach dem Eingehen der Zeller-Daur'schen Zeitschrift vom J. 1858 an Daur's Organ wurde, so lag darin doch gewissermaßen ein Bekenntniß, daß die Schule als Tübinger aufgehört habe, denn so sehr auch immer noch in Daur's Hörsälen eine für ihn begeisterte theologische Jugend sich drängte, so war doch neben ihm nicht nur der früher schon erwähnte theologische Lehrer zu einer Daur an Umfang der akademischen Wirksamkeit ebenbürtigen Macht herangereift, sondern auch seine Schüler selbst waren gegen ihn etwas kritischer gestimmt. Die böse

Jugend war geneigt, bei aller Hingabe, die sie ihm entgegenbrachte, doch die fortwährende „Schärfung der Gegensätze“ oder die „unaufhörliche Entwicklung der Idee“ zu ironisiren, und die auch in Tübingen vertretene Vermittlungstheologie war selbst für ausgesprochene Anhänger Baur's nicht mehr nur ein Gegenstand sonderbarer Verachtung. So konnte es denn geschehen, daß die „Tübinger Theologie“ schon vor Baur's Tode nicht mehr ausschließlich die negative und destruktive war, und als Baur nun im J. 1860 durch wiederholte Schlaganfälle der rastlos fortgesetzten Arbeit entrissen wurde, da hatten wir, die wir am 5. Dezember des genannten Jahres trauernd seinem Sarge folgten, nicht allein den Eindruck, daß ein großer Meister geschieden sei, die erste Zierde unserer alma mater, sondern auch den, daß eine ganze theologische Epoche mit ihm zu Grabe gehe und daß, so unvergänglich sein Wirken für die Theologie sein werde, sein Werk doch keineswegs unmittelbar eine Fortsetzung erhalten werde. Es war ein Eindruck, der sich bisher nur befähigen konnte. Wenn auch Männer wie Rein und Baur's unmittelbarer Nachfolger, Weizsäcker, an noch so viel Fäden mit Baur zusammenhängen, sie vertreten doch eine im Wesentlichen verschiedene Grundanschauung, und diejenigen schweizerischen Theologen, die seinen Namen auf ihre Fahne geschrieben haben, könnten doch höchstens einen Altweibersommer der Schule repräsentiren.

Es ist im Vorherigen der Versuch gemacht worden, eine Uebersicht der Entwicklung der Tübinger Schule auf Grundlage des individuellen Lebensganges ihres Stifters zu geben, aber der Unterzeichnete würde nicht nur eine Versündigung an dem Geist dieses Meisters, den er seinen Lehrer nennen durfte, begehen, sondern auch gegen sein eigenes wissenschaftliches Gewissen handeln, wollte er den Versuch einer Entwicklung der Resultate dieser Kritik, welcher die weitere Aufgabe dieses Artikels ausmacht, nicht mit einigen Betrachtungen über den Zustand der Theologie überhaupt einleiten zu der Zeit, als die Tübinger Schule in die Arbeit eintrat. Baur selbst hat die Zeit, in welche die Anfänge seiner Arbeiten fallen, als Restaurationsepoché bezeichnet — und gewiß in mancher Beziehung mit Recht. Der Geist nicht allein unseres Volkes, sondern eigentlich aller europäischen Völker hatte sich seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts in gewaltsamer Weise von den Fesseln der Tradition losgerissen, war im eminenten Sinne unhistorisch geworden, und nicht am wenigsten hatte die Theologie darunter zu leiden. Noch ehe das politische Gebäude unserer deutschen Staatsverfassung zusammenbrach, war längst das Gebäude traditioneller Theologie zerbrochen, aber auch ehe es zu einer politischen Reaktion kam, ehe die Deutschen daran gingen, auf den Trümmern des alten ein neues Gebäude einzurichten, hatte die Philosophie sich aufgemacht, großartige systematische Gebäude zu errichten, um welche sich auch die Theologen gruppirten, aber freilich, um bald zu erkennen, daß ohne historische Grundlagen, ohne Wiederanknüpfung an den abgerissenen Faden der Tradition ein Neubau nicht möglich sei. Die deutsche Welt hatte sich an den Versuchen, Systeme aus den Gesetzen des autonomen Geistes heraus zu bauen, überlebt und dürstete nach Positivem. Da war es die Hegel'sche Philosophie, die den Versuch machte, die alte autonome Methode mit der historischen zu verbinden und die im Wesen des Geistes liegenden immanenten Gedanken in den Erscheinungen der Geschichte wiederzufinden und so aus der dogmatischen in die historische Epoche überzuleiten. Es dürfte sich aus dieser Betrachtung erklären, warum nach Schleiermacher's Hingang die Tübinger Schule, — obgleich wesentlich eine historische — und dogmatisch unproduktiv, doch nun der Gegenstand allgemeinen Interesses wurde, die einzige Richtung, die zunächst eine Schule bilden. Das Vertrauen in die dogmatische Produktionskraft war erschöpft, und man fing an, sich auf die Grundlagen zu besinnen, auf die erst ein dogmatisches Gebäude errichtet werden zu können scheint. Wenn diesen Zug zur geschichtlichen Betrachtung die Tübinger Schule mit der ganzen Zeit, in der sie entstand, theilt und wenn sie in der Art und Weise ihrer Geschichtsbetrachtung im Ganzen eben doch nur die auch anderwärts in Aufnahme gekommenen Hegel'schen Kategorien gebrauchte, so hatte sie ihre Eigen-

thümlichkeit wesentlich in dem Stoffe, auf den sie diese Kategorien anwandte, nämlich auf die Betrachtung des Kanon — auf die Geschichte der Entstehung des Christenthums. Dieß ist der Punkt, auf dem die neuere Tübinger Schule mit der älteren zusammenhängt. Auch das Auszeichnende der letzteren war, daß ihr Supranaturalismus ein biblischer war, daß sie sich bestrehte, rein auf dem Grunde der Schrift die Glaubenslehre aufzubauen. (Vergl. die Schilderung, welche Baur selbst von dieser Schule gibt, in Klügel, Geschichte der Universität Tübingen, S. 216—247 und den Artikel „Tübinger Schule, ältere“, von Landerer in dieser Encyclopädie.) Während Baur mit seinen Schülern es sich nun zur Aufgabe machte, diese Grundlage der alten Tübinger Theologie zu untersuchen, wurde bald neben ihm der Versuch gemacht, die alte Tübinger Theologie in höherer und positiverer Weise fortzusetzen, und während das übrige Deutschland der Kampf um die sekundären Quellen des Glaubens, der Kampf zwischen Confession und Union durchtobte, wurde, der alten Tradition Tübingens getreu, hier die Frage zwischen der pneumatischen und kritischen Auffassung der Schrift gestellt und alle Kräfte angewandt an die Erforschung und Ausbeutung der primären Quellen. Indem nun aber die neuere Tübinger Schule mit größerem Ernst, als dieß sonst irgend wo geschehen, versuchte, die philosophischen Prämissen auf die Geschichte der ältesten christlichen Kirche und insbesondere auf die Geschichte des Kanons anzuwenden, war sie dazu bestimmt, nicht allein den Schein vollkommener Versöhnung zwischen Philosophie und Religion aufzuheben, sondern auch die Inadäquatheit philosophischer Kategorien überhaupt zu den Thatfachen der Geschichte an den Tag zu bringen. In der That mußte gerade die Baur'sche Schule dazu dienen, auch in der Theologie eine Periode der Empirie einzuleiten und die Versuche anzuregen, die seitdem gemacht wurden, der Schleiermacher'schen Empirie des religiösen Subjekts die objektive Empirie der heiligen Geschichte an die Seite zu setzen als zweite Quelle der Religion und der ganzen Richtung der Zeit gemäß, auch in der Theologie die Gedanken den Thatfachen abzulauschen, nicht mehr die Geschichte nur im Gegensatz zu betrachten zu der systematischen Erkenntniß oder nur als Symbol für die letztere. Ist damit, wie wir hoffen, die Bedeutung der Tübinger Schule für die gesammte Theologie überhaupt, deren Lösungswort die geschichtliche Auffassung des Christenthums in einer oder der anderen Weise ist, nicht unrichtig charakterisirt, so handelt es sich nun weiter um die Frage nach den speciellen Vorarbeiten in den Fächern, auf welche sich die Thätigkeit Baur's und seiner Schüler concentrierte, d. h. in den Fächern der Kirchengeschichte und der neutestamentlichen Kritik.

In ersterer Disciplin war der unfruchtbare Pragmatismus rationalistischer Geschichtschreibung bereits durch die zwei großen Geschichtschreiber unseres Jahrhunderts, Gieseler und Meander, überwunden. Ersterer hatte diesem Pragmatismus in klassischer Weise die Zeugnisse der Quellen gegenübergestellt, und indem er jede Zeit in ihrer Sprache zum Worte kommen ließ — man möchte fast sagen, mit rauher Hand sich einer Behandlung der Geschichte entgegengestellt, welche überall den Maßstab ihrer eigenen Gedanken anlegte. Meander dagegen, zwar voll Liebe für die subjektive psychologische Entwicklung hatte doch gezeigt, daß in der Geschichte mehr sey, als nur das Spiel endlicher Gedanken und Absichten, ein göttliches Walten, göttliche Gedanken erkannte er wieder in dem menschlichen Gedanken der Geschichte. Aber es hing mit der Eigenthümlichkeit Beider zusammen, daß die Dogmengeschichte zu kurz kam. Gieseler in seiner gewaltigen Objektivität fand für die Gedankenbildung der verschiedenen Zeiten keinen Raum; er hing darin mit dem Rationalismus zusammen, daß er auf den eigentlich innerlichsten Proceß der Geschichte sein Augenmerk noch nicht richtete. Meander seinerseits war eben durch die subjektive Richtung seiner ganzen Theologie gehindert, die objektiven Mächte des Gedankens genauer in ihren Consequenzen zu beobachten. Der Rationalismus ging ihm in der atomistischen Weise seiner Betrachtung nach. Es war doch erst Baur, der in der Dogmengeschichte, dieser bisher als unnützes Außentwerf, höchstens als Mittel gegen den horror vacui rationalistischer Dogmatik benutzten Dis-

ciplin die eigentliche Seele der Kirchengeschichte entdeckte, und indem er in ihrem Gange zumeist die Entwicklung objektiver, die Geschichte überhaupt beherrschender Gedanken verstehen lehrte, machte er sie für die Dogmatik erst fruchtbar und bot in ihr, doch in tieferem Sinne als die rationalistische Dogmatik, einen gewissen Ersatz für die mangelnde positive Ausführung der Dogmatik. Wie Neander der Vater biographischer Monographien wurde, so wurde Baur der Vater der dogmenhistorischen Monographie. — Wie aber mit dieser dogmenhistorischen Richtung innerhalb der Kirchengeschichte eine wesentliche Einseitigkeit, ein tiefer principieller Mangel seines ganzen Standpunktes zusammenhängt, davon wird weiter unten geredet werden. Diese dogmenhistorische Richtung war es, durch welche Baur auch vorzugsweise auf die Grundlage aller Dogmengeschichte, auf den Kanon sich hingewiesen fand. — Die Geschichte der äußeren Kirche kann es versuchen — ja muß es bis zu einem gewissen Grade versuchen, dießseits des Kanons ihren Ausgangspunkt zu nehmen, der Versuch, das Dogma in seinen letzten Wurzeln zu verfolgen, führte nothwendig in den Kanon hinein.

Bekannt nun ist die eigenthümliche Stellung des Rationalismus wie des Supernaturalismus zu der Lehre vom Kanon. Das ganze kritische Salz, das der Rationalismus in sich schloß, wurde wesentlich auf dem dogmatischen Gebiete verbraucht. Auch wo der Rationalismus, wie schon in Semler, sich ex officio an die Geschichte des Kanons machte, war es eine durchaus dogmatische Kritik. Es ist die Auffassung, die der Rationalismus vom Kanon hatte, an dem Bilde des bekannten Paulus'schen Werkes hinlänglich gezeigt worden; es ist auch gezeigt worden, wie im Ganzen in Bezug auf die Lehre vom Kanon zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus kein wesentlicher Gegensatz herrschte. Neben dieser kritischen Indolenz im Allgemeinen hat sich denn freilich in einzelnen Erscheinungen der Rationalismus kritisch mit der bodenlosesten Willkür geltend gemacht, die wenig geeignet war, zu einer tieferen Begründung der Kritik beizutragen. Wohl regte sich neben der Unkritik und den genannten kritischen Extravaganzen auch eine nüchterne Art von Kritik im Anschluß an die auch auf andern Gebieten erwachende historische Kritik (vgl. den Art. „Kanon“ in d. Real-Encyclopädie). Namen wie Eichhorn, Hug, Schleiermacher bezeichnen die Anfänge einer Kritik, welche die namentlich auf dem Gebiete der klassischen Philologie herrschend gewordenen Grundsätze auch auf die kanonischen Schriften anzuwenden begann. Baur selbst hat diese Methode die abstrakt kritische genannt, sofern diese Kritik ihren Standpunkt nicht in den geschichtlichen Verhältnissen der Urkirche überhaupt nahm, sondern die einzelnen Schriften als literarische Produkte für sich betrachtete. Es ist wohl nicht zu läugnen, daß Baur Recht hat, wenn er behauptet, daß man auf diesem Wege immer nur zu Möglichkeiten komme, von denen eine eben so viel oder eben so wenig für sich habe als die andern. So wenig diese Arbeiten zu unterschätzen sind und so sehr die Rücksichtung dieser Art von Kritik sich an Baur selbst gerichtet hat, so bleibt es doch charakteristisch, daß die kritischen Arbeiten selbst sich als Hypothesen, Versuche, Probabilia, bezeichneten.

Ob freilich die Unsicherheit, die auf diesem Gebiete um sich gegriffen hatte, schon so groß war, daß Strauß sein tumultuarisches Verfahren in Bezug auf Quellenkritik damit rechtfertigen konnte, daß er eigentlich nur das Resultat der bisherigen Entwicklung gebe, bleibt noch sehr die Frage. Es ist nur so viel wahr, daß die Quellenkritik noch keineswegs weit genug erflart war, um von sich aus dem Strauß'schen Verfahren wesentlichen Widerstand entgegenzusetzen. Betrachtet man das Strauß'sche „Leben Jesu“ von dieser Seite, so kann dasselbe nur auf eine Linie gestellt werden mit der Subjektivität des rationalistischen Verfahrens, das Goethe ein für alle Mal am treffendsten geschildert hat mit den Worten: „Kommt mir ein Gedanke von ungefähr, so rede ich, wenn ich Christus war.“ Es war eine durch und durch dogmatische Kritik, die hier geübt wurde — wie die Paulus'sche Exegese; der Begriff des Mythos war zur positiven Erklärung des Wunderbaren an der Geschichte Jesu eben so willkürlich vorausgesetzt, als von Paulus der Gedanke einer natürlichen, vom Erzähler nur nicht wahr-

angegebenen Vermittelung. Freilich lag gerade in diesem Begriff des Mythos, der hier zur Erklärung der Entstehung der evangelischen Geschichte angewendet wurde, die wahre Eigenthümlichkeit des Strauß'schen Standpunktes. Der Begriff des Mythos war zwar längst nicht nur auf außerschristliche Religionen, sondern auch auf einzelne Theile der evangelischen Geschichte angewendet worden, aber daß nun die ganze evangelische Geschichte, die historische Person Christi selbst, im Hegel'schen Sinne zum Mythos gemacht wurde, dieß war das Neue-Epochemachende. Es lag darin die Zurückwendung der Philosophie, der dogmatischen Richtung zur Geschichte. Wenn Strauß vermöge seines einseitig dogmatischen Standpunktes bei der Kritik in die alte Zeit zurückschaut, so liegt in der im Begriff des Mythos gegebenen Unterscheidung zwischen Idee und Geschichte die Fortführung der Hegel'schen Philosophie zur historischen Kritik auf dem Gebiete des N. Testaments. Der postulirten Identität zwischen dem historischen und urbildlichen Christus, wie wir sie bei dem hier an Kant anknüpfenden Schleiermacher finden, hatte die Hegel'sche Schule die Anschauung entgegengesetzt, daß überhaupt in der Geschichte sich die Idee explicire, daß aber eben darum kein einzelner Punkt der Geschichte absolute Bedeutung haben könne, am wenigsten im Vergangenen, sondern daß das Prädikat der Absolutheit höchstens dem Ende der Geschichte — dem Punkte, auf den sich der Geist eben jetzt erhoben, zukommen kann. Indem nun die Hegel'sche Philosophie das Christenthum als Einheit ansah und zunächst an die kirchlich geltende Dogmatik sich hielt, konnte sie im Christenthume nur das gegenwärtige Ziel der Religionsentwicklung sehen oder die absolute Religion, wie in sich selbst die absolute Philosophie, und es konnte nun das bekannte Spiel mit der Identität von Vorstellung und Begriff gespielt werden, welches das Verhältniß des historischen und idealen Christus im Wesentlichen um nichts klarer machte, als die bekannte ähnliche Zweiseitigkeit der de Wette'schen Glaubenslehre. Das Verdienst des Strauß'schen „Lebens Jesu“ war es, nicht nur die negative Seite des Begriffs gegenüber der Vorstellung geltend gemacht zu haben, sondern das Christenthum selbst nicht nur als Dogmatik, sondern von seiner historischen Seite aufgefaßt zu haben — als eine geschichtliche Erscheinung. Freilich war auch dies Eingehen auf die geschichtlichen Urkunden nur ein einseitiges — auch von Hegel'schen Prämissen aus einseitig negatives. Das Entwicklungsmoment, das positiv diese ältesten Urkunden sind, wußte er nicht anzugeben; es blieb dabei, daß der geschichtliche Christus nicht der absolute, ideale seyn könne, daß die ganze Geschichte Christi nur Mythos, nur Vorstellung einer Idee sey. Nicht nur die Träumer von einer absoluten Versöhnung zwischen Philosophie und Religion innerhalb der Hegel'schen Schule hatten Grund, gegen diese negativen Resultate zu protestiren, sondern auch ein selbstbewußter Hegelianismus hatte das Recht, positivere Resultate zu verlangen. Richtete man einmal auf das historische Moment im Christenthum sein Augenmerk, so hatte auch die Geschichte des Christenthums selbst das Recht, eben so positiv begriffen zu werden, wie die anderen historischen Erscheinungen.

Es ist klar, wie hieran eben die Arbeit einer von Hegel ausgehenden Geschichtsbetrachtung anknüpfen und eingreifen mußte, und es kann von hier aus als Aufgabe der Tübinger Schule bezeichnet werden, das Christenthum selbst in seinem historischen Verlaufe positiv zu begreifen. Die Aufgabe mußte sich gerade einem Manne wie Baur, der als Dogmenhistoriker ohnehin das christliche Dogma als werdendes zu betrachten hatte, nahe legen, — und diese positive Anwendung der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung auch auf die Geschichte des Christenthums war nun sicher ein nothwendiger Durchgangspunkt zu einer wirklich fördernden Ueberwindung der Strauß'schen Resultate.

Die dem Strauß'schen „Leben Jesu“ entgegengesetzten Schriften standen in kritischer Beziehung auf demselben Standpunkte wie Strauß, d. h. ihre Argumente waren wesentlich dogmatischer Art; — es wurde aus der inneren Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit der Geschichte des Herrn auf die Richtigkeit der Urkunden geschlossen. So vieles Treffende hier auch gegen Strauß bemerkt worden seyn mag, jene wirkliche Ueberwin-

dung des ganzen Standpunktes und Ausgangspunktes der Strauß'schen Kritik lag insoweit nicht vor, als nicht die neutestamentliche Kritik aus dem Gebiete nebelhafter Vorstellungen heraustrat und die Geschichte des Kanons klarer in das Licht der ältesten Kirchengeschichte überhaupt gerückt wurde. Wenn wir nun dankbar anerkennen dürfen, daß die ganze stimmfähige Theologie heutzutage über das Tumultuarische und darum Unberechtigte der Strauß'schen Kritik einverstanden ist, wenn mit Recht seine neue Bearbeitung des „Lebens Jesu“ auf dem alten mythischen Grunde als Anachronismus von einer sehr maßvollen kritischen Feder bezeichnet werden konnte, so verdanken wir den Anstoß zu dieser positiven Entwicklung doch am Ende gerade dem Manne, dessen Kritik als die ausschließlich negative bezeichnet wird und dessen Resultate — wenn man nach ihrer dogmatischen Bedeutung fragt — sich in der That von den Strauß'schen kaum unterscheiden lassen.

Baur war es, der die positive Seite zunächst der Hegel'schen Philosophie, wie bereits gesagt, gegen Strauß in's Feld führte — und mit mehr Glück in's Feld führte, als die doch bald verstummende eigentliche Rechte der Hegel'schen Schule. Die Frage: „Wie hat sich denn nun positiv der Canon gebildet?“ und eben damit schließlich: „Was ist denn der positive Gehalt des Lebens Jesu?“ — diese Frage war es, welche nun die ganze schriftstellerische Arbeit Baur's, wie sie hier zumeist in Betracht kommt, vollends beherrschte. Indem Baur an diese Frage herantrat, glaubte er nun ganz voraussetzungslos zu Werke gehen zu können. Die dogmatische Frage nach dem Wunder, welche die rationalistische wie die Strauß'sche Kritik beherrscht hatte, verbarg sich hinter objektiver lautende Kategorien; die tatsächliche Gestalt der Geschichte sollte in sich selbst die Ueberflüssigkeit, und darum Unmöglichkeit des Wunders erweisen. Und wie der Historiker die Befangenheit des gläubigen Bewußtseins perhorrescirte, welchem das Resultat der geschichtlichen Untersuchung zum Voraus feststehe, so glaubte er mit gleich gutem Grunde auch sagen zu können, daß ihm jene Süffisance der rationalistischen Geschichtsschreibung fern liege, welche nur nach dem eigenen subjektiven Standpunkte die Vergangenheit beurtheile oder verurtheile. Es schien ja keinen objektiveren Standpunkt zu geben, als den der Hegel'schen Philosophie, welche die Geschichte selbst zur Kritik der Geschichte mache und zeige, wie jede geschichtliche Erscheinungsform ihr Recht und ihre bestimmte Stellung hat. Baur selbst hatte zunächst kein anderes Bewußtsein, als daß er sich bei seiner kritischen Beantwortung der oben genannten Frage in das Objekt selbst hineinversetze. Und in der That wird man nicht läugnen können, daß diese Art von Geschichtsauffassung ein Fortschritt war der seitherigen Betrachtung gegenüber — auch gegenüber von Meander. Hatte der Rationalismus es zu keiner geschichtlichen Entwicklung gebracht, weil ihm immer wieder verwunderlich war, warum die Leute nicht 1800 Jahre vorher gerade so vernünftig gewesen seien, wie er selbst im Augenblicke, so hing die gläubige Geschichtsschreibung doch eigentlich immer noch an der Voraussetzung einer auch der Form nach sich selbst durch alle Jahrhunderte hindurch identischen Besehung. Selbst Meander wußte derselben trotz aller Cultivirung der Individualität keine volle reale Bedeutung zu sichern; das Individuelle, Temporelle ist so sehr nur Accident, daß eine wirklich geschichtliche Bewegung nicht zu Stande kommt.

Aber freilich — genau gesehen — war der Standpunkt Baur's, von dem er bei Beantwortung der Frage ausging, doch wieder nichts weniger als voraussetzungslos. Mit dem Begriff der Entwicklung verband Baur auch sofort die absolute Continuität. Das Gesetz der Entwicklung schließt nach seiner Anschauung alles schöpferische Eingreifen aus, — jede historische Erscheinung kann nur die Entfaltung eines an sich Seienden sein — und so konnte er denn allerdings sofort behaupten, daß das Wunder der Tod aller Geschichte sei, — und so sehr es im Anfange den Anschein hatte, als sollte hier die Frage nach dem Wunder nicht die letzte Instanz sein, so kam, nur anders gewendet, doch wieder die gleiche dogmatische Anschauung als Hauptinstanz zur Finité herein. So aufgefaßt, schloß der Begriff der Entwicklung aber sofort den

Standpunkt der Immanenz in sich, und die Voraussetzung, mit der Daur an die Darstellung der Entstehungsgeschichte des Christenthums ging, war so nichts Ueringeres, als eine der eigenthümlich christlichen geradezu entgegenstehende Weltanschauung — eine Weltanschauung, die, wie auch unsere weitere Darstellung zu erweisen sich vorgelegt hat, die Einwendung Uhlhorn's, daß ihr Anfang und Ende fehle, keineswegs mit Unrecht sich zugezogen hat, da sie im Grunde eine durchaus doletische ist. Der ungeschichtliche Standpunkt der Daur'schen Geschichtsschreibung und Kritik trat aber bei ihm um so weniger deutlich an den Tag, als nicht nur die Großartigkeit des Bildes, das die Kritik auf diesem Standpunkte darbot, bestechen konnte, sondern noch vielmehr die namentlich im Anfang so concret, auf historische Details basirende, von bloß dogmatischem Abstreichen so weit entfernte Art der Untersuchung. Man könnte fast an die bekannte Spielerei erinnert werden, welche für die größten Ereignisse in der Welt die kleinsten Ursachen aufsucht, wenn wir uns bei der Frage nach dem concreten Ausgangspunkte der Daur'schen Kritik an die Abhandlung über die Christuspartei in Korinth verwiesen sehen, über einen doch scheinbar sehr vereinzelt untergeordneten, wenn auch noch so dunkeln Punkt der ältesten Kirchengeschichte.

Das Resultat dieser in der Tübinger Zeitschrift Jahrg. 1831, 4. S. 61 f. veröffentlichten Abhandlung war die Behauptung, daß die Christuspartei eine wesentlich judaistische gewesen sey, welche auf den äußerlichen Zusammenhang mit Christus, auf den äußerlichen Umgang mit dem Herrn allen Werth gelegt und die Autorität des Apostels Paulus darum bestritten habe, weil dieser in solchem persönlichen Verkehr nicht gestanden, also nicht wahrhaft Christi sey. Diese judenchristliche Partei habe die alten Apostel als Zeugen des irdischen Lebens Jesu dem Paulus entgegengestellt — und es sey also zwischen der Christuspartei und Petruspartei kein eigentlicher Unterschied. Die letztere Identificirung war es, welche am meisten Widerspruch fand und welche auch in der neuesten Abhandlung über diesen Gegenstand — dem gewiß das Richtige treffenden Aufsatz von Wehshlag (Stud. u. Krit. 1865. 2tes Heft), der im Uebrigen an die Daur'schen Resultate sich anschließt, hauptsächlich angefochten wird. In dieser Identificirung liegt aber gerade der Kernpunkt der ganzen Daur'schen Anschauung. Obgleich es diese Abhandlung noch nicht offen aussprach, ergab sich doch als nahe liegende Consequenz, daß der Parteigegensatz in den Kreis der Apostel selbst hineingetragen wurde, daß der Apostel Paulus mit seinem Evangelium ganz losgerissen wurde von dem eigentlich historischen Christenthum. Auf bemerkenswerthe Weise stellte sich dieß auch noch in einer anderen folgenreichen Identificirung dar. Daur wollte die Thatsache, daß Paulus den Herrn gesehen habe, mit den *ὄρασις* und *ἐκστασις* zusammennehmen, eben damit die Verbindung des Apostels mit Christo zu einer rein subjectiven machen und die Grundlage seines Evangeliums in das Innere des Apostels gelegt wissen. — Die Consequenzen aus diesen Anstellungen ergaben sich nun für Daur immer deutlicher. Der Parteigegensatz, der in Korinth als wesentlicher sich geltend gemacht hatte, wurde nun auch in den übrigen Documenten der apostolischen Zeit gefunden, zunächst in paulinischen Briefen die Spur desselben Parteigegensatzes verfolgt, und derselbe Scharfsinn, den Daur in der Auffindung von Beziehungen auf diesen Gegensatz bei Betrachtung der Korintherbriefe an den Tag gelegt hatte, leitete ihn auch bei den weiteren Untersuchungen. Es ist bezeichnend für Daur's seine Art, daß er sich nicht sofort derjenigen Schrift zuwandte, in welcher das Material für die sich ihm immer mehr aufdrängende Anschauung am offenkundigsten vorlag, dem Galaterbrief, sondern daß er an diejenige Schrift sich machte, welche in dieser Beziehung am allerspredesten zu seyn scheint — an den Römerbrief. Seine Abhandlung über den Zweck des Römerbriefs (Tübinger Zeitschrift für Theol. Jahrg. 1836. Heft 3. S. 54 ff.) ließ in dieser Schrift unter der Hülle einer dogmatischen Abhandlung eine polemisch-apologetische Darstellung des Paulinismus gegenüber dem Judenthum erkennen, und es läßt sich nicht läugnen, daß auch diese Abhandlung wesentlich dazu beitrug, das Verständniß

des Römerbriefs zu fördern, — aber auch hier kam er doch zu einem Resultat, das in seiner Schroffheit keineswegs allseitig mit den Daten des Briefs selbst zusammenstimmt. — In ihrer großen Majorität nämlich — dieß war das Resultat dieser Abhandlung — war die römische Gemeinde jüdisch gesinnt und befand sich sowohl dem paulinischen Universalismus als der paulinischen Lehre von der *σωτηρία ἐκ πίστεως* gegenüber in entschiedenster Opposition. Konnte die korinthische Christuspartei noch einigermaßen als eine vereinzelte Erscheinung gelten, so konnte — wenn es sich mit dem Zustande der römischen Gemeinde also verhielt — die antipaulinische Richtung nicht mehr von untergeordneter Bedeutung seyn, sie mußte vielmehr das eigentliche Christenthum aller Gemeinden seyn, welche nicht in direkter Abhängigkeit von dem Apostel standen. War dem also, so ergab sich aber weiter von selbst, was Baur freilich noch nicht aussprach, daß dieser Judaismus wenigstens in den übrigen Aposteln kein wesentliches Gegengewicht finden konnte. Aber auch noch in anderer Beziehung wurde diese Abhandlung für die Gesamtanschauung Baur's vom apostolischen Zeitalter von eingreifender Bedeutung. Um das Bild der römischen Gemeinde zu vervollständigen, hatte Baur auch Dokumente in Betracht gezogen, welche von dem späteren Charakter dieser Gemeinde Zeugniß ablegen konnten, und hier glaubte er neben dem Hirten des Hermas namentlich in den pseudoclementinischen Homilien ein Dokument von unschätzbarem Werthe gefunden zu haben. Baur lehrte nicht nur in den pseudoclementinischen Homilien eine überaus giftige Opposition gegen den Apostel Paulus erkennen, sondern glaubte auch ein laut redendes Zeugniß darin zu haben, daß in der wichtigsten Christengemeinde, damit aber überhaupt in der ganzen Kirche bis in's zweite Jahrhundert herab der Judaismus die herrschende Richtung gewesen sey. — Von hier aus wendete sich Baur nun erst zu den Anfängen zurück, um im Galaterbrief den Gegensatz in seinem frühesten, auf die Urapostel selbst das bedenklichste Licht werfenden Stadium aufzuzeigen. Hier im Galaterbrief glaubte er die unumstößlichsten Beweise dafür gefunden zu haben, daß der antipaulinische Judaismus nicht nur eine von der Kirche bald ausgeschiedene häretische Richtung gewesen sey, sondern daß dieser Judaismus das eigentliche Christenthum der Urgemeinde gewesen sey und daß der Apostel Paulus von den Uraposteln im höchsten Maße geduldet, übrigens aber stets mit mißtrauischen Augen angesehen worden sey. Standen freilich die Gegner des Apostels, die bei den galatischen Gemeinden Eingang gefunden hatten, in direktem Zusammenhange mit dem Standpunkte der Urapostel, so ließ sich der Gegensatz zwischen dem paulinischen Standpunkte und dem der Urgemeinde nicht scharf genug denken. War Paulus von seiner eigenen apostolischen Autorität vollkommen durchdrungen, so konnten die Urapostel nur durch den thatsächlichen Erfolg seiner Missionsthätigkeit abgehalten werden, mit den extremsten Jüdaiſten in Paulus einen Einbringling, einen Feind und Zerstörer zu sehen, war es dem Apostel Paulus gewiß, daß das Evangelium allen Völkern gehöre, so waren die Urapostel noch keineswegs zu der Erkenntniß gekommen, daß außer den durch Beschneidung in das Judenthum aufgenommenen irgend Jemand Anspruch an das Heil habe, war für Paulus der Mittelpunkt seines Evangeliums die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, so hielten dagegen die Urapostel alle Werke des Gesetzes für nothwendige Bedingungen des Heils. Stand so der Apostel während seiner ganzen Amtswirksamkeit mit seinen allernächsten Amtsgenossen im schneidendsten Zwiespalt, so konnte man nicht anders denken, als daß auch alle seine Thaten und Schriften kein anderes Motiv haben können, als diesen Gegensatz. Von diesem Grundsatz aus wurde nun Hand angelegt an die übrige newtestamentliche Literatur. Zunächst wurde die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte in Anspruch genommen nicht allein wegen der Unvereinbarkeit einzelner historischer Daten mit dem Galaterbrief, sondern vor Allem wegen ihrer Tendenz, den vorhandenen Gegensatz zu verdecken. Es wurde zu diesem Zwecke die Ansicht Schneedenburger's, daß sich in der Apostelgeschichte eine Parallelistrung des Petrus und Paulus finde, ausgebaut und nachdem einmal das Lösungswort „Tendenz“ gegeben war, wurden nun zunächst die

übrigen paulinischen Briefe auf eine solche angesehen — fand man keine der Tendenz des Galater- oder Römerbriefs entsprechende, so war es umso gewisser, eine Tendenz abzuschwächen, zu vermitteln, Gegensätze zu verdecken, — und wenn nun ein Brief um den anderen mit dem Makel der Unächtheit belastet wurde, so waren für diese Urtheile — unpaulinische Worte — Wendungen — sachliche Schwierigkeiten, worauf seither die Kritik gefußt hatte, welche namentlich die Pastoralbriefe anfocht — nur von untergeordneter Bedeutung. Die Frage nach der Tendenz versprach viel stringenter Beweise der Unächtheit kurzweg zu liefern. — Wenn nun nach diesem Kanon die paulinischen Schriften nicht nur, mit Ausnahme der vier genannten Briefe, als nicht paulinisch genug — Petribriefe und Jakobusbrief als zu paulinisch erkannt wurden, wenn somit der bei Weitem größere Theil der epistolischen Literatur dieser Kritik zum Opfer fallen mußte, so war es wohl kein Wunder, wenn man von einer destruktiven Kritik zu reden begann, — mit eben so viel Recht glaubte sich aber Baur auch gegen diesen Vorwurf zu wehren zu können, denn er war weit davon entfernt, darum, weil er diese Schriften ihren angeblichen Verfassern absprach, sie als historische Dokumente für werthlos zu erklären; im Gegentheil — er wollte die abgetragenen Bausteine des Kanons nur wieder zu einem umfassenderen Gebäude einer Geschichte der apostolischen und nachapostolischen Zeit verwenden. Denn daß diese scharfen Verhältnisse der Urzeit nicht fortanerten — das lehrte ja die Geschichte deutlich genug, und wenn man die zwischen Paulinismus und Judaismus stattfindende Antithese als concrete Darstellung der Antithese vom Seyn und Nichtseyn ansehen konnte, so lehrte die Hegel'sche Logik, daß die immanente Dialektik nun weiter treiben mußte zum Werden und im Werden. So wurde denn ausgesprochen, daß der als unächt erkannte Theil unserer kanonischen Schriften zugleich mit einer Anzahl nicht kanonischer die Glieder eines Processes darstellen, der endlich in der Zweieinsbildung des Judaismus und Paulinismus endige. — Bekanntlich war es Schwegler, der die positive Ausführung dieser Gedanken übernahm in seiner Geschichte des nachapostolischen Zeitalters. Bei dieser Ausführung hatte er Resultate vorauszusetzen, die Baur selbst erst auf langsamem kritischen Wege gewinnen zu müssen glaubte, die bei Schwegler selbst aber eben nur Postulate sind. Dieser ganzen Anschauung stand nämlich in den historischen Schriften des Neuen Testaments immer noch ein mächtiges Hinderniß im Wege. Selbst wenn sie nur mythische Produkte waren, so enthielten sie doch das Zeugniß, daß die Urgemeinde schon eine höhere Anschauung von Christus hatte, als sie dem voraussetzlichen Judaismus der Urapostel entsprechend war, daß in derselben ein Universalismus lebte — weit hinausgehend über die engherzigen Anschauungen der jersalemitischen Gemeinde, daß das Christenthum in ihr in ein Verhältniß zum Gesetz gebracht war, weit weniger positiv, als es nach dem Galaterbrief bei einem Jakobus, Petrus und Johannes stattfinden mußte. Hier war es nun, wo die Baur'sche Kritik mit den Strauß'schen Voraussetzungen in Conflict kam und wo Baur seinem früheren Schüler gegenüber einen entschiedenen Fortschritt machen zu können und zu müssen glaubte. Wie? wenn nicht die Phantasie der Gemeinde, sondern die Tendenz die Mutter unserer kanonischen Evangelien war? wenn der bewegende Gegensatz des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters — wie ja zum Voraus wahrscheinlich seyn mußte — auch in die Geschichte hinein gewirkt hatte? wenn auch diese Geschichtsdarstellungen sich am Ende nur als Glieder darstellten in dem Prozesse der Vermittelungen? Eine allseitig begründete bejahende Antwort glaubte Baur darauf in seinen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien geben zu können. Es ist für ihn und für die regressive Art seines Verfahrens bezeichnend, daß er auch hier nicht etwa an diejenigen Evangelien sich zunächst wandte, welche auch dem oberflächlicheren Leser Einflüsse einer gewissen Vorliebe für einzelne Seiten der christlichen Wahrheit verrathen können, die schon in der alten Kirche mit Petrus und Paulus in Verbindung gebracht worden waren, sondern daß er als Grundlage das Evangelium Johannis gebrauchte, das am allerwenigsten offensiblen Beziehungen auf Zeitgegenstände enthält. Andererseits mußte es freilich auch

am Johannesevangelium zum Voraus am leichtesten erscheinen, eine gewisse über die Geschichte übergreifende Absichtlichkeit anzuzeigen. Daur hat dieß in einer Weise gethan, die unläugbar überaus viel Befriedigendes hat. Alle Widersprüche mit den Synoptikern erhielten hier ihre Lösung durch den Nachweis, daß dieselben mit dem Standpunkte, den der Verfasser in der Logoslehre genommen, zusammenhängen und durch die auf diesen Nachweis selbst wieder begründete Annahme, daß es dem Verfasser nicht um Geschichte eigentlich zu thun gewesen sey, sondern um eine in das Gewand der Geschichte gehüllte Lehrdarstellung, die nun eben den durch die Kämpfe der apostolischen und nachapostolischen Zeit errungenen, von allen Zeitgegensätzen — wie Gnosticismus und Montanismus — berührten und doch über ihnen erhabenen ächt katholischen Standpunkt darstelle, — einen Standpunkt, in welchem das Christenthum erst fertig in der Welt dagestanden sey. So glaubte nun Daur auch für die Evangelienkritik einen ganz festen Standpunkt errungen zu haben — ja seiner ganzen Anschauung von dem Verhältnisse des Paulus zu den Uraposteln schien nun eine neue Bestätigung zu erwachsen aus dieser Untersuchung: je sicherer die Unächttheit des Evangeliums Johannis ihm erwiesen war, desto sicherer wurde die Richtigkeit der Apokalypse: hinter den erhabenen Zukunftsvisionen dieses Buches wurde aber gleichzeitig eine antipaulinische Polemik der giftigsten Art entbedt. War die nikolaistische Ketzerei nichts Anderes als der Paulinismus, hatte man dann nicht das vollgültigste Zeugniß aus dem Munde eines Säulenapostels selbst über die unversöhnliche Feindschaft der Judenapostel und damit des gesammten Urchristenthums gegen Paulus? Die Apokalypse und der Galaterbrief — sie bezeichneten nun den schroffen Gegensatz in seiner ganzen Ursprünglichkeit — den Gegensatz, der in den pseudoclementinischen Homilien kaum noch geschärft erscheint, wenn Paulus in denselben zum Zauberer Simon wird. Das johanneische Evangelium selbst aber konnte nur als das katholische Widerspiel dieser ächten judaisischen Parteischrift erscheinen, ebenso das Ende wie die Apokalypse der Anfang kanonischer Literatur. Zeigte sich das Evangelium Johannis eben darum schon stofflich abhängig von den synoptischen, so sollte sich nun auch deren Standpunkt als Vermittelung darstellen für den Standpunkt des Evangeliums Johannis. Der Gewinn an Vermittlungspunkten war bei der Evangelienliteratur um so beträchtlicher, als sich immerhin bei den Evangelien selbst noch verschiedene Stadien der Entstehung wahrscheinlich machen ließen, und so konnte bei dem Lukasevangelium das marcionitische, in Bezug auf das Evangelium Matthäi das Hebräerevangelium die besten Dienste leisten. Wenn die synoptischen Evangelien auch in ihrer jetzigen Gestalt insgesammt schon einen katholischstrebenden Hauch tragen, so war dieß mit dem Stamme, aus dem jedes entstanden, doch anders. Namentlich ließ sich so nun beim Lukasevangelium nach Daur's Ansicht zwischen dem ursprünglichen paulinischen Stamme und der katholischstrebenden Uebersetzung deutlich genug unterscheiden. War das Markusevangelium freilich durch keinen Proceß hindurchgegangen, kann es in seiner alles Principielle der anderen Evangelien mit bestimmter Absicht ausschließenden Gestalt nur sekundärer Natur seyn, so war dagegen das dem Matthäusevangelium zu Grunde liegende Hebräerevangelium eben so zweifellos judaisch, und das Verhältniß unseres kanonischen Matthäus zum Hebräerevangelium kann im Wesentlichen kein anderes seyn, als das des kanonischen Lukas zum Urlukas. Wenn gleichwohl Daur hier Halt machte, um an die Stelle der Tendenz ein objektives geschichtliches Interesse treten zu lassen, so geschah es doch nur um den Preis, daß eben das Urchristenthum selbst zum Judenthum werden sollte, — allerdings noch nicht zu einem antipaulinisch bestimmten, alle universalistischen Elemente absichtlich ausschließenden, aber doch immerhin zu einem von klarer universalistischer Consequenz weit verschiedenen Judenthum.

Hätten diese Resultate noch so begründet seyn mögen — ihre Probe konnten sie doch erst in einer auch progressiven und positiven Darstellung finden, welche den für den Vermittlungsproceß des Paulinismus und Judenthum nun verfügbar gewordenen Schriften ihren Platz anwies. Als Daur endlich zu dieser Arbeit schritt, hatte er längst Gelegen-

heit gehabt, die Schwierigkeiten dieser Arbeit an den Leistungen seiner Schüler zu messen. Die erste und geminnste war die schon erwähnte von Schwegler.

In der That gehörte nicht allein die Gewandtheit und Kühnheit der Schweglerschen Darstellungskunst, sondern auch der ganze Reiz der Neuheit dazu, um über die vielen unbeantworteten Fragen, welche dieser Lösungsversuch übrig ließ, einigermaßen zu täuschen. Statt mit Hegelscher Dialektik den Grundgedanken des Christenthums sich von einer Stufe zur anderen fortbewegen zu sehen — stellt sich uns vielmehr das Schauspiel einer ganz äußerlichen Abschleifung und Ausgleichung der Gegensätze dar. Wir erfahren, daß das Urchristenthum bis auf Irenäus herab Ebjonitismus, ursprünglich eine ganz innerjüdische Sekte gewesen sey, deren ganze Dogmatik in dem Satze bestand, daß Jesus von Nazareth der erschienene Messias gewesen sey, eine Sekte, die sich dann aber zur katholischen Kirche entwickelte, — nicht etwa dadurch, daß sie von Stufe zu Stufe die Konsequenzen dieses Satzes tiefer erkannte, sondern nur so, daß man allmählich, nur nothgedrungen, ein Stüd des alten Judenthums nach dem anderen fallen ließ (I. S. 107). Dieser Ebjonitismus war geradezu unfähig, sich aus sich selbst zu entwickeln. Der Anstoß zur Entwicklung kam von einer anderen Seite. Dem ebjonitischen Urchristenthum gegenüber, das zugleich als Standpunkt der Urapostel die eigentliche Orthodoxie war, erhob sich nun der Apostel Paulus — ohne eigentlich historische Anknüpfung an Christus, aus Tod und Auferweckung desselben das Christenthum als neues Princip mit logischer Nothwendigkeit entwickelnd (I. S. 155). Aber weit gefehlt, daß seine Anschauung vom Gesetz, daß die von ihm vollzogene immanente Dialektik des Judenthums, das Umschlagen der Gesetzesreligion in die Freiheitsreligion nur eingebracht wäre als Sauerteig in diesen starren Ebjonitismus, — blieb der neue Apostel vielmehr von den Uraposteln wesentlich perhorrescirt, und es gelang ihm nirgends, mit seiner Anschauung das Uebergewicht zu gewinnen — in Galatien, Korinth und Rom gewann der Judaismus die Oberhand (I. S. 169): Paulus konnte in der apostolischen und nachapostolischen Zeit nur etwa wie ein Luther von Seiten der Katholiken angesehen werden (I. S. 178), — also wurde der Ebjonitismus später zur Heterese, so war es früher der Paulinismus. Da aber doch Pauliner noch da waren, wenn auch in der großen Minderzahl, so sah sich der Judaismus oder die orthodoxe Partei genöthigt, im Interesse der *Ενωσις* und *μοναρχία* Zugeständnisse zu machen, zu denen auch das Anwachsen der heidenchristlichen Elemente, die freilich früher jüdischen Anforderungen nicht hatten widerstehen können, Anlaß gab. Andererseits mußte auch den Paulinern daran liegen, eine kirchliche Stellung zu erhalten, und sie mußten auch ihrerseits zu Vermittelungen die Hand bieten. So kommen die beiden Parteien in einer jüdenchristlichen und paulinischen Entwicklungsreihe einander entgegen, und zwar vollzieht sich dieser Proceß auf zwei Schauplätzen — in Rom und Kleinasien. — Am ersteren Orte bildet das erste Moment der Entwicklung in der nachapostolischen Zeit der Hirte des Hermas, der ganz den Standpunkt des unvermischten, auf alttestamentlicher Basis ruhenden Jüdenchristenthums einnimmt (I. S. 338; wenigstens weder Beschneidung noch Antipaulinismus u. dergl. nachgewiesen wird). Als zweites Glied erscheint dann Hegesipp, der noch zwischen 150 und 160 im Sinne der Clementinen Christenthum und Judenthum für identisch erklärt (I. S. 357, — also eigentlich hinter den Hirten zurücksteht). Nun aber hatte der Geist der Zeit bereits andere Bahnen einzuschlagen begonnen. Der Vermittelungsproceß nahm nun auf einmal einen schnellen Verlauf (I. S. 358). Nun folgte Justin — wesentlich Ebjonit mit platonischem Anflug (I. S. 360) — wie der Ebjonitismus damals überhaupt das Bedürfnis fühlte, sich mit hellenischen Elementen zu befruchten. Ueber Justin hinaus gehen dann schon die clementinischen Homilien (I. S. 379 ff.), an denen namentlich zwei Punkte als Modifikationen des ebjonitischen Principes erscheinen. 1. Daß sie das Christenthum als universelle Expansion des Judenthums fassen und dann 2. daß sie ihm die Bedeutung einer Reinigung der im Alten Testamente vorliegenden mosaischen Religion

Neben den Homilien gehen dann die apostolischen Constitutionen als praktischer Vergleichsvorschlag der Judengemeinde an die Heidengemeinde her (I. S. 410. 413). — Dann folgt als noch reifere Frucht dieses Bedürfnisses nach kirchlicher Vereinigung der Jakobusbrief, der neben klarer Polemik gegen Paulinismus und die *πλουσιοι* doch den letzteren die Friedenshand reicht und mit Beiseitlassung der positiven Elemente des Mosesismus bereits den katholischen Grundcharakter, die streitenden Gegensätze auf dem Wege der Capitulation äußerlich zu verknüpfen, klar ausspricht in der combinirten Formel *πλοῦς καὶ ἔργα* (I. S. 445. 446). Nachdem endlich der zweite Clemensbrief die Vermittelung gar dadurch angebahnt hat, daß er gegen Ausschreitungen des Ebjonitismus die zu niedrige Christologie und — man denke! — die Längnung der Auferstehung selbst polemisiert (I. S. 452—454), werden wir endlich auf die dritte Stufe geführt: die vollständige Ausgleichung, welche durch das Evangelium Marci, die clementinischen Recognitionen und den zweiten Petrusbrief dargestellt wird. Das Markus-evangelium, in doketischen Elementen an den Ebjonitismus anklingend, vermischt einfach alle Tendenzen durch völlige Uebergang des Principiellen und gleichmäßige Vermischung des jüdenchristlichen und heidenchristlichen Evangeliums (I. S. 477 ff.). Die Recognitionen suchen namentlich in der Christologie positive katholische Gedanken auszudrücken, und der zweite Petrusbrief endlich besiegelt den Bund, indem er neben *πλοῦς καὶ ἔργα* das Schibboleth Petrus und Paulus setzt (I. S. 504); — dieß freilich in einer Zeit, die uns schon ziemlich über Trensus in's dritte Jahrhundert hinabführt (I. S. 494 bis 500). — Wie hat sich nun diesen Annäherungsversuchen gegenüber der Paulinismus verhalten? — Zunächst muß man denken — schweigend. Denn seine erste apologetische Stufe beginnt mit dem ersten Petrusbriefe nach der trajanischen Christenverfolgung (II. S. 17), in welchem eben so wie in dem *κῆρυγμα Πέτροῦ* der Versuch gemacht ist, den Petrus auf den Standpunkt des Paulus herüberzuziehen, während die Iulianischen Schriften — Evangelium und Apostelgeschichte — sich dadurch als weitere Stufe in der Entwicklung des Paulinismus geltend machen, daß sie bereits vielmehr Concessionen machen und, obwohl auch schon die erstgenannten Schriften keinen reinen Paulinismus mehr geben, doch ungleich mehr den Paulus auch petrinistren, d. h. jüdische Elemente der Evangelienliteratur nur mit antijüdischer Umbildung aufnehmen (II. S. 37 bis 123). Dogmatisch ist diese Capitulation mit dem Judentum in der nivellirenden Formel *πλοῦς καὶ ἀγάπη* im ersten Briefe des Clemens ausgesprochen, wie überhaupt das katholische *καὶ* hier eine große Rolle spielt (II. S. 128). Der Name Clemens ist es, welcher auch den zwei letzten Kapiteln des Römerbriefs wie dem Philipperbrief das Siegel conciliatorischer Tendenz ausdrückt. — Eine dritte Stufe bilden dann die Pastoralbriefe und die Ignatianischen Briefe, in welchen der Friede nun zum Abschluß kommt, indem in diesen Schriftstücken auch vom Paulinismus aus auf Grund combinirter dogmatischer Sätze der Härese gegenüber die Einheit der Kirchenlehre und vor Allem die Einheit des Episkopats betont wird. Der Zeit nach trifft dieses Stadium der Entwicklung mit der Blüthe der Gnosis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zusammen. Der Universalismus, der das unterscheidende Merkmal des Paulinismus bildet und der eben auf dem Gedanken der Neuheit und Eigenthümlichkeit des Christenthums beruhte, fand namentlich auch durch die Härese sich getrieben, das Moment der Einheit und Concentration, des Zusammenhangs der einzelnen Theile durch eine hierarchische Verfassung sich anzueignen und in diesem Beibringen der Petriner Schule zu suchen, wie umgekehrt der Judentum durch das numeräre Uebergewicht der Heidenchristen, wie durch das in dem Hervortreten Roms gegenüber von Jerusalem begründete Heraustreten aus dem Judentum sich zum Universalismus getrieben sah (vgl. namentlich II. S. 179 ff.). Genauer noch glaubt Schwegler den Umschwung, durch welchen der Ebjonitismus sein Uebergewicht verlor und zum bloßen Moment im Katholicismus wurde, in die Regierungszeit des Bischofs Victor verlegen zu sollen, da mit ihm der erste, eigentlich römische Bischof erscheint und gleichzeitig die montanistische und christ-

logische Streitigkeit in antijudaistischem Sinne entschieden wurde. Denn der Montanismus wie sogar der Donatismus erscheint nun als Entwicklungsstufe des Judentums (II. S. 206—228). Nachdem Schwegler sodann kurz den Einfluß der Gnosis, namentlich des Marcionitismus hervorgehoben, der er das Verdienst vindicirt, die Absolutheit des Christenthums wieder ausgesprochen zu haben, obgleich selbst auch vom Ebjonitismus ausgehend (II. S. 228—244), wendet er sich im zweiten Theile nach Kleinasien, um hier im Schooße der kleinasiatischen Kirche eine der eben geschilderten analoge Entwicklung des Judentums zur katholischen Kirche zu erweisen. Während auf römischem Boden der Name Petrus dem Apostel Paulus entgegengesetzt wurde, knüpfte sich hier die antipaulinische Reaktion an den Namen des Johannes, während demgemäß im Abendlande die praktische Seite des Paulinismus hauptsächlich erörtert wurde, betrug sich die Entwicklung in der kleinasiatischen Kirche vielmehr auf spekulativem Boden, und das Resultat dieser Entwicklung ist schließlich ein viel ausgebildeteres Dogma als auf römischem Boden, dagegen ein vergebliches Anknüpfen gegen den sich bildenden Primat Roms. Die Entwicklung ist aber hier eine viel einfachere. Die Schriftenthume dieses Entwicklungsanges sind mit einer einzigen Ausnahme paulinischen Ursprungs, d. h. aus dem Kreise der Pauliner hervorgegangen. Diese einzige Ausnahme bildet eben die älteste Schrift, die johanneische Apokalypse. Diese prägt dem kleinasiatischen Ebjonitismus das charakteristische Merkmal des Chiliasmus auf, welcher letztere sich dann im Montanismus gegen den eindringenden Katholicismus zu erhalten suchte. Die paulinische Reaktion gegen diesen chiliaistischen Ebjonitismus knüpfte sich hier an die Christologie an, und die Logoslehre ist es, die sich im Kampfe herausbildet. Die verschiedenen Stufen bilden hier der Galaterbrief, Kolosserbrief, Epheserbrief und das johanneische Evangelium, jede dieser Schriften den Gegensatz gegen das Judenthum scharfer hervorhebend und die Lehre von der Präexistenz Christi bestimmter herausbildend, als die vorausgehende. Freilich tritt nun hier auf der höchsten Stufe der Entwicklung im Johannes-evangelium der Montanismus als weiterer mitwirkender Faktor ein, die Unterscheidung des λόγος und πνεῦμα ist nicht einfache Konsequenz aus den Prämissen des Hebräer- und Kolosserbriefs, — vielmehr stammt diese Unterscheidung aus dem Montanismus, der zur Begründung seines Glaubens an fortdauernde Offenbarung des vom λόγος unterschiedenen Paraklet bedurfte. Das Wunderbare an diesem Evangelium ist nun eben, daß es die verschiedenen Zeitgegenstände nicht nur äußerlich vermittelt, sondern in freier originaler Produktion alle Momente der seitherigen Entwicklung verarbeitet und zu integrierenden Momenten seiner in das Gewand der Geschichte geküllten dogmatischen Anschauung herabsetzt. Indem das Evangelium den Namen des Apokalypstikers sich vindicirt, zeigt es selbst an, daß es der innerliche Abschluß der mit der Apokalypse beginnenden Entwicklung, die verkündete Apokalypse ist — und sofern es deutlich ein antirömisches Interesse zeigt und eine bestimmte Stellung zu den Paschastreitigkeiten einnimmt, erweist es sich als ein Produkt derselben Zeit, in welche der große Umschwung in der römischen Kirche fällt, und mit ihm münden auch die beiden Arme, die sich bis dahin gesondert entwickelt hatten, der kleinasiatische und der römische, in denselben Strom der katholischen Kirche (II. S. 245—374). — Es lohnte sich wohl, diese Darstellung der Schwegler'schen Anschauung etwas ausführlicher wiederzugeben. Denn diese Darstellung selbst ist zugleich die beste Kritik. Abgesehen von so vielen einzelnen Fragen, die sich hier auf jedem einzelnen Schritte erheben, sind es wohl hauptsächlich drei Punkte, welche demjenigen, der sich mit den hier bearbeiteten Quellschriften genauer vertraut gemacht hat, sofort aufdrängen.

Einmal muß es auffallen, daß die Männer und die Schriften eigentlich ganz auseinandergerissen sind. Im apostolischen Zeitalter sahen wir lauter Männer auftreten, von denen aber, mit Ausnahme des Apostels Paulus, keiner ein Schriftenthum hinterlassen hat — denn selbst von der Apokalypse wird nicht kategorisch die Authentie behauptet. Dagegen vom nachapostolischen Zeitalter haben wir nur Schriften, und da

auf Victor herab keinen einzigen Mann, mit Ausnahme des Justin, denn von Papias und Hegesipp haben wir keine Schriften mehr. Dieser ganze großartige Umschwung wird von lauter Anonymis geleitet. Während wir die gewaltigste Entwicklung vor sich gehen sehen, während jetzt erst das Christenthum zum Christenthum wird, sind doch gerade die bedeutendsten Männer, welche dieselbe herbeiführen, lauter Unbekannte, die in eiteler Pietät gegen die vergangene Zeit, der sie ein Ende machen, ihren eigenen Ruhm unter der Hülle apostolischer Männer verbergen — selbst das Johannesevangelium, dieses gewaltigste Werk, gehört einem Manne an, dessen Erinnerung bis auf die letzte Spur verschwunden ist. Dieß aber weist auf die andere Schwierigkeit hin, daß man sich Werke von so verschiedenem Geiste als Produkte Einer Zeit denken soll, daß man z. B. einen Jakobusbrief sich als ein erst nach den pseudoclementinischen Homilien entstandenes Produkt, das Evangelium Johannis als Mittelglied zwischen Justin und Irenäus denken soll. Man mag die kritische Fähigkeit der Kirchenväter noch so tief herabsetzen und die Blumenlese von den größten kritischen Verstößen, die Zeller in dem Art. „Tübinger Schule“ in der historischen Zeitschrift von Sybel gibt (Bd. IV, 122 ff.), noch vermehren und die Frage auf dem Herzen behalten, wie so totale kritische Bornirtheit mit einer Feinheit zusammenbestehen soll, welche die schneidendste Polemik unter der Hülle einer unbefangenen Geschichtserzählung so trefflich zu verbergen mußte, daß der subtilirteste Scharfsinn unseres kritischen Jahrhunderts dazu gehörte, um diese verborgene Kritik zu entdecken, der Unbefangene wird doch schließlich zu der Ueberzeugung gelangen, daß in Einem Stück die Kritik der alten Kirche schärfer war, als selbst die Kritik der kritischen Schule *κατ' ἐξοχήν* — nämlich in der Unterscheidungsfrage zwischen dem, was einer wesentlich produktiven, und dem, was einer nur conservativen Periode angehört. Selbst von Schwegler'schen Prämissen aus muß es wunderbar erscheinen, daß mit so vielem kritischen Tacte die Auswahl des Kanons von so unkritischen Leuten erfolgte, und um so wunderbarer, je weniger es sich um bloße Annahme von etwas historisch Bezeugtem, sondern geradezu um eine Auswahl aus einer Fülle den äußeren Zeugnissen nach gleichwerthiger pseudonymer Schriften handelte. — Freilich droht eben die ganze dogmatische Voraussetzung, von welcher diese Geschichtsanschauung ausgeht, den vorhin namhaft gemachten Unterschied a priori zu zerstören. Der Begriff der Entwicklung, von dem sie ausgeht, involvirt in solchem Maße die Stätigkeit, daß ein relatives Zurücksinken kaum denkbar erscheint und daß gerade darum ein Produkt a priori als späteres angenommen wird, weil es eine höhere Stufe einem anderen gegenüber einnimmt. Obgleich diese Voraussetzung schon bei dieser Darstellung einen wesentlichen Abbruch erleiden mußte durch die Bedeutung, die dem Apostel Paulus einmal nothgedrungen nicht vorenthalten werden konnte, so machte sie sich doch auf einem noch wichtigeren Punkte wiederum geltend — auf dem Punkte, auf welchem die dritte, diese ganze Geschichtsanschauung offenbar drückende Schwierigkeit deutlich hervortritt, nämlich bei der Frage nach Christus — wenn auch noch nicht nach seiner Person, so doch nach seiner Lehre. — Es können wohl auch die Freunde dieser Schwegler'schen Anschauung nicht in Abrede ziehen, daß hier ein ganz unlösbarer Mangel vorliegt und daß in der That hier Alles so unvermittelt als möglich ist, daß man — der alte Vorwurf kann nicht umgangen werden — im Unklaren bleibt, wer eigentlich das Christenthum gestiftet hat: Christus oder Paulus oder die Pauliner, von denen die Reaktion wider den herrschenden Ebjonitismus ausging. — An die Erkenntniß dieser Schwierigkeit hat sich die weitere Entwicklung der ganzen Schule angeschlossen, — von diesem Punkte aus sah sich diese Geschichtsschreibung auf die Behandlung der Frage fortgetrieben, an welcher der principielle Standpunkt, von dem Baur ausging, am klarsten sich darstellte und an den die neuere christologische Wendung der Theologie anknüpfte.

Wir entschlagen uns hier der Aufgabe, die Versuche darzustellen, welche von Rösli, Pland, Ritschl u. A. gemacht wurden, im Urchristenthum die Ausgangspunkte der beiden Seiten der Entwicklung nachzuweisen, da in dieser Beziehung auf Uhlhorn verwiesen

werden kann, der in seinem Aufsatz über die Tübinger Schule (s. Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. III. S. 316—327) nur auf eine fast zu scharfsinnige Weise, gegen die Daur doch nicht ganz mit Unrecht, Einwendungen erhob, diese Versuche würdigte. Daur selbst war es, der endlich in der positiven Darstellung der kritischen Resultate in seiner „Geschichte des Christenthums der drei ersten Jahrhunderte“ auch die Lehre und Person Christi in Betracht zog.

Tritt man von der Behauptung aus, daß Ebjonitismus und Paulinismus die Faktoren der sich bildenden katholischen Kirche gewesen seyen, an die Frage heran, wer Christus gewesen und wie in ihm diese beiden divergirenden Richtungen haben in Einheit seyn können, so antwortet Daur (die Tübinger Schule und ihre Stellung zur Gegenwart, 2. Aufl. S. 30 f.): „Alles was zum ächt sittlichen Inhalt der Lehre Jesu gehört, wie es in der Bergrede, in den Parabeln und übrigen Lehrvorträgen Jesu enthalten ist, seine Lehre vom Reiche Gottes, den Bedingungen seiner Theilnahme, um den Menschen in ein ächt sittliches Verhältniß zu Gott zu setzen, macht das eigentliche Wesen des Christenthums aus, seinen substantiellen Mittelpunkt, es ist dieß sein über alles Einzelne übergreifendes Princip das allgemein Menschliche, wahrhaft Göttliche in ihm, das Universelle, Ewige, Absolute seines Inhalts, das, was dem Christenthum und eben damit der Person Jesu, ihm als demjenigen, in welchem zuerst diese freie, von allem Urreinen geläuterte, jeder falschen Vermittelung sich entschlagende Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zum lebendigen Bewußtseyn gekommen ist und seinen reinsten unmittelbarsten Ausdruck gefunden hat, seine höchste absolute Bedeutung gibt. Was das Christenthum allen anderen Religionen gegenüber zur absoluten Religion erhebt, ist in letzter Beziehung nichts Anderes, als der rein sittliche Charakter seiner Thatfachen (?), Lehren und Forderungen. Denken wir uns alles dieß als den wesentlichen Inhalt des Selbstbewußtseyns Jesu, so ist es der eine der beiden seine Person constituirenden Faktoren; was aber zunächst sein Bewußtseyn ist, soll auch das Bewußtseyn der Menschheit werden, es ist nur der Inhalt, der auch eine ihm entsprechende Form haben muß, um auf dem Wege der geschichtlichen Entwicklung in das Bewußtseyn der Menschheit einzugehen.“

Wir fassen diese Sätze vorläufig noch nicht näher in's Auge, da wir nachher von selbst auf sie werden zurückgeführt werden. Zunächst scheinen sie allerdings eine Lösung der vorliegenden Frage zu versprechen. War in dem Wesen Jesu selbst diese Zweifeltigkeit, so läßt sich allerdings erklären, wie auch eine zweiseitige Entwicklung von ihm ausgehen konnte. Nur sobald wir näher untersuchen, wie die Entwicklung des Christenthums sich hieran angeschlossen, sehen wir uns um den Gewinn sofort wieder betrogen. Man sollte nun meinen, der Ebjonitismus werde sich ausschließlich an die zeitliche Form gehalten haben, während dagegen der Paulinismus den substantiellen Inhalt dieser Form gegen die Ueberschwengung durch die letztere vertheidigt habe. Aber es ist auch auf den ersten Blick klar, daß dies gerade mit der Daur'schen Auffassung im entschiedensten Widerspruch steht. Was bei Jesus selbst eigentlich zusammenfällt, der Universalismus und die Sittlichkeit, das ist nun auseinander gerissen, — der Universalismus ist paulinisch, die Festhaltung des substantiellen sittlichen Inhalts ebjonitisch, die Person Jesu tritt im Ebjonitismus in den Hintergrund und der Paulinismus, das Heidenchristenthum, verarbeitet die Messiasidee zum Dogma von der Person Christi. — Obgleich Daur eigenthümlich genug bei der Darstellung des paulinischen Lehrbegriffs von dem „christlichen Princip“ ausgeht, das in Paulus rein und absolut durchdrang (Paulus S. 512) so folgt doch gleich auf der folgenden Seite, daß die ganze absolute Bedeutung des Christenthums dem Apostel an der Person Christi hänge. Wenn denn die Person des Herrn für ihn, den Herrn selbst, wie für das Urchristenthum zurücktrat und für das letztere höchstens nur der wiederkommende Christus Bedeutung hatte, so wird sich doch kaum Etwas dagegen einwenden lassen, daß Paulus als der eigentliche Stifter des historischen Christenthums auch nach dieser Auffassung erscheint. Das substantielle Wesen

des Christenthums tritt ganz in den Hintergrund — alles Interesse concentrirt sich um Fragen, die für den Herrn gar nicht vorhanden waren — jedenfalls ganz zurücktraten. — In der That, „wir sehen uns nach dem wundervoll wieder hergestellten Zusammenhang auf einen neuen Schauplatz der Geschichte gestellt“ (s. Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte, Seite 41), aber nicht nur insofern, als die Apostel in dem Glauben an die Auferstehung nun plötzlich eine bis dahin ihnen so sehr mangelnde Stärke gewonnen haben, daß nun die Gründung der ersten Gemeinde erfolgen konnte, sondern auch in dem Sinn, daß von alle dem, was wir bei Jesu als eigenthümliches Princip gefunden, hier kaum noch eine Spur vorhanden ist. Der Universalismus, der doch recht eigentlich ein Grundbestandtheil der Lehre Jesu ist — ist bis auf die letzte Spur vergessen. Die Geistigkeit der Moral ist verschwunden unter dem größten Gesezesseifer. Der Glaube an die Messianität Jesu ist auch kein geistiger, sondern trotz Tod und Auferstehung noch der alte jüdisch-theokratische — wenigstens hat es Baur unterlassen nachzuweisen, inwieweit nun auch die Keime einer höheren Entwicklung in der Urgemeinde vorhanden waren —: der Glaube an die Messianität Jesu, selbst etwas rein Accidentielles, konnte doch unmöglich stark genug seyn, vollends in dieser Veräußerlichung die Schranken des jüdischen Bewußtseyns zu durchbrechen. In der That wird auch der scharfbetonte Satz, daß mit der Anerkennung Jesu als Messias auch nach dem Kreuzestod principiell die Schranken des Judenthums durchbrochen gewesen seyen — ein Satz, durch den Baur wesentlich über Schwiegler hinausgeht, doch nicht weiter verfolgt. Der Universalismus, zu dem es das Judenthums am Ende bringt, steht mit dieser Erkenntniß in keinem Zusammenhang mehr: es ist eine Art von Universalismus, zu dem nicht einmal eine Sollicitation von paulinischer Seite nöthig war, sondern der längst in den Propheten vorgezeichnet lag, wobei freilich zu beachten ist, daß bei Baur ohne Weiteres aus dem Particularismus des Judenthums, der eben nur das jüdische Volk zum Mittelpunkt der Bilder machen wollte, eine aristokratische Richtung überhaupt wird, die mit dem Universalismus nichts mehr zu thun hat und zum mindesten nicht specifisch jüdisch ist, wie Baur an der Analogie der römischen Geschichte selbst beweist. — Von Innen heraus hätte das Judenthums sich nie zum vollen Christenthum entwickelt, das Urchristenthum wäre Judenthum geblieben, wenn nicht der Apostel Paulus gekommen wäre, um aber auch nur mittelbare historische Verbindung mit Christus — (denn eifriger als der Apostel selbst ist die Tübinger Schule bestrebt, jede, auch die entfernteste Abhängigkeit von den Uraposteln bei ihm abzuhalten) den Universalismus zu erneuern — die Beschneidung, das Kennerliche, Materielle des alten Gesetzes zu läugnen, aber doch nur um in der Anknüpfung an Israel's theuerste Hoffnung, wieder auf einen äußeren Akt, auf eine besondere Veröhnungsthat das allgemeine Heil zu stellen. Er wenigstens war von Nichts mehr entfernt, als von der in den Materialismen nach Baur (a. a. O. S. 27) liegenden Anschauung, daß das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit auch sofern an sich als Realität der Erlösung in sich habe, ihm wenigstens stellte nichts Anderes das Christenthum so hoch, so absolut über alle anderen Religionen, als daß er sich bewußt war, hier eine allgemeine Anstalt zur Veröhnung zu haben — er achtete diesen Vorgang nicht mit Baur deswegen gering, weil analoge Veröhnungsanstalten auch in anderen Religionen vorhanden waren (a. a. O. S. 8) — Soweit ein Apostel Paulus für eine Auffassung, welche denselben gern in ihrem Sinne idealisirt und so vieles Jüdische an ihm gern übersehen — von den Uraposteln unterschied seyn mochte, in der Regelmäßig wenigstens war er ihnen ohne Zweifel ähnlich, daß die eigentliche Substanz des Christenthums auch ihm noch verborgen blieb und nicht nur der Judenthum, sondern die eigentliche Mangelhaftigkeit des Paulinismus war daran schuld, wenn, was von Christus's Geiste ausgegangen war, in der Veräußerlichung der katholischen Kirche endigte. Hat Baur schon den Vorwurf gemacht, daß die Höhe der späteren christlichen Anschauung von der Person des Stifters bei der Dürftigkeit dessen, was nach dieser Geschichtsauffassung Christus über sich selbst ausgesagt habe, unerklärt bleibe, so kann man, in

diese Höhe nach Baur eigentlich auch wieder eine Tiefe ist, ebenso gut fragen, wie der Fall von der Höhe der Lehre Christi herab möglich gewesen sei und so hoch Baur das johanneische Evangelium erheben mag als den eigentlichen Abschluß aller nachapostolischen Kämpfe, als das vollendet katholische Evangelium (s. Kanonische Evangelien S. 311 ff. S. 386) ist beim Licht besehen nicht eigentlich doch das johanneische Evangelium dem Matthäusevangelium, wenigstens dessen ursprünglichen Bestandtheilen gegenüber nur das Untergeordnete? oder was ist für den Kritiker des 19ten Jahrhunderts das Bleibende, Substantielle, die Logosidee oder das Wort Matthäus 7, 12? In der That eröffnet das, was Baur über den Anfang des Christenthums in Christo selbst sagt, einen bedenklichen Blick in die weitere Geschichte überhaupt, es erklärt uns zwar nicht das Werden der katholischen Kirche, denn mit der Ausscheidung alles dessen, was der Herr auch nach dem Matthäusevangelium über seine eigene Person lehrt, ist der Faden abgeschnitten zwischen Christus und seiner Kirche — aber das Resultat der Kirchengeschichte überhaupt. Wir verstehen es nun, warum Baur seine Verwunderung aussprach darüber, daß noch immer neue dogmatische Werke hervortreten (vgl. Worte der Erinnerung an Ferd. Christ. v. Baur Tüb. 1860, S. 75). Das Ziel der ganzen Entwidlung kann nur sein, daß die Form, in welche bei Christo selbst der universelle ethische Gehalt gebunden war, sich zerreiht und dieser letztere hüllenlos erscheint: die ganze Entwidlung des christlichen Dogmas kann schließlich nur auf einen dogmatischen Nihilismus hinauskommen und wenn der Schluß der Baur'schen Vorlesungen über Dogmengeschichte einst den Schüler, der mit Begeisterung denselben gefolgt war, doch mit einem Gefühl der Trostlosigkeit erfüllte, da nach Darstellung der neuesten Auflösung des eschatologischen Dogmas gesagt wurde: „Es kann nur einer künftigen Periode vorbehalten bleiben, darüber zu urtheilen, wie weit diese neueste Form Bestand hat oder ob sie selbst nur eine vergängliche Form des Bewußtseins ist“ — so ist nun freilich klar daß das dogmatische Bewußtsein eigentlich gar keiner Form mehr bedarf, da der geringe Rest christlicher Dogmatik füglich in der Philosophie ein Unterkommen finden konnte. Ist aber dem also, ergiebt sich dann nicht für Baur eigentlich die Consequenz, daß erst unser Jahrhundert das reine Christenthum wieder entdeckt habe — oder die Neuzeit seit Semler, der ja freilich zwischen dem Temporären und Bleibenden auch schon geschieden? Oder genauer, deckt sich nicht die ganze Baur'sche Anschauung mit der Kant's von dem Dualismus des Kirchenglaubens und des reinen moralischen Glaubens? Kann es ein schlagenderes Corollarium zu dieser ganzen Anschauung geben, als wenn nachdem in Christo der reine Vernunftglaube als gekommen dargestellt wird, Kant weiter fortfährt: Von da an, wo die dunkle Geschichte des Urchristenthums sich lichte, gereiche die Geschichte des Christenthums, was die wohlthätige Wirkung betreffe, die man von einer moralischen Religion mit Recht erwarten könne, ihm keineswegs zur Empfehlung und auf die Frage, welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, müsse man unbedenklich sagen: die jetzige, da man dem reinen Religionsglauben so nahe wie noch nie gekommen sei“ (s. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, 3tes Stück). Das auf der Hand liegende unhistorische Verfahren Kant's ist bei Baur nur verdeckt, da er in der Mitte vom Hegel'schen Standpunkt aus eine sehr geradlinigte, wunderbare Entwidlung des Dogmas nachweist, darum nicht die ganze Geschichte des Christenthums für eine Reihe von Elend und Thorheit ansieht — aber nach rückwärts wie vorwärts steht die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte doch ohne Abschluß da. Die Aufhebung der Dogmatik ist doch nicht Resultat der dogmengeschichtlichen Entwidlung im Hegel'schen Sinn, sondern einfach völliger Abbruch derselben, eine Kirche, wie sie die „Neueste Kirchengeschichte“ darstellt, mit Schiller und Goethe als Heroen, hat mit der apostolischen Kirche nichts mehr zu schaffen (vgl. über diese ungehörige Erweiterung des Kirchensbegriffs bei Baur die Controverse zwischen ihm und Hase (s. Baur's Send.-Schreiben S. 103). In diesem Sinne dürfte jedenfalls der von Uhlhorn in scharffinniger Weise begründete Vorwurf eines mangelnden *τέλος* bei der Baur'schen Geschichte

schauung (s. Jahrb. f. deutsche Theol. a. a. D. S. 287) in vollem Rechte seyn, ein *τέλος* im aristotelischen Sinne ist diese Entwicklung sicher nicht, wenn auch ein sehr radikales Ende der bisherigen Geschichte — wenigstens wäre doch schwer zu sagen, was denn die 1800 jährige Geschichte des christlichen Dogmas Bleibendes zu den ethischen Anschauungen der Bergpredigt hinzugefügt habe. Der Vorwurf dürfte aber auch in dem von Uhlhorn selbst gemeinten Sinn sein Recht behalten. Daß nur noch offener als Baur, auch Strauß in seinem neuen Leben Jesu zu dem alten bez. Kant'schen Rationalismus wieder zurückkehrte — wenn er im Vorwort den Semler'schen Satz von dem Unterschied des Temporalen, Vergänglichen und Bleibenden in der Schrift als neueste Weisheit kund gibt, im Schlußwort wenigstens ehrlicher die Kant'sche Unterscheidung zwischen dem idealen und historischen Christus als altbekannte Wahrheit aufsticht — dieser Umstand, daß der Hegelianismus überhaupt wieder zu Kant und Älteren zurückgelehrt ist, beweist den Satz von Landerer, daß das gnostische Ineinanderspielen des Spekultativen und Religiösen sich durch seine eigene Konsequenz in religionslose Moral auflöst (s. Worte der Erinnerung a. a. D.). Dieser bloß moralische Standpunkt, der auf dem Standpunkt der Immanenz, eben so wie auf dem des Deismus schließlich der allein mögliche ist, bleibt aber im ewigen Sollen hängen. Wie der Kant'sche Standpunkt ein völlig dualistischer ist und die Geschichte eben darum doletisch wird, so ist auch die Hegel'sche Immanenzlehre wesentlich dualistisch — wo sie den Monismus nicht zu Gunsten des Materialismus festhalten will. Jener *ad nauseam usque* wiederholte Satz von Strauß, daß die Idee es nicht liebe, ihre Fülle in Ein Individuum auszugießen, ein Satz, der eben die rechte historische Entwicklung retten sollte, zeigt nur das ewige Auseinander von Idee und Geschichte, und insofern hat Hase ganz richtig gesehen, wenn er Baur fragt, ob denn die Geschichte ideenlos seyn müsse? (s. Sendschreiben S. 33 ff.). Um in die Geschichte einzugehen, mußte die universelle Moral Jesu die völlig inadäquate Form des jüdischen Messiasbegriffes anziehen und für diesen Zwiespalt zwischen Geschichte und Idee giebt es nie eine Aufhebung — das hat Baur ja bei Gelegenheit der Kritik der Schleiermacher'schen Christologie erwiesen mit allen Mitteln seines Scharfsinns. Gibt es aber eine solche Aufhebung nicht, so gibt es überhaupt kein *τέλος*, und wenn Baur gegen Uhlhorn fragt: weiß denn Uhlhorn, wo das Ende der Geschichte, oder auch nur der Kirchengeschichte ist? (s. Tübinger Schule S. 9) so hätte er eben nur hinzusetzen müssen: ich für meine Person weiß, daß es überhaupt keines gibt. Gibt es aber kein Ende, so gibt es eigentlich auch keine Entwicklung: die Geschichte wird in der That doletisch und es muß sich nur um so dringender wieder fragen, wie es denn wirklich mit dem Anfang des Christenthums stehe.

Je weniger, wie wir sahen, das substantielle Wesen des Christenthums von dem Stifter desselben aus sich weiter verbreitete, je mehr dasselbe in dichter Hülle eingeschlossen blieb, desto mehr sollte man allerdings meinen, müsse Christus selber unmittelbar in die Welt hereingetreten seyn, desto größer sollte man meinen, müsse das von ihm geschehene Wunder erscheinen. Aber hier begegnet uns nun die ganz bestimmte Behauptung Baur's, daß, da es kein schlechthiniges Wunder gebe, man weiter zurückgehen und die Voraussetzungen des Christenthums in den urchristlichen Religionen suchen müsse. Das Resultat dieser Untersuchung ist aber, daß, wenn man auf Sokrates, den Stoicismus, Essenismus u. s. w. zurückgehe, in der That das Christenthum nichts in sich enthalte, was nicht, sey es in dieser oder jener Form auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniß des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewußtseyns sich geltend gemacht hätte (s. Christenthum der 3 ersten Jahrhunderte S. 21). Also gerade das, was sein substantielles Wesen ausmachte, war eigentlich schon vorher da — aber das Alles wäre ohne Zweifel auch nur in die Reihe der längst verklungenen Aussprüche der edeln Menschenfreunde und der denkenden Weisen des Alterthums zurückgestellt worden, wenn seine Lehren nicht im Munde des Stifters zu Worten des ewigen Lebens geworden wären (a. a. D. S.

35—36). Wir könnten hier Halt machen, um zunächst mit dem Kritiker des neuen Lebens Jesu von Strauß in den Jahrb. für deutsche Theol. zu fragen, was denn mit diesem Zurückgreifen auf die griechische Philosophie gewonnen sey, da doch einmal Christus nicht aus Plato oder dem Stoicismus geschöpft haben könne — ja selbst nach Baur's Zugeständniß nicht aus dem Essenismus, da er demnach so wie so Autodidakt sey, wenn man nicht das Zeitbewußtseyn hypostasiren und zur Quelle der Offenbarung machen will. Aber es liegt doch vielleicht noch näher zu fragen, was der Ausdruck heißen soll, die Lehren wurden zu Worten des ewigen Lebens? Gewiß möchte Baur hier mehr sagen als er sagen kann — gewiß möchte er an sich für diesen Satz eine Auslegung offen halten, wie sie uns etwa die Anschauung des Origenes gibt, der auch den Inhalt christlicher Offenbarung im Wesentlichen identisch findet mit der Weisheit griechischer Philosophie, aber daneben doch den Unterschied nicht allein darin sucht, daß das Christenthum diese philosophische Wahrheit zum Gemeingut gemacht habe, sondern auch darin, daß es den Unterschied zwischen Theorie und Praxis aufgehoben, die philosophische Wahrheit wirklich in's Leben eingeführt habe (vgl. meinen Aufsatz über Origenes und Augustin als Apologeten, Jahrb. f. d. Theol. VIII. Bd. S. 267. 268). Allein dieser Auslegung zuzustimmen, sieht sich Baur doch wieder verhindert, weil er damit mehr in das Individuum hineinlegen würde, als die sparsame Idee für gut findet. Darum kann Jesus doch nur durch Anknüpfung an die Messiasidee, d. h. eben durch das Vergängliche, Zeitliche an ihm diese weltgeschichtliche Wirkung her vorgebracht und den Heiden, was sie von Sokrates und Plato, was sie von den Stoikern und Elektikern nicht annehmen wollten, dadurch mündgerecht gemacht haben, daß er in der Hülle einer national-jüdischen Hoffnung zu ihnen redete. — Wir sehen davon ab, daß Baur, wie Jesus dazu kam, sich als den Messias anzusehen und in welchem Sinn er dieß that, nicht genügend erklärt hat *). Aber wir können an diesem Punkte unsere Verwunderung nicht bergen, zu welchem ärmlichen Inhalt doch das Christenthum seinem Wesen nach herabgesunken ist. Nicht als ob wir die sittlichen Wahrheiten, die aus dem Munde des Herrn gekommen, für etwas Gerings achten würden. Das können die am wenigsten thun, die, wenn sie auch nur die neutestamentliche Sittenlehre in's Auge fassen, doch so etwas ganz Anderes darin finden als bei Seneca, Marc Aurel oder auch bei Sokrates und Plato. Aber wenn eine Geschichtschreibung, deren philosophische Prämissen in der Erhabenheit Hegel'scher Kategorien liegen, in Christus am Ende doch nicht mehr findet, als der geschmähte speißbürgerliche Rationalismus des vorigen Jahrhunderts, so ist das ein deutliches Zeichen, daß diese Kategorien zur Erklärung der Geschichte des Christenthums nicht hinreichen. So lange man in der nachapostolischen oder selbst apostolischen Zeit sich bewegte, ging es an, die ästhetische Identificirung von Person und Idee in Christo im Hintergrund festzuhalten, war man nothgedrungen auf die Betrachtung der Person selbstgeführt, von welcher diese ganze Entwicklung ihren Ausgangspunkt nimmt, so blieb nur die Wahl, vorwärts zu gehen oder zurück — vorwärts zu tatsächlicher Identificirung von Person und Idee, wie es die rechte Seite der Hegel'schen Schule meinte, oder zurück zu vulgärem Rationalismus. Nicht sowohl die Furcht, die kritischen Ergebnisse theilweise revidiren zu müssen, hielt von der ersten Alternative ab — denn was Baur aus dem Matthäusevangelium ausscheiden muß, um zu seinem Resultat zu gelangen — das wird nicht seinen kritischen Prämissen zunächst zum Opfer gebracht, als vielmehr die große Voraussetzung, die seinen kritischen Principien überhaupt zu Grunde liegt — die Voraussetzung, daß es kein Wunder geben könne — der Standpunkte der Immanenz, das ist es, was Baur offen ausgesprochen hat. Das Wunder — oder, wie er sich lieber ausdrückt, das schlechthinige Wunder, soll so sehr mit dem Charakter der Geschichte streiten, daß selbst der ältere Supranaturalismus

*) Die Andeutungen Baur's scheinen auf eine der Renan'schen Anschauung einigermaßen entsprechende Ansicht hinauszukommen, wonach die Sätze universaler Sittlichkeit im Munde des Herrn sich erst mit der Zeit in das Gewand der nationalen Messiasidee gekleidet haben. Ausdrücklich legt dagegen seinen Widerspruch auch ein Keim (der geschichtl. Christus S. 90 ff.).

sich veranlaßt gesehen habe, nicht beim Wunder stehen zu bleiben, sondern nach geschichtlichen Anknüpfungspunkten zu suchen. Daß freilich dieses Suchen nach Anknüpfungspunkten einer Aufhebung des Wunderbegriffs gleichkommen soll, dieß läßt sich nur für einen Standpunkt begreifen, auf dem das reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit auch schon die Realität der Erlösung in sich hat. Aber sofern das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit freilich schon vor Christus weit verbreitet war, weiß man dann vollends nicht mehr, ob Christus irgend etwas Neues gebracht hat. Wenigstens hat der Eifer, das Christenthum aus Vordhriftlichem abzuleiten, Baur so weit fortgerissen, daß man in der That mit Uhlhorn, auch abgesehen von speculativen Principien fragen konnte, ob denn das Christenthum überhaupt einen Anfang habe.

Wie Baur selbst schließlich die ganze Eigenthümlichkeit seines Standpunkts dahin zusammenfaßte, daß es ihm darum zu thun sey, das Wunder des Christenthums geschichtlich, d. h. als kein Wunder zu begreifen, so ist über seinem Grabe die Controverse über das Wunder auf's Neue entbrannt. Wenn die Gränzen der Kirche und Welt überhaupt sinken müssen nach den Anschauungen der Tübinger Schule, so kann auch die Kirchengeschichte keine besondere Dignität mehr haben, sondern muß ein Theil der Weltgeschichte werden. Darum hielt es Zeller für zeitgemäß, durch einen Aufsatz über die Tübinger Schule, auch die Geschichte des Urchristenthums in den Kreis der Geschichte überhaupt einzuführen und nachzuweisen, wie durch das Verdienst der Tübinger Schule das Wunder aus der Kirchengeschichte beseitigt, diese eben darum zur Profangeschichte geworden sey. Ohne Zweifel mußte diese Einladung an die Historiker vom Fach, auf eine der Theologie bis dahin zugewiesene Disciplin Beschlag zu legen und damit die Theologie, die einstige Herrin der Universitäten, aus dem Kreise der Wissenschaft mehr und mehr zu verdrängen, viel Befriedigendes haben, es fragte sich nur, ob der Unterschied des Profanen und Kirchlichen wirklich ein a priori verkehrter, unhaltbarer sey und sodann, ob die Profangeschichte die neue Erbschaft nicht doch cum beneficio inventarii antreten müsse, d. h. ob wirklich das Wunder durch die Tübinger Schule hinausgeschafft worden sey, ohne Gefahr für das ganze Gebäude der Geschichte.

In ersterer Beziehung hat Ritschl durch die Zeller'sche Abhandlung veranlaßt, mit Recht geltend gemacht, daß das religiöse Gebiet keineswegs ohne Weiteres nach dem Maße aller anderen Geschichte zu messen sey, daß vielmehr das religiöse Gebiet ~~Gott~~ immer unter der Kategorie der speziellen Vorsehung auffasse (s. Jahrb. f. d. Theol. VI. Band, S. 441). So richtig gewiß die Bemerkungen von Ritschl sind, so verräth derselbe doch ein bedauerliches Schwanken zwischen einem objektiven und subjektiven Begriff von Wunder, wie denn auch andere Männer, z. B. Weizsäcker eine auf dem Standpunkt des Theismus nicht ganz erklärliche Scheu vor dem Wunder haben. ~~Nach~~ man wirklich noch mit dem Geisteswunder Ernst, setzt man vom theistischen Standpunkte aus die Möglichkeit eines vollen Einswerdens von Idee und Geschichte, so ist nicht abzusehen, was gegen einen objektiven Wunderbegriff eingewendet werden könnte (vgl. ~~Ein~~ der gesch. Christus, S. 120 ff.). Die Drohung mit völliger Willkür, mit ~~Zerreißen~~ alles Zusammenhangs ist, bei Nicht beträchtet, eine völlig leere und wenn das „schlecht hinige“ Wunder, das Baur läugnet, kein anderes seyn soll, als ein, alle Geschichte zerreisendes, so ist einfach zu sagen, daß wenigstens kein wissenschaftlicher Theologe einen solchen Wunderbegriff hat. (Vanderer a. a. D. S. 50. Seine (Baur's) Gegner konnten sich das Denken nicht darum abspornen lassen, weil sie nicht dem Grundsatz einer ~~bei~~ Wunder läugnenden Wissenschaft sich unterwerfen, vielmehr auch in der Offenbarung und im Wunder einen Gott der Ordnung und das gesetzmäßige Walten seiner schöpferischen Weisheit erkennen und anbeten wollen). Wir verstehen darum auch nicht ganz, was der Verf. des Artikels „Ferd. Christ. Baur und die Tübinger Schule“ (Neue Zeit, Bd. VI. S. 239) eigentlich meint, wenn er der Baur'schen Auffassung wie der „Eruditäten des mechanischen Supranaturalismus“ gegenüber die geschichtliche Entwicklung als ein stetes Ineinander von natürlich wirkenden Ursachen und übergreifenden teleolo-

gischen Principien ansehen will. Sind diese teleologischen Principien wirklich übergreifende, supranaturale, so ist nicht abzusehen, warum das Wunder ein solches Un Ding sein soll, andernfalls, wenn diese Principien auch nur immanente sein sollen, sehen wir dann die Differenz von der Baur'schen Auffassung nicht ab. Allerdings wird die Längnung einer teleologischen Auffassung der Geschichte der Hauptmangel bei Baur sein, aber eine tiefere Betrachtung wird zeigen, daß es ohne Wunder überhaupt keine teleologische Betrachtung gibt. Kann aber, wer ausdrücklich eine teleologische Betrachtungsweise läugnet, sich so sehr gegen den Vorwurf ereifern, daß er ein Werden setze, ohne daß etwas werde? *) Alle Geschichtsbetrachtung aber, die den bloßen Causalitätsstandpunkt einnimmt, wird immer wieder auf den Spinozismus kommen, für den doch am Ende die Geschichte nur der selbstlose Reflex der Idee ist. Wiefern bei Baur diese Konsequenz sich von Anfang an geltend machte, das hat Ritschl (a. a. O. S. 433 ff.) gezeigt **). Wir müßten die Grenzen dieser Arbeit überschreiten, wenn wir auf die neuerdings von Beshlag, J. Köllin u. A. ventilirte Frage über das Wunder uns weiter einlassen wollten. Nur auf die zwei Punkte schien wichtig hinzuweisen, einmal, daß eben das Wunder speciell dem religiösen Gebiet angehört und zweitens, daß schließlich gerade eine wirkliche Geschichte mit einem τέλος des Wunders bedarf. In dieser Beziehung durften die neuesten Apologeten des Wunders aus der Defensiv- mehr zum Angriff übergehen. Doch auch von den obersten Principien, von dem Recht, die Geschichte des Christenthums ganz nach dem Maß der Profangeschichte zu behandeln abgesehen, fragt sich, ob eine gewissenhafte Profangeschichte ohne Weiteres die von der Tübinger Schule vorgeschlagene Lösung der Aufgabe als genügend sich aneignen könnte. Das Bisherige suchte zu erweisen, wie ungenügend die durch die Betrachtung der Person und Lehre Jesu selbst gegebene Erklärung des Gegensatzes von Ebjonitismus und Paulinismus ist. Aber auch die Concinnität von Ursache und Wirkung soweit zugegeben, hat doch Baur selbst an zwei Hauptpunkten sein non liquet sprechen müssen: die Auferstehung Jesu, wie die Bekehrung des Apostels Paulus sind die beiden Punkte, die weder Baur noch ein anderes Glied der Tübinger Schule bis jetzt in einigermaßen befriedigender Weise zu erklären vermochte. Der sonst so siegesgewisse Ton der Vertreter einer rein „geschichtlichen“ Auffassung wird wenigstens bei Denjenigen von ihnen, welche mit Gewissenhaftigkeit dabei zu Werk gehen, auf dem erstgenannten Punkt auffallend unsicher. Baur selbst hat hier so wenig wie bei der Bekehrung des Apostels Paulus den Ausdruck, Wunder, zu vermeiden gewußt, weswegen Vanderer a. a. O. S. 73 treffend sagt: wenn wir es ein Wunder nennen, so halten wir es auch dafür, können es uns aber nicht gefallen lassen, daß der Name Wunder nur ein Titel sein solle für die nicht weiter nachzuweisende, darum aber doch nur rein natürlich sein sollende Ursprünglichkeit in der Geschichte. In der That dürfte es schwer sein, nach dem was Reim (der gesch. Christus S. 130 ff.) in so äußerster feiner Weise gegen die Visionshypothese in Bezug auf die Auferstehung Christi bemerkt hat, ohne daß wir übrigens mit Reim selbst seine These als einzige haltbare Instanz anzuerkennen vermöchten, und nach dem, was andererseits Beshlag gegen Holsten über die Visionshypothese bei Paulus ausgeführt hat (J. Studien und Kritiken Jahrg. 1864, Heft 2. S. 197. ff) zu behaupten, daß diese Punkte im Sinne der Tübinger Schule erledigt seien und es wird sich sehr fragen, ob die ganze Arbeit des späteren Baur im Stande war, den Satz des frühesten Baur umzustößen: Es läßt sich demnach mit Recht

*) Der von Baur (Tüb. Schule S. 45) gegen Uthorn gerichtete Vorwurf, unter Voraussetzung des Wunders sey die ganze Geschichte nur die Fortsetzung des als Anfang gesetzten Wunders; es wiederhole sich in ihr, was schon von Anfang an war, muß also in gewissem Sinne geradezu einer wunderlosen Geschichte zurückgegeben werden.

**) Vergleiche damit auch die bezeichnenden Äußerungen über das Johannesevangelium (Untersuchungen über die kanon. Evangelien, S. 381): „Ist die hier gegebene Darstellung der Person Christi wahr und ihrer Idee adäquat, so bleibt sie wahr, mag Christus mit einem Nilodemus u. s. w. so gesprochen haben oder nicht, — sie ist wahr, weil sie die der absoluten Idee des Christenthums entsprechende ist.“

behaupten, so gewiß die Entstehung der christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiß konnte auch dieser Glaube auf keinem anderen Grund beruhen, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu (s. Vengels Archiv für theologische Studien S. 715). — Der Apostel Paulus war der eine der Gewährsmänner für die Auffassung der Tübinger Schule — aber gerade er wird zum classischen Zeugen wider das dogmatische Princip der Tübinger Geschichtsschreibung, damit aber auch zum Hauptzeugen wider die ganze Auffassung des Urchristenthums. — Ist Christus wirklich mehr, als wozu ihn diese Auffassung macht, so lassen sich die Gegensätze zwischen denen, welche er selbst zu seinen Aposteln berufen, wohl immerhin denken, aber nicht Gegensätze, welche bis zu der Spitze des schroffen Parteihaders fortgehen und nur ein lediglich äußerliches Zusammenbestehen übrig lassen. Die katholische Kirche wird allerdings in gewissem Sinn das schon zu Grunde Liegende seyn müssen, wenn sie in ihrer concreten Gestalt freilich sich erst bilden konnte in langsamem Werden und wenn die ganze Kirchen- und Dogmengeschichte nur sagen kann: aus seiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade.

Neben dem Apostel Paulus hat die Tübinger Schule das Evangelium Johannis als zweites großes Zeugniß für ihre Auffassung aufgerufen, aber, so wenig die Räthsel, die dieses Evangelium auch einer gläubigen Betrachtung darbietet, für gelöst angesehen werden können, so wird doch gerade dieses Evangelium wieder ein Hauptzeugniß gegen diese Schule. Das Evangelium bis in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts herabzurücken, widerspricht so sehr aller historischen Wahrscheinlichkeit, kommt in solchen Conflit mit positiven historischen Zeugnissen, daß selbst Kritiker, welche die Authentie preisgeben zu müssen meinen, nicht über den Anfang des zweiten Jahrhunderts herabzugehen vermögen (vgl. Weizsäcker Untersuchungen über die ev. Geschichte I. S. 220 — 238, S. 298). *)

Ist dem aber also, so wird vorab die Frist der Evangelienbildung um ein Gutes reducirt werden müssen, wie denn in dieser Beziehung schon früher, namentlich von Röslein Retractionen vorkamen — es wird aber die Entstehung des Kanons überhaupt — oder wenigstens der kanonischen Schriften viel weiter hinaufgerückt werden müssen und damit das Zeugniß der pseudoclementinischen Literatur, das von so großem Einfluß für die Baur'sche Ansicht war, wesentlich geschwächt werden. Scheint es sich auch nur um ein Mehr oder Weniger der Zeitdauer, damit um etwas fast Unwesentliches zu handeln, so machen doch die Consequenzen, die sich aus einer solchen zeitlichen Verengerung des Rahmens der Entwicklung ergeben diese Frage zu einer principiellen — je näher diese Schriften den Ereignissen, von welchen sie reden, gerückt werden, desto weniger ist es möglich, aus der Geschichte des Urchristenthums auszumergen, was mit den Voraussetzungen des Historikers nicht ganz stimmen will, desto mehr müssen wir uns bequemen, doch wieder zu Vorstellungen zurückzukehren, die von der Tübinger Schule längst für überwunden erklärt waren. — Wie aber eine veränderte Anschauung von dem Anfang des Christenthums auf die ganze Vorstellung von dessen Geschichte einwirk, das können wir an Baur am deutlichsten sehen, der auch darin als das Haupt der Schule erscheint, daß er allein die Consequenzen auch in der Kirchengeschichte weiter herab durchzuführen unternahm. Wir haben bereits gesehen, wie die mangelhafte Anschauung von der Entstehung des Christenthums sich in der Ansicht von den Resultaten der geschichtlichen Entwicklung reflectirt. Die nach Baur's Tode zum Bedauern aller aufrichtigen

*) Es ist gewiß sehr bezeichnend, daß neuestens Strauß in seinem „Leben Jesu“ für den „Wolff“ Paulus und das johanneische Evangelium abschätzig behandelt, in dem ersteren einen Fiktionsmenschen, der das Christenthum durch seine Christologie auf falsche Bahnen geleitet, in dem letzteren einen Meister des Halbdunkels sieht. Welcher Contrast mit den entomiasphischen Ausrufungen namentlich Baur's über den ächten Apostel und über das zarte, eine, rechte Evangelium! Spricht sich in diesem Wechsel der Stimmung nicht deutlich das Gefühl aus, daß man nicht an Paulus pochen und Christus selbst zum bloßen Weltweisen machen, nicht im Johannisevangelium ein spätes apokryphes Produkt und zugleich ein zartes reches Hauptevangelium sehen kann?

Schüler Baur's, die nicht gerade durch Dick und Dünm ihm folgen wollten — herangegebenen Vorlesungen über neueste Kirchengeschichte, geben die zwar oft sehr pikanten, aber leider! nur zu klaren Belege eines mit der ganzen kirchlichen Entwicklung zerfallenen, wenn auch seiner selbst nicht ganz bewußten Radikalismus. Aber auch die mittleren Partien der Geschichte enthalten deutliche Spuren dieser Entwicklung. Während in der früheren Periode Baur's mit dem Punkte, an dem sich das eigenthümliche Gebiet der Tübinger Schule abgrenzte — d. h. mit der Entstehung der katholischen Kirche — die Wege seiner Geschichtsschreibung mit denen der conservativsten Historiker ziemlich parallel gingen — ja der Satz, daß das jeweil Wirkliche auch das Vernünftige sei, seiner Geschichtsschreibung geradezu einen katholisch-trendenden Charakter aufzuprägen schien, während Darstellungen von Objecten, die Baur congenial waren, wie vor Allem, von der Gnosis im Allgemeinen nur beistimmend aufgenommen werden konnten, während nur in der einseitigen Bevorzugung der Dogmengeschichte und namentlich der Geschichte der theologischen Dogmen sich der intellektualistische Standpunkt, der für das tiefste Wesen der Religion nicht geöffnete Blick des Verf. sich verrieth, während eben nur die Lobsprüche, mit denen die speculative Tiefe der Väter der christlichen Dogmatik gefeiert wurden, den Verdacht zu erregen geeignet waren, ob nicht am Ende diese speculative Tiefe einem Athanasius u. A. mehr geliebt als eigenthümlich sei und eine genauere Untersuchung erst daran erinnerte, daß die Frage nach der objektiven Wahrheit des christlichen Dogmas für den Verfasser, dem alle Objektivität in die Idee in das Selbstbewußtsein fiel, für den die äußere Geschichte nur gleichgiltiges Substrat war — ferne liege — während so im Anfang der Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit in Hegel'scher Weise verdeckt war — hatte der Durchbruch dieses verdeckten Dualismus bei der Darstellung der Erscheinung Christi selbst, die Folge, daß auch in der ferneren Geschichte Spuren eines mehr rationalistischen Oppositionsgeistes sich finden: während — fast wie aus alter Liebhaberei Athanasius wenigstens noch auf gleicher Höhe bleibt mit dem Arianismus, wird dagegen der Pelagianismus entschieden über den Augustinismus gestellt und auch Augustin's großes Werk, de civitate Dei, einer ziemlich vernichtenden Kritik unterworfen — wohl die stärkste und extremste Retraction, die sich Baur — der Symboliker! nicht allein der Dogmenhistoriker erlaubt hat (vgl. die Geschichte der christlichen Kirche vom 3ten—6ten Jahrhundert). Es ist nicht dieses Orts, diese Spuren weiter zu verfolgen, denn die spätere christliche Kirchengeschichte hat mit der Tübinger Schule nichts zu thun, so viel sie auch Baur persönlich verdankt.

Wenn sich dann auch auf diesem Punkte wieder zeigt, wie wenig der ursprünglich bei der Kritik eingenommene Standpunkt festgehalten werden konnte — wie die absolute Philosophie am Ende nur noch in Resten ihrer Terminologie als „das Allgemeine“ die Idee u. s. w. ihre Existenz in dieser Geschichtsschreibung fristet — wie gerade unter den Händen eines so gewissenhaften Gelehrten, wie Baur einer war, die Voraussetzung der Allmacht der Idee über den geschichtlichen Stoff sich consequent selbst aufheben mußte und wie das, worin in zweiter Linie die Schule selbst ihren Haupttruhm setzte, die rein geschichtliche, d. h. in ihrem Sinn rein natürliche Auffassung des Christenthums an den wichtigsten Punkten weit davon entfernt ist, in befriedigender Weise durchgeführt zu sein, so scheint freilich von der Bedeutung, die sie selbst für sich in Anspruch nimmt, auch auf unserem Standpunkt wenig mehr übrig zu bleiben. Aber es fragt sich eben, ob nicht gerade das ihre schwache Seite ist, worauf sie sich capricirt hat, — ob sie auf den Ruhm, die geschichtliche Erkenntnis des Christenthums gefördert, wo nicht angebaut zu haben, Anspruch machen kann, nicht weil sondern obgleich sie das Eingreifen des Uebernatürlichen läugnet. In der That wird eine unbefangene Theologie nicht nur dabei stehen bleiben, der Person Baur's das zuzugestehen, was ihr oben zugestanden worden ist, das Verdienst, die Dogmengeschichte in gewissem Sinn erst geschaffen und über viele Punkte, namentlich der älteren Kirchengeschichte mit eindringendem Scharfblick Licht verbreitet zu haben, sondern sie wird der Tübinger Schule eine hervorragende

deutung für die heutige Theologie nicht verweigern. Welche Stelle ihr gebührt, wenn man sie in der Reihe der verschiedenen Darstellungen der Kirchengeschichte von den Magdeburger Centurien an in's Auge faßt, hat Uhlhorn in den beiden Artikeln über die verschiedenen Darstellungen der Kirchengeschichte (f. Jahrb. f. d. Theol. Bd. II. S. 671 ff., Bd. III. S. 280 ff.) gezeigt. Fragt man nach dem bleibenden Resultat dieser Schule, so läßt sich ihre ganze Wirksamkeit dahin vielleicht zusammenfassen: sie hat die Veranlassung zur Entstehung einer neutestamentlichen Theologie gegeben, — daß die Untersuchungen über den theologischen Gehalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften in ihrer Eigenthümlichkeit, wie sie neuerdings so zahlreich und gründlich an's Licht getreten sind — wenn auch noch nirgends in wahrhaft umfassender Weise, *) von streng conservativer Seite her mit einigem Mißtrauen angesehen werden konnten, zeugt eben für ihren bedenklichen Ausgangspunkt (vgl. J. Köstlin, Einheit und Mannichfaltigkeit der neutestamentlichen Lehre, Jahrb. f. d. Theol. II. Bd. S. 327 ff.). Baur selbst konnte sich freilich in die Art, wie diese Untersuchungen auch von gläubiger Seite aus geführt wurden, nicht finden — für ihn gab es nur die Alternative: schroffer Gegensatz oder Einheit im Sinne des alten Begriffs vom Kanon. Ueber diesen Punkt war mit ihm so wenig zu rechten als über das schlechthinige Wunder — und doch beraubte er sich mit der geringschätzigen Art, wie er über alle solche Versuche urtheilte, auch wenn sie nicht wie im Anfang wohl ihm gegenüber geschehen mochte, in einseitig apologetischem Interesse befangen waren, selbst seines Ruhms. Freilich, wenn diese Disciplin und die Hand in Hand damit gehende Evangelienkritik in die Dogmatik zunächst auch negativ einzugreifen schienen, wenn vom Boden einer neutestamentlichen Theologie aus das Bedürfnis nach Umbildung wichtiger dogmatischer loci sich erhebt — ja wenn kein Theil unserer ererbten Theologie von dem Einfluß eines nach dieser Methode unternommenen tieferen Eindringens in die Schrift unberührt bleiben kann, so wird andererseits die von Baur angeregte, aber von den Prämissen seines Immanenzstandpunkts freigemachte geschichtliche Erfassung der h. Schrift, die sichersten Waffen darbieten eben gegen die Versuche, das Uebernatürliche, Göttliche, das Wunder und damit am Ende Gott selbst uns zu rauben. Es hat sich das schon erwiesen in den Kämpfen, die über das Centraldogma, über die Christologie in unseren Tagen entbrannt sind. Die Rodomontaden, in denen das neue Leben Jesu von Strauß wiederholt die wissenschaftliche Ueberlegenheit seines Verfassers feiert, weist eben nicht auf wirkliches Gefühl der Stärke bei ihm hin. Die Rollen haben sich wohl umgekehrt seit 1835. Wenn sich Strauß einst wegen eiskalter Ruhe bewundern lassen konnte und die ersten Worte, welche die gläubige Theologie damals in ihrer Ueberraschung hervorbringen konnte, wie Angstrufe klingen mochten, so zeugt die Art, wie Strauß nun den Staub von den Füßen schüttelt, um zu den Heiden zu gehen, eben nicht von eiskalter Ruhe — während die Wissenschaft, die an der von dem ersten Buch ausgehenden Bewegung gelernt hatte, kritische Waffen zu führen, im Allgemeinen schon durch die Ruhe, mit der sie diese Angriffe aufnahm, zeigte, daß sie für sich nichts zu fürchten habe und daß die allmählich ausgebildete „biblische Kritik“ — einem ganz anderen Standpunkt als dem Strauß'schen zu gut komme. Strauß mag die Versuche, die Resultate der Tübinger Schule zu modificiren und die Intentionen in positivem Sinn auszubeuten als Halbheiten bezeichnen, hierin einstimmig mit den „Ganzen“ in einem anderen Lager — der Mann, der wie kein anderer — wohl auch nach Strauß — ein Ganzer war, war nach anderer Seite hin doch wieder kein Ganzer im Strauß'schen Sinn, d. h. im Sinne einer keine Consequenzen scheuenden Einseitigkeit — der Gottmensch. Sein Bild, wie es der Glaube innerlich hat, mit unseren unzureichenden Begriffen auch dem Auge des Verstandes so viel wie möglich vorzumalen, sein Bild in der Geschichte der von ihm gegründeten Kirche und vor Allem in dem Zeugniß Derer, die seine Herrlichkeit sahen, wieder zu finden, ist die klar erkannte Auf-

*) Die neutestamentliche Theologie von Baur's Collegen Schmid hat doch noch zu wenig gründliche Vorarbeiten für die einzelnen Lehrbegriffe gehabt, als daß sie ganz genügen könnte.

gabe der neueren Theologie. Wenn die scharfen Sinne der Tübinger Schule sich bemüht haben, ein möglichst vollständiges Bild seiner Menschheit — wenn auch in einseitig naturalistischer Manier zu entwerfen, warum sollten wir diesen Entwurf nicht benutzen, um die Züge, die das Glaubensange so deutlich schaut, die Züge des Eingeborenen vom Vater voller Gnade und Wahrheit nur desto menschlich näher zu erblicken und von Neuem dadurch uns getrieben fühlen zu dem Versuch, das Gesamtbild des Herrn in seiner eben so göttlichen als menschlichen Wahrheit uns vorzuhalten?

Zum Schluß möge eine Uebersicht der Schriften Baur's, wobei in Bezug auf die in Zeitschriften und Programmen zerstreuten Aufsätze keine Vollständigkeit erstrebt wird, folgen.

I. Die auf den Kanon bezüglichen hauptsächlichlichen Schriften sind im Laufe der Darstellung mehrfach erwähnt worden. — An die beiden Hauptwerke, die Monographie über den Apostel Paulus (1845) und die kanonischen Evangelien (Tüb. 1847) schließt sich an „das Markus-Evangelium nach seinem Ursprung“ u., 1851. Dann eine ganze Anzahl von Schriften und Aufsätzen seiner Mitarbeiter, sowie Abhandlungen aus seiner eigenen Feder, welche theils die größeren Werke vorbereiteten, theils Aufstellungen in den letzteren zu erläutern und zu decken hatten. Außer dem Schwegler'schen Werke, „das nachapostolische Zeitalter“, 1845, ist zunächst als mehr zusammenfassendes Werk zu nennen: Ritschl, „altkatholische Kirche“, 1. Aufl. Bonn 1850; Reinh. Köstlin, „der Lehrbegriff des Joh.-Evangel.“, Berlin 1843; Ders., „synoptische Evangelien“, Tüb. 1851. Dann Zeller, „die Apostelgesch. nach Inhalt und Ursprung“. 1854. — Wie dieses letztere Werk entstanden ist aus Aufsätzen Zeller's in den Tübinger Jahrbüchern 1849—1851, so war Baur's „Paulus“ selbst durch eine Anzahl bereits oben namhaft gemachter Abhandlungen vorbereitet, den Abhandlungen über die korinthischen Parteien, die Pastoralbriefe, den Römerbrief, den Ursprung des Episkopats, mit Ausnahme der Schrift über die Pastoralbriefe, 1835, sämmtlich in der Tübinger Zeitschrift erschienen. Außerdem dürfte noch zu nennen sein das Programm über die Rede des Stephanus, 1829, und der Aufsatz über Glossolalie in der Tüb. Zeitschrift, Jahrgang 1830, II. Heft. — Hierzu kommen später noch Abhandlungen zur Erklärung der Korintherbriefe, 1850 und 1852, über die Thessalonicherbriefe, 1855, über Zweck und Gedankengang des Römerbriefs, 1857, über den ersten Brief Petri, 1856, sämmtlich in den Tübinger Jahrbüchern; dann die Untersuchungen über den Hebräerbrief von Köstlin, Tüb. Jahrb. 1853 u. 1854. — Die Schrift über die kanonischen Evangelien war hauptsächlich durch Baur's Untersuchungen über die Composition und den Charakter des Evangeliums Johannis in den Tüb. Jahrb. 1844 vorbereitet, dann durch Abhandlungen von Schnitzer ebend. 1842, Zeller ebend. 1845 IV. und 1847 I., betreffend die johanneische Frage; in Bezug auf den Lukas durch die Abhandlung von Zeller, Tüb. Jahrb. 1843 I., über den dogmat. Charakter des 3. Evangel., sowie durch die Schrift Ritschl's: das Evang. Marcion's und das Evangel. des Lukas, Tüb. 1846, und Baur's Abhandlung in den Tüb. Jahrb. 1846; die späteren, auf die Evangelienfrage bezüglichen Verhandlungen der Tübinger Schule dienten namentlich der Erörterung der johanneischen Frage. Hier namentlich griff Hilgenfeld ein theils durch sein Wort über das Evangelium und die Briefe Johannis, 1849, theils durch seinen Aufsatz: das johanneische Evangelium und seine gegenwärtigen Auffassungen in seiner Zeitschrift von 1859, III. IV., theils endlich namentlich durch Aufnahme des Streits über die Passahfeier, der zunächst von Baur in den Tübinger Jahrb. 1848, II. begonnen und ebendasselbst 1857, II. fortgesetzt worden war, und der nun nach einer Reihe vereinzelter Abhandlungen gegen Weizel und Steitz in einer eigenen Schrift über den Passahstreit, 1861, ausführlicher erörtert wurde. Die Apokalypse wurde von Baur selbst in den Tübinger Jahrb. 1852, III. IV. 1855, II. behandelt.

Im Zusammenhange mit der kanonischen Frage steht auch die Behandlung der clementinischen Schriften, in Beziehung auf welche neben der Abhandlung Baur's

den Tübinger Jahrb. 1844 namentlich die Schrift von Hilgenfeld, „die clementinischen Recognitionen und Homilien“, Jena 1848, und eine ganze Reihe daran sich anschließender Abhandlungen zu nennen sind. Auch Baur's Schrift: „Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker“, 1848, steht noch mit diesen Fragen im Zusammenhange. — Endlich mag noch die letzte Abhandlung Baur's, die bei seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde, über den *viós τοῦ ὑψίστου*, in Hilgenfeld's Zeitschrift von 1860, erwähnt werden. Die Vorlesungen Baur's über neutestamentliche Theologie, die er dem Unterzeichneten gegenüber für seine liebste Vorlesung erklärte, wurden nach seinem Tode herausgegeben.

II. Das zusammenfassende Werk: „Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“, 1ste Auflage 1853, 2te Auflage 1860, — bildet zugleich den Uebergang zu einer zweiten Kategorie von Schriften — den eigentlich historischen. — Eingeleitet durch die Schrift über die Epochen der Kirchengeschichtsschreibung, 1852, fand dieses Werk seine Fortsetzung in der „Geschichte der christlichen Kirche vom Anfange des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts“, 1859, und durch „die christliche Kirche des Mittelalters“, die, von ihm druckfertig hinterlassen, nach seinem Tode herausgegeben wurde, 1861. Zur Ergänzung erschienen: die Vorlesungen über neueste Kirchengeschichte, 1862, und aus seinen Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte die fehlenden Perioden. — Die dogmengeschichtlichen Monographien über Manichäismus, Gnosis, Lehre von der Veröhnung und über die Lehre von der Trinität sind bereits namhaft gemacht. — Dem Compendium über Dogmengeschichte, 1. Aufl. 1847, 2. Aufl. 1858, folgten euestens die Herausgabe seiner Vorlesungen über Dogmengeschichte, 1. Bd. 1865. — Diesen größeren Werken können wir die Abhandlungen über Gnosticismus und Arianismus, 1826, Apollonius von Tyana (1852) und das Christliche des Platonismus (1837), die erstgenannte als Programm, die letzteren in der Tübinger Zeitschrift, dann die über Seneca und Paulus in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1858, sowie die Abhandlung über den Verfasser der Philosophumena Origenis anfügen.

III. Eine dritte Klasse von Schriften Baur's sind die symbolischen. Neben dem aus Aufträgen in der Tübinger Zeitschrift entstandenen Werk gegen Moehler: „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus“, 2te Aufl. 1836 — sind hier nur zu nennen: die Abhandlungen über den Gegensatz zwischen dem lutherischen und reformirten Lehrbegriff (Tübinger Jahrb. 1847, 1848, 1855).

Die frühesten Angriffe hatte die Tübinger Schule als solche wohl von Dietlein zu erfahren: „Das Urchristenthum“, Halle 1845. In demselben Jahre wandte sich Thiersch — in dem „Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik der neutestamentlichen Schriften“ — gegen die Schule. In unmittelbarer Opposition bewegte sich auch das Werk von Reckler: „Das apostolische und nachapostolische Zeitalter“, 1. Aufl. 1851, 2. Aufl. 1857. — Zu einer objektiveren Art der Besprechung der Tübinger Schule gab das Sendschreiben von Hase an Baur den Ton an, 1855, ein Schreiben, das Baur in höchst würdigem Tone beantwortete. Gereizter war sein Widerspruch gegen die oben mehrfach citirte Abhandlung von Uhlhorn über die Tübinger Schule in seiner Schrift: „Die Tübinger Schule“ u. s. w., 1. Aufl. 1859, 2. Aufl. 1860.

Die hauptsächlichsten, nach Baur's Tode laut gewordenen Stimmen über die Tübinger Schule sind bereits angeführt. Außerdem möge noch an das, was E. Schwarz in seiner „Geschichte der neuesten Theologie und Theoz. in der „Geschichte der heil. Schriften“ S. 344. ausgeführt haben, sowie an den Artikel über die Tübinger Schule von Pfr. Bedd in der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, Jahrg. 1864. S. 1, erinnert werden.

S. Schmid.

Verzeichniß

der

im zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel.

	Seite		Seite		Seite
Bocarno, die evangelische		Roeser, Justus	170	Palästina, Evangelisation	315
Gemeinde in	1	Rolbau	172	Paley, William	322
Bohn	4	Ronheim, Joh.	174	Palladius	330
Louise Henriette, Kurfürstin		Rorata, Olympia	181	Paradies	332
von Brandenburg . . .	14	Roschus, Joh.	184	Paris, Synoden	377
Lowth, Robert	64	Rosellanus, Peter . . .	186	Parler, Theodor	382
Lübeck, kirchlich . . .	17	Rülhausen im Elsaß, Re-		Pascha annotinum . . .	389
Lübeck, Reformation . .	19	formation	187	Pella	390
Lukas von Prag und die		Rurner, Thomas	191	Pelt, A. F. L.	391
Böhmischen Bräuer . .	23	Mutianus, Rufus Conrad	194	Perfien, Christenverfolgung	393
Lutheraner, separirte . .	51	Rabab	199	Pencer, Kaspar	398
Lybicus, Martin	62	Rantes, Edikt von . . .	199	Pejel, Christoph	398
Lybicus, Balth. Joh. Sal.	63	Rerses	210	Philemon, Brief Pauli an	400
		Nikolaustag	219	Philippbrief	400
Mailändische Kirche . .	66	Ninive und Assyrien . ,	219	Porbage, Joh.	401
Mailänder Synoden . . .	73	Nolastus, Petrus	235	Präadamiten	408
Major, Joh.	75	Nollins, Heint.	238	Predigt	410
Malebranche, Mik. . . .	77	Notburga, die heil. . . .	240	Proles, Andreas	429
Marcus Eremita	85	Notwehr	241	Pseudopigraphen des N. L.	431
Marejoll, Joh. G. . . .	91	Obed-Edom	242	Pusendorf, Sam.	431
Marie à la Coque . . .	92	Olearius, Theologen-		Pullus, Robert	434
Marlorat, Augustin . . .	93	geschlecht	243		
Marnix, Philipp	96	Orkney- und Shetland-		Quelen, Erzbischof von	
Marsilius von Padua . .	109	Inseln	251	Paris	437
Martinus, Matthias . . .	113	Ortlieb von Strassburg .	253		
Maximus der Bekenner .	114	Oskander, Joh.	254	Maynald, Oboisch . . .	440
Meinrad	196	Ostrier	256	Reformation, Jus refor-	
Mendelssohn-Bartholdy,		Otther, Jakob	257	mandi	440
Felix	146	Oxforder Essays und Re-		Refugo, Eglises du . . .	496
Mentzer, Balthasar . . .	149	views	259	Regensburger Blutnuiß .	529
Mercator, Marinus . . .	153	Pacianus	314	Renata von Ferrara . .	627
Messe, Mesopfer	158			Renato Camillo	531
Milner, Joseph u. Isaac .	162			Renßische Fürstenthümer	534
Mörklin, Maximilian . .	167			Richter, Aemilius Jul. .	553

Verzeichniß der im zwanzigsten Bande enthaltenen Artikel

	Seite		Seite		Seite
Nichter, Joh. Heinr. . . .	567	Sachs, Hans	636	Schade, Joh. Caspar . . .	688
Nivet, Andreas	577	Sack, Aug. Fr. Wilh. . .	658	Schinner, Matth. . . .	691
Robinson, Eduard	577	Sack, Friedr. Sam. Gott-		Schleswig-Holstein . . .	694
Rochus, der heil. . . .	581	fried	662	Schnurrer	714
Röhr, Nachtrag	582	Sackbrüder, englische . .	667	Schöpfung	718
Römer, Brief Pauli an die	583	Sahaf	667	Schubert, G. H. . . .	740
Ronsdorfer Sekte	606	Sam, Konrad	670	Schuppins, J. B. . . .	749
Rosenbach, Joh. Georg . .	616	Sarcerius, Erasm. . . .	682	Australien	755
Roth, Karl Joh. Friedr. . .	618	Sarcerius, Wilh. . . .	686	Saur, Chr. Fr., und die	
Ryswider Clausel	627	Schabe, Georg	686	Tübinger Schule . . .	762



•

•

